Javier Campos (dir.)

El Perú en la época de Felipe II

INSTITUTO ESCURIALENSE
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS Y ARTÍSTICAS

F. Javier Campos y Fernández de Sevilla (dir.)

El Perú en la época de Felipe II

R. C. U. Escorial-Mª Cristina
Servicio de Publicaciones
2014

COLECCIÓN DEL INSTITUTO ESCURIALENSE
DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS Y ARTÍSTICAS, Nº 47
EDICIONES ESCURIALENSES (EDES)

© 2014 by Estudios Superiores del Escorial
San Lorenzo de El Escorial (Madrid)

Dirección:
F. Javier Campos y Fdez. de Sevilla
www.javiercampos.com

Portada:

Diseño: J. C. Vizuete

Mapa: *Americae sive quartae orbis partis nova et exactissima descriptio. Auctore Diego Gutiero Philippi Regis Hisp. etc. Cosmographo. Hiero Cock Excude., 1562*.
Geography and Map Division de la Biblioteca del Congreso, USA.

Escultura: Busto de Felipe II, bronce
J. Jonghelinck, at., c. 1571
Museo del Prado, nº cat. E00266

Distribuye:
EDES (Ediciones Escurialenses)
Real Monasterio
28200 San Lorenzo de El Escorial

ISBN: 978-84-15659-21-1

Depósito Legal: M-31524-2014

Impreso en España - Printed in Spain.

Visionnet. Madrid.

El Perú en la época de Felipe II

Presentación

"El conquistador y la Corona imponen el nombre de Nueva Castilla; los primeros documentos oficiales recogen de la toponimia indígena la voz quechua de Tumbes, pero prevalece el nombre popular de Perú impuesto por la soldadesca de Panamá".

(R. Porras Barrenechea)

Son bien conocidas las Historias del Perú donde una amplia plantilla de grandes maestros han trazado de forma generalista la historia del Perú -precolombino, colonial y republicano- con sucesivas ediciones. Existen también buenos trabajos de graduación de Maestría y tesis Doctorales de las diversas especialidades de Historia que han profundizados en muchos y muy variados aspectos de la época virreinal que aquí nos ocupa.

Las páginas de esta monografía se centran en una época importante porque corresponde a la consolidación del Perú como entidad política propia. Habían finalizado las sangrientas guerras civiles y las rebeliones posteriores; estaban creciendo las ciudades fundadas hacía pocas décadas que fueron el foco de la acción colonizadora de España que había aprendido de Roma a cimentar la transculturación en el modelo urbano. Lope García de Castro puso las bases del virreinato que luego Toledo y los sucesores estructuraron jurídica, política y administrativamente como base de la nueva entidad territorial.

Loaysa y Mogrovejo colocaban los cimientos de la Iglesia que se extendía a todo el continente dando pronto frutos tan maduros como Francisco Solano y Martín de Porres; los grandes monasterios de contemplativas como el decano de la Encarnación, seguidos de la Concepción y Santa Clara empezaban a consolidar este modo de vida que pronto se difundiría por todo el territorio.

De la joven Universidad Nacional Mayor de San Marcos ya comenzaban a salir las primeras promociones de graduados peruanos que irradiaban sus conocimientos en bien de esta tierra y de sus gentes, apoyados por la difusión del texto escrito en las ediciones impresas que salían de los talleres recién instalados en este suelo nuestro.

Y los artistas nativos aprendían con rapidez de los maestros españoles y copiaban con destreza las imágenes que veían en lienzos, grabados y tallas, que muy prontamente se difundieron y poblaron iglesias y conventos, casas señoriales y de los peninsulares que trajeron sus advocaciones hispanas; pronto arraigaron aquellos modelos, adquiriendo personalidad propia en ese rico mestizaje de influencias, multiplicándose los talleres en las ciudades importantes. La Iglesia -catedrales, conventos, gremios, etc.-, y los miembros de la alta administración virreinal -audiencias, gobiernos, capitanías, etc.-, fueron grandes clientes, seguidos de un amplio grupo de ricos hacendados y comerciantes que los imitaban. Los oficios religiosos solemnes hicieron que surgiesen igualmente infinidad de partituras para acompañar y ennoblecer el culto y las principales fiestas del calendario litúrgico.

Interesante también ver cómo van surgiendo, en el mundo urbano principalmente, y bastante limitados a determinadas zonas de la ciudad, las primeras agrupaciones de artesanos en torno a su santo patrono y buscando ayuda mutua, socorro y protección, al tiempo que ejercían un control por las directrices que marcaban el desarrollo de los oficios en cada uno de los gremios, base de una importante economía de mercado, que también corresponde a tiempos de crisis y endeudamiento, caída del auge metalífero y monopolio sevillano para el tráfico de personas y de mercancías.

Creemos que ha sido un acierto que se haya reunido este equipo interdisciplinar de profesores e investigadores, peruanos y españoles, para ofrecernos una obra global y completa en la que se tocan todos los temas importantes con rigor y seriedad, lo que facilita un mejor conocimiento de la segunda parte del siglo XVI en el Perú.

P. Armando Nieto Vélez, S.J.

Presidente de la Academia Nacional de la Historia del Perú

Lima, 12 de octubre de 2014.

Sobre los orígenes del Derecho peruano

Dr. José Manuel PÉREZ-PRENDES MUÑOZ-ARRACO
Universidad Complutense (Madrid - España)

I. Marco de creación.

II. Texto fundacional.

III. Vertebración institucional básica.

IV. Valoración ético-social.

V. Percepción histórico-jurídica.

El Perú en la época de Felipe II,
San Lorenzo del Escorial 2014, pp. 9-30. ISBN: 978-84-15659-21-1

I. MARCO DE CREACIÓN

Las tradiciones indígenas, mantenidas en el vehículo de la oralidad. La lluvia fina y constante de normas creadas por la potestad legislativa hispana. La gran referencia del *ius commune*, tal como la practicó la mentalidad de los juristas españoles[1]. La declaración, constituyente y continua, de atenerse a la justicia y al bien común, hecha desde todas las esferas normativas. Las corrosión, silenciosa e infatigable de esa declaración, introducida por corrupciones, abusos e injusticias, constantemente reinventadas. La vigilancia crítica de algunas mentes nobles, recriminando las violaciones de los principios exhibidos como justificación del sistema. La recepción de sus reproches por parte de los aparatos político y eclesiástico. La consiguiente vigilancia de prácticas nocivas, combatidas mediante la "rearticulación" de instituciones, para aproximar estructuralmente los principios declarados a los usos aplicados. Esos elementos constituyen la argamasa con la que a lo largo de trescientos años se elaboró el Derecho indiano.

El Virreinato del Perú fue pieza muy central en su contexto, en cuanto allí las herramientas jurídicas hubieron de aplicarse en uno de los más complicados mosaicos existente en América del Sur, que como sabemos, incluso excede de la actual República del Perú. Sería el lugar casi infinito donde tierras, personas, mentalidades e intereses, alcanzarían desde muy pronto, unas contradicciones dramáticas y extremadas.

El instrumento inicial y más simbólico del utillaje jurídico introducido en aquel ámbito, aparece en el contexto de lo que se ha llamado "Derecho indiano criollo"[2]. Quizá fuese más exacto calificarle de "americano" en general o de

---

[1] Para una muy correcta síntesis de esos elementos, desde la perspectiva de la investigación peruana actual en el ámbito histórico-jurídico, *cfr*., RAMOS NÚÑEZ, C. A., *Historia del Derecho civil peruano. Siglos XIX y XX*, tomo I, "El orbe jurídico ilustrado y Manuel Lorenzo de Vidaurre", Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2003, 4 vols. *Cfr*., la muy interesante reseña que Carlos AGUIRRE dedicó a esta obra, accesible en el enlace: http://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=15&ved=0CDEQFjAEOAo&url=http%3A%2F%2Frevistas.pucp.edu.pe%2Findex.php%2Fderechopucp%2Farticle%2Fdownload%2F3107%2F2945&ei=2XMiVLO9LMSUgwSu5IDgAQ&usg=AFQjCNHIzqj_hNiZvDK33GtPLetkOZ3JFQ.

[2] Rafael ALTAMIRA, en estudios de 1939 y 1948, fue el iniciador del análisis de los aspectos estrictamente jurídico formales y de inventario de estos instrumentos. Le siguió Alfonso GARCÍA-

"virreinal", en algunos casos. Es fruto del trabajo hecho por españoles, pero cuando ya estaban establecidos en el Nuevo Mundo y a él se dirige. Su centro de gravedad, no reside pues, ni sola ni principalmente, en obras de autores ya nacidos allí, aunque en alguna medida tuvieran estirpe hispana. Pero no voy a entrar aquí en ese tema, baste con dejarlo aludido.

Me refiero, más concretamente, a las

> *Ordenanzas e instrucciones que el excelentísimo señor don Francisco* [Álvarez] *de Toledo, Virrey, lugarteniente y Capitán general de los reinos del Pirú dio y hizo para su buen gobierno el tiempo que estubo a su cargo*.

Fueron recopiladas en 1610 por uno de sus sucesores en el cargo, don Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montesclaros. En los tiempos de transito desde el siglo XIX al XX, diversos historiadores peruanos pusieron de relieve su importancia. En 1899, aparecieron impresas en una prestigiosa revista científica de ese país[3]. Por su parte, Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero, utilizaron parte de sus contenidos en sus estudios de Historia local[4]. Muy significativa fue la aportación posterior del diplomático argentino Roberto Levillier Andremont, publicando una selección de sus s contenidos y prestando especial atención al señalado virrey, como generador de la obra y organizador del Virreinato peruano[5].

GALLO, especialmente en su *Metodología de la Historia del Derecho indiano*, Santiago de Chile, Editorial jurídica de Chile, 1970. A este han intentado actualizarle otros autores, pero sus coincidentes lagunas de información (que no pueden ser casuales) solo les permiten alcanzar parcialmente el objetivo que dicen proponerse. Se trata principalmente (existen varios autores en el mismo caso) de SÁNCHEZ BELLA, I., *Derecho indiano criollo*, http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/819/24.pdf; BERNAL, B., *Historiografía jurídica indiana,* http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/1/est/est3.pdf, y Norberto C. DAGROSSA, N. C., *Bibliografía de Historia del Derecho indiano*: http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000189.

[3] *Libro de provisiones reales de los virreyes don Francisco de Toledo y don Martín Enrique de Almansa*, en "Revista de los archivos y bibliotecas nacionales del Perú", vol. I, 1899, accesible en: https://archive.org/stream/revistadearchiv00unkngoog/revistadearchiv00unkngoog_djvu.txt.

[4] *Fundación española del Cusco y ordenanzas para su gobierno; restauraciones mandadas ejecutar del primer libro de Cabildos de la ciudad por el virrey del Perú, don Francisco de Toledo; publícase por primera vez y con el apoyo del supremo gobierno por Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero, precedido de un estudio sobre el virrey Toledo y su gobierno, por Horacio H. Urteaga*, Talleres gráficos Sanmartí y Cía, Lima 1926.

[5] LEVILLIER ANDREMONT, R., *Ordenanzas de D. Francisco de Toledo, Virrey del Perú, 1569-1581*, editorial Juan Pueyo, Madrid 1929, y *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú, su vida, su obra (1515–1582)*, diversas ediciones en Madrid y en Buenos Aires, 1935-1940. *Cfr*., además su estudio sobre este virrey, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida, su obra (1515-1582). Años de andanzas y de guerras (1515-1572)*, Espasa-Calpe, Madrid 1935. Véase además lo dicho aquí, *inf*., en la nota 20.

Por fin, se debe a Guillermo Lohmann Villena, un estudio de conjunto sobre ese gobernante, su ambiente y su contenido aparecido con motivo el V Centenario del primer viaje colombino[6]. El título de tal compilación virreinal, es ya muy nítido en su intención y posiciones de base, desde su formulación en el ejemplar manuscrito del Palacio de Oriente en Madrid, que es el que acabo de citar.

Para perfilar, siquiera sea de pasada, los horizontes del conjunto en el que nos movemos, me limito aquí a alinear los ejemplos particulares más destacados, comenzando por los dos que dan escolta desde la peruanidad, a la visión de conjunto para todo el ámbito colonial, la escrita por Juan de Solorzano Pereira, en su *Política indiana.* Se trata claro está, de Juan de Mathienzo y Juan Polo de Ondegardo.

Pertenece al primero el tratado sobre el *Gobierno del Perú*[7]. Es cierto que esta obra no sería impresa hasta el siglo XX, nada menos, pero está documentada la presencia de copias manuscritas en las bibliotecas jurídicas más relevantes[8], incluso en las sesgadas en cierto modo al mundo peruano, como fue la del obispo Juan Bravo del Rivero y Correa, obispo de Santiago de Chile, en el siglo XVIII[9], entre otras.

A Juan Polo de Ondegardo y Zárate, colaborador del Virrey Toledo, debemos una viva y apasionada defensa de las peculiaridades indígenas que debían escapar, por bien de todos, al rodillo de la legalidad colonial. Se trata de su vigoroso alegato, *Relación de los fundamentos acerca de los notables daños que resulta de no guardar a los indios sus fueros* (1571)[10].

---

[6] LOHMANN VILLENA, G., "Introducción" al vol., *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574.* La transcripción de los textos de Álvarez de Toledo corresponde a María Justina SARABIA VIEJO, Escuela de Estudios hispanoamericanos-Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, Sevilla 1986 (*sic*).

[7] *Gobierno del Perú, 1567*, edición y estudio preliminar por Guillermo LOHMANN VILLENA, Lima (Travaux de l'Institut français d'études andines) 11. 1967.

[8] Es muy importante el esfuerzo de investigación realizado sobre esos depósitos por Teodoro HAMPE MARTÍNEZ; en la correspondiente entrada de Dialnet se encuentra abundante referencia, a ello. Como guía para el manejo de esas aportaciones, me parece oportuno citar su trabajo, "Lecturas de un jurista el siglo XVI", en *Anuario de estudios americanos*, Sevilla (Escuela de estudios hispanoamericanos), 41 (1984) 143-193

[9] VILLAR CARBACHO, R., y LARRAÍN MIRA, P., "Notas para la Historia de la cultura en el periodo indiano. La biblioteca del obispo de Santiago Juan Bravo del Rivero y Correa (1685-1752)", en *Historia*, Universidad Católica de Chile, 26 (1991-1992), accesible en http://revistahistoria.uc.cl/wp-content/uploads/2011/10/millar-rene-y-larrain-paz-26.pdf

[10] *Cfr*., enlace: http://www.archive.org/stream/coleccindedocum23ultrgoog#page/n7/mode/1up Una consulta rápida de esta obra es accesible en: http://www.biblioteca-antologica.org/wp-content/uploads/2009/09/ONDEGARDO-Da%C3%B1os-de-no-guaradar-a-los-indios-sus-fueros.pdf.

En el centro de ese escenario se ofrecen: La constante atención legislativa orientada a corregir y prevenir abusos y a remodelar permanentemente la vida gubernativo-jurisdiccional y económica (que ha quedado testimoniada en la obra del panameño, formado intelectualmente en Sevilla, Manuel Josef de Ayala[11]). La complicada y larga reestructuración de las diócesis peruanas[12], a cargo de la jerarquía eclesiástica, muy motivada, desde un principio por su percepción de lo necesario que resultaba aplicar modificaciones, imprescindibles para lograr los objetivos religiosos que se proponían.

Las iniciativas legales, incluyendo la interpretación de las normas promulgadas y la modificación de sus aplicaciones en muchos casos. La crítica socio-legislativa, aplicada por los juristas-políticos, como Mathienzo, Polo o Solórzano. Las remodelaciones eclesiásticas. Las actitudes de la sociedad, como la personificada por Guamán Poma de Ayala (a quien más adelante volveré) confirman la flexible y temprana conciencia, de la intensa complejidad del Virreinato limeño.

Desde un principio, la "cuestión del Perú" agitó y perturbó la conciencia española de un modo especialmente incisivo y plural. No ha llegado, por desgracia a construirse la historia del periodo colonial que, bajo el título inicial *Historia de Pizarro*, preparaba el ilustre investigador Raúl Porras Barrenechea, a lo largo de su vida, con tanto apego al más extremado rigor archivístico que ese método acabó por frustrarla[13], pero es grande la abundancia de fuentes acerca de aquella estremecida sensación. Baste recordar que la famosa *Relectio de Indis* del dominico Fray Francisco de Vitoria[14] estuvo muy directamente provocada por los excesos de los despreciativamente llamados "peruleros", en la península

[11] AYALA, M.J. de, *Diccionario de gobierno y legislación de Indias* (=DicGLI), 13 vols., Madrid (ICI), 1988-1996. Ed., a cargo, sucesivamente, de Laudelino MORENO (los dos primeros volúmenes) y Marta Milagros del VAS MINGO (los once restantes, introduciendo diversas anotaciones explicativas de algunos conceptos a lo largo de toda la obra) en el vol., I., aparecen sucesivamente, el prólogo de Rafael ALTAMIRA, y una nota explicativa de la historia de la edición de José Manuel PÉREZ-PRENDES.

[12] ARMAS MEDINA, F. de, "La jerarquía eclesiástica peruana en la primera mitad del siglo XVII", en *Estudios sobre Historia de América*, Gran Canaria (Cabildo insular) 1973, pp., 57-82, http://mdc.ulpgc.es/cgi-bin/showfile.exe?CISOROOT=/MDC&CISOPTR=1210&filename=1216.pdf

[13] Mario VARGAS LLOSA ha descrito la intención y fracaso de Raúl Porras en ese empeño, y lo ha hecho con la vitalidad nacida de su convivencia con él en momentos muy decisivos de la vida, entonces juvenil, del novelista, *cfr*., su autobiografía-apología política, titulada: *El pez en el agua*, Alfaguara, Santillana, Prisa, Madrid 2012, especialmente en las pp. 350-351, aunque hay en otras páginas abundantes referencias a otros aspectos de la vida y obra del ilustre pisqueño. Su juicio crítico sobre la edición póstuma de la obra citada de Porras, aparece en la misma obra, pág. 353.

[14] VITORIA, F. de, *Relectio de Indis o Libertd de los indios*, ed. crítica bilingüe por L. PEREÑA y J. M. PÉREZ-PRENDES, y estudios de introducción por V. BELTRÁN DE HEREDIA, R. AGOSTINO IANNARONE, T. URDANOZ, A. TRUYOL y L. PEREÑA, en *Corpus hispanorum de pace*, CSIC, Madrid 1967, vol. V.

ibérica y además el propio dominico citado se pronunció muy explícitamente condenando concretamente los excesos de la invasión pizarrista[15]. Además hubo otros factores concurrentes en esa sacudida de muchas conciencias honestas, como lo sabido a través de la lucha contra la idea de las encomiendas, que para todo el ámbito indiano suscitaron su hermano de hábito Fray Bartolomé de las Casas y otros muchos con él.

No es de extrañar tal dramaticidad. En definitiva, la construcción del Virreinato del Perú consistía en absorber, dentro de la maquinaria estatal de la Monarquía hispánica, el entramado imperial del Cuzco, que ya de por si venía históricamente agitado por pluralidades, tensiones y divergencias internas. La dificultad del objetivo era inmensa y por sí sola explica el balay peculiar que se tejió con la abigarrada serie de bondades inmensas, crueldades abominables y conductas rutinarias insulsas, pero más decentes. Absurdo sería pretender interpretar científicamente el todo resultante con el apoyo exclusivo o predominante de fuentes de conocimiento referidas a uno de esos tres campos.

No menos irrelevante resultaría la investigación que se redujera al pintoresco ecologismo histórico-jurídico que se centra en el reproche a España por no haberse sujetado a la onírica opción de mantener las cosas como estaban, dando libertad a las entidades originarias para seguir evolucionando secularmente bajo sus propios impulsos. Aparte de que tal cosa no habría sido posible, pues la invasión de América se habría realizado inmediatamente por otras potencias europeas, en ese debate los historiadores del Derecho, deben atenerse primordialmente a obtener una exacta información los hechos reales y desde ahí, pero solo desde ahí, introducirse en la construcción panorámica general de los discursos éticos, sin sustituir con discursos volitivos y contrafactuales la polimorfa vida que revelan las fuentes de su oficio.

Se debe al buen ojo político de Felipe II y su consejero Juan de Ovando haber encontrado la persona adecuada para asumir el empeño indicado, superando las crueldades y sinrazones del tiempo pizarrista, tan diferentes, para mal, de las iniciativas de Hernán Cortés en la Nueva España. El elegido fue, como es de común noticia, Francisco Álvarez de Toledo (1515-1582) que el 30 de noviembre de 1568, sería nombrado Virrey, Capitán general y Gobernador del Perú y comenzaría su gestión efectiva el 8 de mayo de 1569, fecha de su desembarco en América.

[15] Sobre el "caso del Perú" como él mismo dijo, *cfr*., su carta, en las pp., 137 y ss., de la *op*. *cit*., *sup*., en la nota anterior.

II. TEXTO FUNDACIONAL

Nunca se han señalado hasta ahora que yo sepa, como primeros diseños de la Historia del Derecho peruano, unos párrafos debidos Manuel Josef de Ayala (1728-1805). Su formación sevillana como canonista y su trabajo como archivero en la administración indiana, le permitieron realizar, entre otras cosas, sus ingentes obras de ordenación y valoración de las copiosas leyes de Indias[16]. En una de ellas se encuentra una excelente síntesis de los orígenes del Derecho peruano[17]. Pese a su modestia y simplicidad aparentes, se trata en realidad de de un texto que juega para el ámbito normativo de ese territorio, el mismo papel que corresponde un famoso fragmento[18] de los *Digestos* justinianeos para el Derecho romano.

Después de señalar la debilidad de una acción estatal con mentalidad de futuro en los primeros tiempos, donde apenas se registran otras medidas con ese sentido que la *Real cédula* de 1550, permitiendo sin restricciones el acceso femenino a las tierras peruanas[19] y los tímidos esfuerzos por corregir la desaparición del primer asentamiento de españoles, que tuvo lugar en Piura, tuvo Ayala el acierto de elegir la *Real Cédula* dirigida por Felipe II, el día 30 de noviembre de 1568 (en mi opinión inspirada muy directamente por Juan de Ovando) y dirigida al Virrey. Al resumirla monográficamente como hizo, la colocó sin decirlo pero claramente, como centro de gravedad de la que luego sería la amplísima tarea acometida por Álvarez de Toledo moviéndose, en el marco jurídico de las escrituras de su apoderamiento general y de las *Instrucciones* generales que también se le dieron[20]. Queda ese texto así, valorado por Ayala

---

[16] VAS MINGO, M. M. del, "Manuel José de Ayala y su labor para la historiografía jurídica: el diccionario de gobierno y legislación de Indias", en *Revista de Indias* (Madrid; CSIC), 50, 189 (1990) 593 y ss.

[17] Concretamente en DicGLI, vol., 11, entrada *Poblaciones*, núms., 4, 5 y 6.

[18] 1, 2, 2 pr-12.

[19] DicGLI, 11, *Poblaciones*, 4.

[20] La *Real Cédula* en cuestión, promulgada por Felipe II en Aranjuez, recogida literalmente en el *Cedulario* de Diego de ENCINAS, Ediciones Cultura hispánica, Madrid 1946 (ed., facsímil), vol., IV, pp., 229 y ss.,recopilación donde aparecen también, en diferentes lugares, los capítulos de la *Instrucción* dada al Virrey Toledo. En HANKE, L. (colaboración de Celso HERNÁNDEZ), *Los Virreyes españoles de América durante el gobierno de la Casa de Austria*, Biblioteca de Autores Españoles-Atlas, Madrid 1978, vol. I, pp. 71 y ss., se incluye la citada *Instrucción*, más otros cuatro documentos amplios y dos apéndices con *regestae*, el primero sobre la obra de Levillier citada aquí *sup*., nota 5. El que texto que incluyo y comento no es, insisto, el copiado por ENCINAS, sino el que aparece en DicGLI, *loc*., *cit*., *sup*., nota anterior, estructurándolo en párrafos, para identificar mejor los pasajes de que consta, añadiendo lo que figura entre corchetes, paréntesis o en cursiva y adecuando la puntuación a una más fácil lectura. Sobre el virrey Francisco Álvarez de Toledo, *cfr*., *sup*., nota 5 de este estudio.

como nervio esencial de la gestión que Toledo desarrollaría luego en una serie de *Ordenanzas* monográficas, recopiladas más tarde, como he recordado arriba.

Es indispensable ofrecer aquí al lector ese texto seminal y como digo, he elegido utilizar para ello, no el texto inicial, que no deja de ser un proyecto de futuro, sino ese resumen, ya muy posterior a su promulgación, que hizo de él Manuel Josef de Ayala, por cuanto implica: primero, que había tenido una permanencia efectiva, no solo formal, en el contexto normativo, con una experiencia acumulada de aplicación; segundo, un esfuerzo intelectual, de penetración en el texto y no su mera copia.

Se engañaría quien viese aquí solo un mero resumen de un texto legal más. Resumen es, ciertamente, pero tiene otros matices más sutiles. En primer lugar ya es significativo el hecho mismo de su elección por Ayala entre otros paralelos referidos a distintos territorios. En segundo término hay que subrayar que el panameño trabaja el interior de la pieza en su integridad, de modo que consiste en un acercamiento a esa fuente en sí misma, cosa muy diferente de cuando se hace, o bien una valoración global en forma de comentario o bien citas de fragmentos suyos, relacionándolos con los de otros preceptos. Esas actitudes pueden encontrarse en Mathienzo o Polo de Ondegardo o Solórzano Pereira. Pero son por naturaleza, muy diferentes del tratamiento selectivo y textual que aplica Ayala.

Lo he pormenorizado en una forma que dé bulto redondo a ese resumen, certero y ágil en la búsqueda de lo esencial, pero de redacción apelmazada, como era lógico esperar. Esa lectura de Ayala, así facilitada para su mejor manejo, es la siguiente:

> "[1] En los pareges (*sic*) confinantes a los poblados de españoles en las provincias del Perú, eligiese (*la autoridad correspondiente*) sitios para poblar en tierra sana fértil, y abundante de agua y leña, y buenos pastos para ganados, todo lo qual se repartiese a los pobladores no tomando, ni ocupándose cosa que fuese de los yndios sin voluntad suya.
>
> [2] Que elegido el sitio diese orden que edificasen sus casas, haciendo con ellos alguna manera de fuerza donde si conviniese pudiesen defenderse ellos, y sus ganados.
>
> [3] Si los yndios los quisiesen ofender, que procurasen los pobladores paz y amistad con los que en aquella tierra moraren y que de su voluntad habitasen en pueblos cerca de ellos defendiéndoles, y ayudándoles de los que les quisiesen hacer daño, reduciéndoles a buena policía,

procurando apartarles de vicios, pecados y malos usos, y convertirlos a Nuestra Santa Fe por medio de religiosos y otras buenas personas.

[4] Que si entre dichos yndios huviese algunos que impidiesen oir la doctrina christiana, convertirse, o tratasen mal a los que los hiciesen, proveyese fuesen castigados, y oprimidos de manera que no lo hiciesen, y siendo señores [*caciques*] se les quitase la autoridad, mando, y dominio que tuviesen.

[5] Que se persuadiese a los yndios que de su voluntad viniesen a conocimiento de la Fe Católica, y a sujeción de S.M. y haciéndolo fuesen libres de tributos por diez años.

[6] Que los nuevos pobladores españoles se governasen en paz, y quietud sin agraviar a alguno nombrando sus ministros de justicia regidores, y oficiales necesarios.

[7] Que de los tributos que diesen dichos yndios a S[*u*] M[*agestad*] y de los repartimientos que en aquella tierra, y otras provincias huviesen vacado y vacasen, diese salarios competentes a los pobladores, y cada años un tanto al que sirviese con su persona, y residiese en la población que le fuese asignada, señalando asimismo salario a los regidores, ministros de justicia, clérigos, y religiosos.

[8] Y dando a cada uno instrucción de las preeminencias, y cargos que avia de tener.

[9] Y de los desórdenes, y excesos que se cometiesen contra los yndios, y éstos entre si, fuesen obligados los que los tuviesen a cargo, de dar cuenta.

[10] Que edificadas las casas, y edificios necesarios a su defensa, y recogimiento de sus ganados proveyese se enviase[*n*] los [*medios*] que fuese[*n*] menester para su sustentación, de los yndios y demás [*personas*] que llevasen, y quisiesen ir a vivir cerca de ellos.

[11] Ordenándoles procurasen tener comercio con su comarcanos proveyéndoles de los que necesitasen, por las cosas que les faltasen.

[12] Que enviase religiosos, y otras buenas personas que los doctrinasen, y persuadiesen a abrazar nuestra religión.

[13] Y dispusiese se juntasen si estuviesen divididos para que unidos en los pueblos pudiesen ser mejor enseñados.

[14] Que advirtiese a los que fuesen a ver la tierra, mirasen donde podría aver lugares aptos, y cómodos para hacer nuevas poblaciones.

[15] Proveyendo que hechas las casas y sementeras se aplicasen a descubrir minas, y otras cosas que pudiesen ser provechosos (*sic*), cultivar la tierra, y aumentarla con nuevas plantas de viñas y árboles de fruta.

[16] Que para el mejor orden de lo referido, parecía que todos los pobladores se debían partir y dividir en esquadras de diez en 10 (*sic*) y en compañías de cincuenta, de tal manera que, cada particular que sirviese con su persona y armas, huviese de paga, y salarios lo que a dicho Virrey pareciese; *paga* (*el texto dice "*para") doblada el que sirviese con caballo; cada cabo de esquadra quatro pagas sencillas; ocho cada capitán de 50 hombres, y si fuese necesario en algún pueblo, o provincia más de un capitán, huviese sobre todas las dichas capitanías un coronel, o maestre de campo, con 16 pagas sencillas de salario a quien todos obedeciesen.

[17] Que si los naturales (*indios*) defendiesen (*rechazasen*) la población se les diese a entender que el poblar allí no era para hacerles daño, ni desposeerlos de sus haciendas, sino para tomar amistad con ello, y enseñarlos a vivir políticamente, conocer a Dios, y mostrarles la ley de Jesucristo, por la que se salbarían.

[18] Y hecha esta amonestación por tres veces, por la distancia de tiempo que pareciese, tomando parecer con los religiosos que fuesen a la tal población, quienes (*all*)y, (*por medio de*) los yntérpretes se lo declarasen, viendo la resistían, procurasen hacerla defendiéndose (*de los*) dichos naturales, sin causarles mas daño que el indispensable a su defensa.

[19] Que hecha la población ordenase que los vecinos, y religiosos solicitasen trato, y amistad con dichos naturales para darles a entender el fin referido, y si accediesen a serlo de suerte que consintiesen entrar religiosos a enseñar, y predicarles la ley de Jesucristo, proveyese lo hiciesen.

[20] Y no queriendo dichos naturales, y señores (*caciques*) admitirles, aviéndoles dicho el intento que llebaban, y requerido muchas veces, pudiesen desde luego entrar religiosos y españoles con mano armada

> en dicha tierra y apremiarles, sujetar, y traer a los que lo resistiesen al conocimiento de Dios Nuestro Señor y real obediencia, dando primero noticia a la Audiencia con información cumplida, para que determinase lo que se debía executar.
>
> [21] Que encada (*sic*) provincia nombrase oficiales reales que conforme a la Ynstrucción y orden dada, administrasen la Real Hacienda, e hiciesen lo demás que a (*todos*) los (*oficiales*) del Perú estaba cometido.
>
> [22] Que los pobladores, y otras personas que huviesen de tener cargo fuesen pagados por el tesorero por nóminas hechas, y señaladas por los referidos oficiales reales firmadas por el Capitán general que seria Governador de la provincia.
>
> [23] Y por último que no se internasen en cuestiones con los de la tierra, no tomándoles por ninguna causa cosa alguna sin su voluntad, que no fuese por rescate (*compraventa*) o dándoselo ello[*s*]".

III. VERTEBRACIÓN INSTITUCIONAL BÁSICA

Como cimiento intelectual de las veintitrés medidas de esa *Real Cédula*, subyacen dos planos de un modelo socio-político muy definido, que se impone tanto a indios como a españoles y del que quedan muy claramente perceptibles su fundamento y sus objetivos. Se trata del fundamento del sistema y de sus objetivos.

El fundamento es, sin duda, la visión de Francisco de Vitoria acerca de los títulos "legítimos e idóneos" por los cuales los indios podrían llegar a ser súbditos de la Corona española[21]. Concretamente los siete de: sociedad y comunicación natural; propagación de la fe cristiana; defensa de los convertidos contra las agresiones de los perseverantes en la anterior religión; tiranía y despotismo de autoridades indígenas antiguas; voluntad de los indígenas de adherirse a las nuevas formas de vida; y alianza y amistad entre españoles e indios. La lectura paralela de la tercera parte de la *Relectio* vitoriana, y del texto literal de la *Real Cédula*, copiado por Diego de Encinas según ya he dicho, muestra muy fácilmente la recepción de las ideas de la primera pieza en la segunda.

---

[21] *Cfr*. *op*, *cit*., *sup*., nota 14 de este escrito. Se trata del capítulo tercero de la *Relectio*, pp. 76 y ss.

Sus objetivos últimos son tres y proceden del ámbito general de la legislación indiana. Primero, la implantación de la soberanía regia hispana. Segundo, la aceptación de la religión católica. Tercero, la modelación de las culturas indígenas bajo los criterios de la civilización europea de su tiempo, a la que se define, aristotélicamente, como "buena policía" y/o "vivir políticamente"[22] Efectivamente, sabemos que el Derecho indiano en general, registró la recepción de ese concepto político aristotélico[23]. Debe asumirse que esta actuación supuso un proceso de aculturación más o menos amplio o parcial y una inmersión en otra cultura diferente, es decir una inculturación posterior.

Marcados tales cimientos, se señala la diversidad interna del territorio del Virreinato, dentro del cual se distinguen "provincias" a fin de admitir varianzas en las modalidades de gobierno[24]. Se trata de espacios a cargo de un Capitán general a quien se reserva la gobernación de cada provincia[25]. Especialmente, esa división provincial, se tiene en cuenta para la organización de la Hacienda pública, la defensa militar y la fijación liquidación y control de las nóminas de retribuciones debidas a quienes ejerciesen funciones públicas en cualquier nivel, tarea retributiva ejecutada por tesoreros y oficiales regios del ramo financiero, sometidos a la autoridad del Capitán general citado, como Gobernador de cada provincia[26].

En esos ámbitos se establecen dos comunidades distribuidas en recintos locales. Son las generalmente, llamadas "repúblicas" en el lenguaje de la época. La de los indios y la de los españoles. Se procuró conectarlas entre sí, aunque no se confundió ni disolvió una en otra. Así pues, las células básicas de la organización socio-política fueron comunidades estructuradas en núcleos locales de población, tanto de españoles como de indígenas.

Las de indígenas hubieron de ser, en principio, las ya establecidas antes de la conquista. Existió tanto la posibilidad de su continuidad estabilizada, como la de su crecimiento, si se les añadían individuos dispersos ("divididos")[27] a los que se quería transformar en asentados ("reducidos") en unidades de población bien señaladas, para la mejor aplicación de una remodelación de sus culturas, tercer objetivo de los arriba indicados. También cupo pues, la creación de nuevos núcleos, con esos indígenas agrupados. Se regulan minuciosamente las formas

[22] Puntos 3 y 17 de la lectura que ofrezco de la *Real Cédula*.

[23] *Cfr*., sobre ese tema PÉREZ-PRENDES, J.M., *La Monarquía indiana y el Estado de Derecho*, Asociación López de Gómara, Valencia 1989, pp., 27 y 41, nota (30).

[24] Puntos 1, 7 y 22 de la de la lectura que ofrezco de la *Real Cédula*.

[25] Punto 22.

[26] Puntos 16, 21 y 22.

[27] Punto 13.

de presentación e información por parte de los españoles a los indios, acerca de tales asentamientos, así como las previsibles formas de su reacción ante el establecimiento de la nueva población. Ante todo se preceptúa manifestar con claridad que se trata de: predicarles el cristianismo en paz y con intenciones salvíficas[28]; de no intervenir en cuestiones internas de los naturales[29]; de establecerse en convivencia ("amistad") reforzada con el respeto de sus patrimonios; y realizar con ellos prácticas mercantiles honestas[30]. Como contrapartida desalentadora de objeciones, se ofrecen ventajas fiscales durante diez años[31].

Si se daba una resistencia significativa de los naturales, tanto frontal, como más solapada, pero persistente[32], debían aplicarse en primer lugar medios pacíficos, pero muy claros, de ofrecimiento de buena convivencia, basada en la idea de ser conveniente tal resultado para ambas comunidades y esa tarea se encomendó a religiosos y seglares de bondad acreditada[33] El rechazo indígena, si era mantenido pese a la tarea de persuasión[34], daba lugar a la apertura de un conjunto de actuaciones.

En primer término, la manifestación expresa y reiterada por tres veces, espaciadas temporalmente, de la recta intención de los nuevos pobladores, garantizando la idoneidad de los intermediarios, tanto en las manifestaciones ("declaraciones") de intención como en la traducción inteligible de sus palabras[35].

En segundo lugar, era preciso elevar a la Audiencia un informe detallado acerca de la situación suscitada, a fin de que ésta autorizase la actuación armada para asegurar la nueva población y la actividad misionera[36]. Está claro que se quería dejar atrás la práctica del primitivo *Requerimiento* que, tan contraproducente como injustamente, se había aplicado por Francisco Pizarro en Cajamarca, cuya realidad inadecuada, violenta y cruel no podría tener otra explicación a lo sumo, que el terror ante la incertidumbre de su propio destino, sentimiento que siempre parece haber estado presente en su lamentable relación con Atahualpa[37].

---

[28] Puntos 3 y 19.
[29] Punto 23.
[30] Punto 23.
[31] Punto 5.
[32] Punto 4.
[33] Puntos 3, y 12.
[34] Puntos 3 y 17.
[35] Punto 18.
[36] Punto 20.
[37] Sobre la función jurídica y aplicación del *Requerimiento*, véase PÉREZ-PRENDES, *op*., *cit*., *sup*., nota 23 de este escrito, pp., 114 y ss., y bibliografía allí citada. Sobre las

Las nuevas poblaciones de españoles se establecen en esta *Real Cedula,* previo un dictamen acerca de lo sitios adecuados y los recursos naturales que ofreciesen para el asentamiento[38]. Esos recursos fueron los soportes materiales repartidos gratuitamente ("repartimientos") entre los pobladores[39]. Era necesaria autorización para edificar los inmuebles del núcleo establecido, que debían estar dotados de posibilidades de defensa[40] y todo ese proceso se consolidaba mediante el envío de los medios necesarios para asegurarla[41] y procurando obtener el asentimiento de los indios ante los hechos consumados[42].

Los pobladores españoles recibirían retribuciones fijas y suficientes ("salarios competentes") con cargo a ingresos y recursos de Derecho público, como eran los tributos de los indios y los "repartimientos" vacantes[43]. Dispondrían de autonomía en cada lugar para diseñar su plantilla de oficiales gubernativos y jurisdiccionales ("regidores y ministros de justicia"), atribuirles competencias y normas de para su ejercicio[44] y proceder a su elección[45]. Obligaciones específicas de esas autoridades comunitarias serían; fomentar el conocimiento de los recursos naturales existentes, como las minas y las posibilidades de nuevas plantaciones[46], fomentar el comercio intercomunitario[47] y controlar y elevar a las instancias superiores, los abusos y atropellos cometidos contra los indios[48], precepto este de dudosa eficacia, en cuanto implicaba denuncias entre personas iguales con unos mismos intereses comunes. Esas autoridades serían retribuidas con cargo a los mismos recursos públicos que he mencionado arriba, corriendo también al sostenimiento por las mismas fuentes de las retribuciones para clérigos y religiosos[49].

Se diseñó también una organización permanente, al modo de reserva militarizada, organizada en coronelías o maestrazgos de campo en cada provincia. Esos niveles de mando agrupaban a las compañías locales o comarcales, de cincuenta hombres cada una, mandadas por un capitán e integradas por cinco

actuaciones invasoras de Pizarro, *cfr*., MORALES PADRÓN, F., *Historia del descubrimiento y conquista de América,* Editora Nacional, Madrid 1981, 4ª ed., pp. 533 y ss.

[38] Puntos 1 y 14.
[39] Punto 1.
[40] Punto 2.
[41] Punto 10.
[42] Punto 17.
[43] Punto 7.
[44] Punto 8.
[45] Punto 6.
[46] Punto 15.
[47] Punto 11.
[48] Punto 9.
[49] Punto 7.

secciones decenales a cargo de un cabo. De todos esos jefes y soldados se señala retribución específica, incrementándose cuando el servicio de armas se prestaba a caballo y personalmente por los residentes[50].

Por último, pero muy importante, las relaciones entre ambas comunidades, de indios y de españoles, se regirían por los principios de *non introito* de los segundos, en temas específicos de los primeros y de práctica de comercio honesto y libre entre todos, respetando los patrimonios indígenas constituidos[51].

IV. VALORACIÓN ÉTICO-SOCIAL

Sobre el cañamazo general así trazado, la posterior legislación colonial monográfica, iniciada y principalmente desenvuelta por el Virrey Francisco de Toledo en sus *Ordenanzas* que arriba se han citado[52] y completada por sus sucesores, fue desarrollando la vida jurídica posterior del Perú hispano. Quizá las mayores virtudes del sistema entonces construido fueron dos. En primer término, la posibilidad, ampliamente presente y duradera, de combinar la preservación de la identidad de los pueblos, con la mestización entre ellos[53], lo cual señala por si mismo la falsedad de la teoría del etnocidio[54] entendida como guía directriz de toda legislación y práctica colonial española. A eso hay que añadir la homogeneización ("policía") de tradiciones culturales muy distintas en un marco de civilización común al viejo y el nuevo mundo, armonía que, en líneas generales no fue especialmente traumática, gracias sobre todo a las sincretizaciones de carácter religioso, nacidas muy principalmente de la espontaneidad en los comportamientos populares colectivos. Adicionalmente hay que señalar que ese efecto estuvo facilitado por la utilización que las autoridades españolas hicieron en sus prácticas de gobierno de mecanismos jurídico-políticos creados y aplicados por el Tahuantinsuyu. Hablo de que se trató de una continuidad, pero no quiero decir que solo por eso fuese una actuación dotada de justicia. Tuvo simplemente eficacia política.

---

[50] Puntos 7 y 16.

[51] Punto 23.

[52] *Cfr*., epígrafe I de este escrito.

[53] *Cfr*., los diversos estudios (Claudio ESTEVA FABREGAT, Pedro A. VIVES AZANCOT, Mario HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA y María Concepción GARCÍA SÁIZ), y el material iconográfico incluidos en el vol., colectivo, coordinado por Pedro VIVES AZANCOT: *Mestizaje americano*, Museo de América-Instituto de cooperación iberoamericana, Madrid 1985. Un aspecto muy interesante de esa peculiaridad acaba de ser puesto de relieve por Remedios MORÁN MARTÍN, *Nupcias de diversa sangre*, en "Revista Mátria Digital" Santarem, Portugal), n.º 12 (octubre, 2014): cfr., el enlace http://matriadigital.cm-santarem.pt/.

[54] ALCINA FRANCH, J., (compilador y autor con otros quince investigadores, entre ellos el peruano Juan Martín OSSIO ACUÑA), *Indianismo e indigenismo en America*, Alianza Editorial, Madrid 1990.

Es cierto que se me puede indicar la necesidad de no olvidar otra realidad diferente de las palabras de la ley. Inmediatamente se perciben dos muy graves. La subsistencia de elementos lesivos de suyo para la buena fe inspiradora del sistema, como lo fueron evidentemente las barbaries propias de los hechos bélicos. La concepción y práctica un sistema represivo, llamado impropiamente "Derecho penal", al que se atribuía poseer fuerza de ejemplarización social.

Pero ambas actitudes se dieron entonces en todos los países del mundo, fuesen españoles o no y desde luego todavía siguen dándose en diversa medida en muchas partes, sin que por eso se pueda negar la validez programática de textos que encierran pasos decisivos en el progreso de las naciones, como ocurre hoy con las diferentes *Declaraciones* de las Naciones Unidas a favor de los derechos fundamentales de las personas y las sociedades. Tomar alguno de aquellos yerros éticos como representativo de la fisonomía esencial del Derecho indiano, no pasa de ser un ejercicio putativo, pero de mala voluntad, carente de sentido científico.

Por otro lado, la aplicación de todo sistema jurídico depende de la voluntad social de su acatamiento real e incluso, respetando formalmente la ley, se pueden dar pasos decisivos para burlar su espíritu. Ese fenómeno no dejó de producirse en el espacio peruano, como en el resto de las Indias españolas. Se puede afirmar su presencia fundándose en testimonios empíricos de hechos concretos y rutinas descaradas, como los recogidos en textos históricos generales. Pensemos en uno de los ejemplos más relevantes y conocidos, como es la obra de Guamán Poma de Ayala[55], que nos presenta la percepción estremecedora aunque sea unilateral, de un testigo de los comportamientos sociales que engendraban a la par víctimas inocentes y lucros de políticos corruptos.

Lo cierto es que ninguna de las comunidades implicadas en el sistema mostró especial interés en aceptar en serio la buena fe que lo inspiraba, y los espacios aprovechables para los intereses particulares que contenía, fueron dilatados hasta donde se pudo, incluso desfigurando el espíritu de leyes y sentencias. Se construyó así un entrelazado de celdillas y células sociales donde encontró fácil atmósfera la corrupción en sus diversas formas. En ese contexto la comunidad española gozó de una evidente preeminencia. De ahí derivaría en buena medida la perduración después de la independencia, de relaciones sociales perversas,

[55] GUAMAN POMA DE AYALA, F. [Waman Puma], *El primer nueva crónica y buen gobierno,* ed. crítica de John V. MURRA y Rolena ADORNO, tradiciones y análisis textual del quechua por Jorge L. URIOSTE, Siglo XXI editores, México, Madrid, Buenos Aires, Bogotá 1980, 3 vols.

como el "gamonalismo"[56], basado en las viejas ideas estamentales que atribuyen solidez jurídica a la escisión social entre acomodados y menesterosos. Aunque esos vínculos pudieran paliar a veces situaciones de desamparo con alcance personal y familiar, fueron un grave lastre respecto de la totalidad de la sociedad, entendida como empresa de futuro.

El conflicto entre el espíritu del sistema y su puesta en práctica, no dejó de ser percibido por las autoridades, que generaron una constante lluvia de disposiciones orientadas a corregir exorbitancias concretas, como lo prueba la abrumadora serie de textos recogidos por Manuel Josef de Ayala. Sin embargo, la eficacia de esas medidas aseptizantes sufría al tener que reiniciarse una y otra vez en el contexto de unas relaciones sociales nada propicias a desterrar los usos que les venían siendo provechosas y el ardor normativista corrector estuvo contrapesado, más o menos según las ocasiones, por una tendencia tenaz a la inobservancia. Todo es, sin embargo, cuestión de matices para cada sitio y cada ocasión y disparatado sería deducir de esos lances de tira y afloja, el pseudo dogma, tantas veces esgrimido, de la inobservancia generalizada de las leyes de Indias. Aparte de que en todo caso, siempre es un avance fundamental para vida jurídica la formulación e inserción en los preceptos jurídicos de dogmas como los que inspiraron tales leyes.

En todo caso, un resultado final muy perdurable del sistema instaurado en el Perú a partir del texto fundacional que acabo de comentar, fue incrementar el complejo mosaico de tierras, gentes, situaciones y valores existente en el Virreinato, dotándole de una sensibilidad político-social muy compleja, cuajada de diversos vectores mentales y vitales, no demasiado coherentes entre sí, interiorizados a veces en planos cuasi-animistas. En fin de cuentas, se trata de un tejido de mentalidades enfrentadas y de difícil acceso, necesitado siempre de una delicadeza de trato sumamente peculiar para apenas llegar a ser entendido y valorado.

Esa cualidad, que se agravaría luego de la independencia, con la inserción de nuevas piezas sociales (por ejemplo, los grupos evangélicos cuya agresividad en ciertos lugares chocaría con figuras tan ejemplares como la del obispo Luis Bambarén Gastelumendi) será en buena medida el motivo principal del fracaso de opciones políticas demasiado simplificadoras, como la rudamente inhumana que se personifica en Margaret Thatcher y sus asesores (Alan Walters, etc.) cuyo rechazo se mostró con las elecciones de 1990 que dieron la Presidencia

[56] PÉREZ-PRENDES, J.M., "Clientela y Municipio", en *Revista de Sociología* (Universidad Nacional Mayor de Sam Marcos) 8/9 (1994); trabajo muy relacionado con los estudios de Julio MEJÍA NAVARRETE, sobre el municipio peruano.

de la República a un hasta entonces desconocido ingeniero agrónomo Alberto Fujimori, frente al internacionalmente exitoso escritor Mario Vargas Llosa[57]. Tal incompatibilidad socio-mental facilitó grandemente la solapada, pero firme, actitud de los apristas socavando las posibilidades electorales de éste último.

V. PERCEPCIÓN HISTÓRICO-JURÍDICA

La Historia del Derecho debe acostumbrarse a incluir entre sus horizontes, el papel que juegan sus narradores en la construcción del mismo fenómeno que investigan, concretamente la función de la Historia en la concepción y manifestación misma de lo jurídico, hasta el momento que alcanza la vida de quien escribe esa Historia. En el caso peruano, la jerarquía intelectual de Jorge Basadre Grohmann (Tacna, 1903-Lima, 1980), en cuanto historiador del Derecho, le permitió dar ese paso con mucha naturalidad. Tanta, que posiblemente no ha sido percibido ni siquiera por sus propios colegas compatriotas y desde luego menos aún por los de otras latitudes.

En efecto, Basadre Grohmann es hoy muy reconocido, pero principalmente por su gigantesca obra *Historia de la República del Perú*, que ha crecido y se ha reeditado desde 1939 hasta 2005. Hasta autores, ajenos a la investigación histórica y no demasiado vinculados realmente a las ideas socio-políticas de Basadre, señalan sin dudarlo su elevada categoría intelectual y personal[58]. Sin embargo Historias de la República peruana pueden escribirse muchas. Lo que distinguió a la de Basadre y se dice menos, fue contar con un motor de arranque esencial que guiase el camino y la realización de esa obra. Concretamente, pudo construirla como lo hizo por disponer de la condición primaria de iurishistoriador, testimoniada antes en su *Historia del Derecho peruano* (1937). No por razón distinta, se diferencia de cualquier otra posible Historia del Imperio romano, la que redactó en 1935 el profesor milanés Giovanni Pacchioni[59].

La obra escrita de Basadre en su conjunto, nos demuestra que concibió la historia jurídica como el vehículo más apropiado para entender la esencia del Derecho en sí misma y no como un complemento erudito que adorne las

[57] Puede documentarse claramente el "tatcherismo" ardientemente declarado de Vargas Llosa, en su libro *Desafío a la libertad*, Alfaguara, Santillana Prisa, Madrid 2011, pp. 15 y ss., y en diversos pasajes de su obra citada *sup*., en la nota 13 de este escrito

[58] Es el caso de Mario VARGAS LLOSA en la página 580 de su obra ya citada aquí, sup., nota 13, aunque en otro lugar de la misma (pág., 351) no deja de informar que Porras Barrenechea tenía la obra de Basadre "anotada de principio a fin y sobre la que había estampado un juicio entre respetuoso y severo, con letra microscópica, al final del último tomo".

[59] PACCHIONI, G.,*Breve storia dell'Impero romano narrata da un giurista*, Padua (Cedam) 1935.

disquisiciones dogmático-prácticas acerca del que rige en un determinado momento del tiempo. No tuvo en su patria precedente. Román Alzamora Mayo (1847-1873) el historiador jurídico peruano anterior a él, nunca se planteó las cosas con orientación parecida, se quedó más bien en el inventario de las herramientas científicas [60].

Un conjunto de factores psicológicos muy incidentes en éste (su infancia en la zona de Tacna, ocupada por Chile) y de pleno raciocinio en su formación intelectual (su origen parcialmente alemán y su familiaridad con la ciencia histórico-jurídica de ese mundo) le llevaron a entender que el Derecho solo tiene sentido cuando permite transitar a quien lo estudia desde su conocimiento intelectual en las escuelas de Leyes, a la práctica política de las esperanzas sociales. Cuando concede una visión clara para descubrir la armonía, quizá oculta, pero deducible desde la interioridad del abigarramiento y en su caso operar sobre ella.

Nada de extraño tiene pues que pretendiese hacer viajar la conciencia de sus compatriotas desde el Perú como problema, hasta el Perú como posibilidad, como él mismo escribió en 1931, ocho años antes de editar su *Historia de Derecho*. Lo mismo podría decirse de cualesquiera otros países, pero él se anticipó a decirlo, al reflexionar sobre como hallar un modo de sintetizar la evolución histórica de su patria.

El hilo conductor de ese caminar le vino dado inicialmente por la idea de *Volkgeist* acuñada por Federico Carlos de Savigny. Era muy difícil su aplicación directa al Perú, a causa del mosaico diferenciador que acabo de recordar líneas arriba. En una primera decisión Basadre apeló a suponer la existencia de un "Derecho incaico" que habría sido el agente inicialmente homogeneizador del universo socio-político y cultural peruano y luego quedaría quedado absorbido, pero subyacente, en el periodo español. Para su reconstrucción usó fuentes e informaciones pre-críticas, como son las observaciones de los cronistas de los siglos XVI y XVII.

Apareció así una malformación grave en la criatura concebida. Cayó el joven Basadre en el mismo error que profanó a la Escuela Histórica del Derecho. La falta de una visión historicista plural y madura, derivó en un etnocentrismo nacionalista, que presentaba al "Derecho incaico" en términos similares a como se usó la categoría Derecho germánico en Alemania de

[60] Lejano es ya el juicio que en ese sentido apliqué a su obra en: ZAMARRIEGO CRESPO, T. (dir.), *Enciclopedia de orientación bibliográfica*, Juan Flors, Barcelona 1965, vol. III, p. 127. (referencia 3011).

1933 a 1945. Sin embargo, no se puede negar que Basadre modificó en parte, aunque no pronto, esa visión[61]. Téngase en cuenta para su descargo el foso de incomunicaciones intelectuales que creó la segunda guerra mundial, aislándole apenas publicada su obra histórico-jurídica de conjunto. Cuando rectificó pesaba en él sin duda el influjo de la investigación histórica del grupo francés de los *Annales*.

A eso hay que añadir que los estudios peruanísticos de numerosos y diferenciados historiadores y antropólogos que seguían en buena parte esa línea metodológica francesa[62] no se consolidarían hasta después de 1960. Todos ellos contribuyeron, desde esa década, a considerar diversas fuentes, que no habían sido exploradas antes para reconstruir la vida jurídica del Tahuantinsuyu.

Con ello, al final de la vida intelectual de Jorge Basadre, se le planteaba casi el mismo problema con el que tuvo que enfrentarse al iniciarla. La necesidad de escribir una nueva Historia del Derecho peruano. Su lucidez científica le llevo a entender que debía reescribirse desde la más inesperada hipótesis, la inexistencia de lo que se venía llamando "Derecho inca". Así lo acometieron los más significativos iurishistoriadores peruanos posteriores[63].

Naturalmente no es de tema de estas páginas entrar en el análisis de los esfuerzos de esos insignes peruanistas, pero debo añadir a sus ideas que el marco de pluralidades integradas establecido originariamente por la *Real Cédula* de 1568 que aquí he examinado, sí parece ofrecer el instrumento vertebrador que con razón, buscaba Basadre como elemento necesario para aproximarse a entender la complejidad peruana.

Y esa es la razón fundamental que me lleva a considerarlo como la semilla del Derecho de ese país. Desde luego su valoración y propuesta con tal significado no

---

[61] BASADRE GROHMANN, J., *Los fundamentos de la historia del derecho*, 2ª ed., Editorial Universitaria, Lima 1967, p. 208. La misma actitud revisionista de sus ideas iniciales aparece en la 4ª ed. de su obra programática, *Perú: problema y posibilidad,* Consorcio Técnico de Editores S.A.-Cotecsa, Lima 1984, pp. 265 y ss.

[62] Me limitaré a recordar los nombres principales, como son; Giorgio Alberti; Marco Curatola Petrocchi, Luis Guzmán Palomino; Enrique Mayer; Luis Millones; John Víctor Murra; Juan Martín Ossio Acuña; Franklin Pease y García-Yrigoyen; María Rostworowski Tovar; Mariusz Ziólkowski; Natham Wachtel; Reiner Tom Zuidema, y otros que no puedo mencionar aquí.

[63] Solo citaré una selección, como en el caso anterior; me refiero a Juan Vicente Ugarte del Pino (Lima, 1923); José Armando Tamayo Herrera (Cuzco, 1936); Francisco José Del Solar Rojas (Lima, 1945); Carlos Augusto Ramos Núñez (Arequipa, 19609), etc. De este último ya he hecho mención aquí, *cfr*., *sup*., nota de este escrito. De Tamayo Herrera, *cfr*., su *Breve historia de un historiador. Un ensayo de ego historia*, Centro de Estudios: País y Región-Cepar, Lima 1989, p. 190.

podía formar parte de las preocupaciones, métodos e informaciones que manejaron los estudiosos revisionistas y demoledores del mito del "Derecho incaico". Dañada esa idea, nada se propuso que pudiera reemplazarla, pensando que no era necesario.

Yo no me apoyo desde luego al hacerlo, en la elemental opción de sustituir un factor por otro. Es un puro vulgarismo jurídico creer que, pues algo se elimina o disminuye, algo debe ser colocado en su lugar. Eso sería introducir por introducir. Simplemente creo que prescindir del Derecho indiano y más específicamente del virreinal (no propiamente "criollo" como al comienzo rechacé) en cuanto elemento central e inspirador histórico básico del Derecho peruano, es simplemente mutilar la realidad.

Sea como fuere, debo concluir señalando que en las dos ocasiones vitales en que tuvo que hacerlo, Jorge Basadre logró el difícil acierto de mantener firmes algunas convicciones científicas básicas. Una es, que la Historia jurídica es el instrumento más adecuado, si es que no el único (esa es mi opinión) para descubrir y entender el sentido evolutivo de una sociedad. Otra, que en la búsqueda de esa clave, el investigador debe estar muy atento para distinguir, a veces contra viento y marea (incluso contra sus propios colegas) entre la *ratio animis* que preside las naciones y los desvíos de su espíritu con los usos cómodos e interesados que se pueden hacer de ella, especialmente invocando su nombre. Por fin, que la Historia del Derecho no alcanza pleno sentido cuando solo se limita a describir, aunque se use de la máxima acribia, las peculiaridades de esos rincones del universo que son los países y las culturas. Solo sume su función propia si ayuda a mostrar el sentido vital que marcó futuro a las antigüedades jurídicas.

Es por reconocerle esa mentalidad, por lo que he señalado líneas arriba que Basadre es mucho más que un ilustre historiador del Derecho peruano y no debe ser, como habitualmente se hace, iluminarlo solo con las luces del nacionalismo autocomplaciente, aunque sea del más ingenuo carácter. Se trata de un pensador del Derecho que pertenece a toda la Humanidad.

Notas sobre la administración virreinal peruana del siglo seicentista

Dr. Rafael JAEGER REQUEJO
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
(Lima - Perú)

Abordar una temática como la de la administración en la segunda mitad del siglo XVI en el Perú es tarea asaz atrevida aun para los trajinados investigadores, mucho más para nosotros habida cuenta que estamos frente a una etapa de tránsito en la que se colocan las bases para el posterior asentamiento del transplante de la estructura del Estado, por lo que alejados de cualquier pretensión estas parvas líneas van enderezadas a presentar solamente algunas pinceladas que permitan ubicar algunas líneas directrices que informaron el quehacer administrativo del virreinato peruano en esa etapa.

Es una verdad de perogrullo el que la Corona inmediatamente después del Descubrimiento de América enfrentó un abanico de problemas que importaba tener que solucionar todas y cada una de las situaciones inéditas que con fuerza arrolladora se desencadenaron casi cotidianamente; por ello y con el fin de agenciarse de recursos para sortear esa nueva realidad debió no solamente atalayar su pasado como colonia romana, reino visigodo, califato árabe, minúsculo reino abanderado de la reconquista, sino que además tuvo que evaluar la experiencia institucional de los reinos vecinos a fin de escoger los mejores renuevos que a manera de esquejes debían trasplantarse a las Indias.

En un inicio se empezó por conferir una amplia variedad de capitulaciones destinadas a encauzar la futura vida de los colonos en un mundo por entonces desconocido; en estos instrumentos es agible vislumbrar el origen, entre otros, de la organización territorial de Las Indias, los oficios y la vida local de la América española. A esta etapa corresponde la preocupación tuitiva por el aborigen americano, cuidado que aflora desde los albores de la empresa descubridora y de la que tenemos probanza irrecusable con el testamento de Isabel la Católica en una de cuyas cláusulas se declara al nativo americano como "vasallo de Castilla";

El Perú en la época de Felipe II,
San Lorenzo del Escorial 2014, pp. 31-52. ISBN: 978-84-15659-21-1

es este un hito importante en lo que se ha llamado la historia de la lucha por la justicia en América y, por cierto, constituye un claro preludio en ese sendero, pletórico en encendidas polémicas y angustiosas dudas de conciencia, que cortejan el recorrido del reconocimiento del nativo de las Indias como ser humano y cuyo cenit teórico podemos ubicarlo en las Reelecciones Teológicas dictadas desde la cátedra salmantina de Prima de Teología por el célebre Francisco de Vitoria.

Por lo que toca a la primigenia armazón estatal que la Corona traslada a Indias cabe reparar en aquellos cargos que contenidos en la Capitulación de Santa Fe empezaron su andadura en las nuevas tierras, entre estos y sólo a guisa de simple mención citamos los de Virrey, Almirante, Adelantado y Gobernador, los que conferidos al Descubridor no pudo gozarlos sino de modo muy efímero; pese a ello, las referidas designaciones las vemos iterarse con posteridad como en el caso peruano donde a Pizarro, en base a la capitulación celebrada con la Corona, se le concedió una Gobernación y por ende reunía en su persona las funciones política, judicial y la de control hacendario.

Dentro de los documentos editados con los que nos socorremos a fin de atisbar las circunstancias que moldearon el perfil de la administración seicentista están, en primer término, las instrucciones entregadas a los nuevos gobernantes que se hacían a la mar con destino a las Indias, las que se complementan con la correlativa memoria que debía entregar el mandatario saliente al entrante.

Siguiendo un orden cronológico tenemos las advertencias dirigidas a Vaca de Castro y reiteradas con el mismo texto a Blasco Núñez Vela de las que fluyen aspectos tan importantes como el del cuidado por el buen trato a los indígenas; los repartimientos con sus problemas anejos: los excesos de los conquistadores al hacer los repartimientos; el despojo que sufrieron, incluso, miembros de la nobleza incaica[1] y la dubitación sobre lo excesivo de las tasas. Otro punto que merecía cuidado era el atinente al Patronato indiano, institución donde se abordan temas como los de la creación de las diócesis de Los Reyes y Quito, cuyas demarcaciones debe fijarlas el visorrey perulero, la indagación acerca de la conveniencia de crear otra diócesis, las pesquisas para saber el estado en el que se hallaba la evangelización en el Cuzco, averiguando, a su vez, respecto al desempeño del obispo y su clero; complementan lo anterior la

[1] Al respecto cabe anotar que algunos miembros de la nobleza cuzqueña elevaron sus clamores hasta el solio mayestático en busca de justicia frente a las demasías cometidas por Juan y Hernando Pizarro. Cf. Numeral 47 de la Instrucción al Licenciado Vaca de Castro, en HANKE, L., y RODRÍGUEZ, C. (colaborador), *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria. Perú*, Madrid 1978, p. 35. Biblioteca de Autores Españoles, vol. CCLXXX, t. I; en adelante, HANKE, "Los virreyes españoles…". Se debe tener en cuenta que la misma instrucción es la que se hace llegar al virrey Blasco Núñez Vela.

recomendaciones a efecto de fundar monasterios en los lugares más convenientes para el adoctrinamiento de los naturales, la de cuidar que se cumpla fielmente el destino de los diezmos y la exigencia de dar cuenta a los prelados acerca del comportamiento de los clérigos escandalosos para que aquellos tomen las medidas que correspondan[2].

Otro de los puntos de permanente interés para el monarca fue el de la hacienda real y para el caso peruano se traen a colación las capitulaciones celebradas con Almagro, Andagoya y Benalcázar, donde quedaron establecidos los porcentajes que tocaban al rey, fuera del quinto, en el rescate de los caciques vencidos, los mismos que señala deben cumplirse estrictamente. Siempre en esta línea se insiste en la cautela con la que deben actuar los oficiales reales para conservar el patrimonio de la Corona[3]. En lo atinente a estos empleados no se es menos exigente ya que a lo largo de esta instrucción se denuncia la continua negligencia con la que llevan los fondos reales, actitud que había dado lugar a substracciones considerables en detrimento del monarca[4]. Complementando lo anterior se ha hincapié en el desempeño diligente de todos los tenientes de oficial real en la percepción der los derechos que al rey para que, una vez recaudados, los envíen a la ciudad de Lima y los de este último lugar los remitan a Tierra Firme para que los oficiales reales panameños los hicieran llegar a la península[5].

Si bien cierto que la segunda mitad del siglo XVI en el Perú no fue escenario de los enconados encuentros entre españoles no por eso fue una etapa apacible pues, por un lado, el descubrimiento de las minas de Potosí cuya leyenda

---

[2] La Corona durante la etapa de la gobernación había mantenido correspondencia por separado tanto con Pizarro como con el obispo Valverde, por eso se les indica tanto al Lic. Vaca de Castro, como a Blasco Núñez Vela que recoja todas las provisiones y correspondencia enviadas a los malogrados gobernantes y se le remiten las cartas últimas recibidas y enviadas a Pizarro pues de esa manera tendría un panorama completo de los proyectos regios.Cf. Numerales 8 y 9, "Instrucción…", en HANKE, o.c., p. 25.

[3] Esto es en cuanto a tesoros ocultos y fundición de las esmeraldas, situaciones en las que señala se le informó que han habido defraudaciones. De otro lado pone en tela de juicio las licencias concedidas para rescates puesto que, según versiones que se le han hecho llegar, las mismas han dado lugar para que entre españoles e indios se concierten, ora en la tiánguez del Cuzco, ora fuera de ella, con objetivos dudosos y resultados dañinos para ambas partes por lo que se encarga al virrey evaluar su utilidad. Cf. Numerales 15, 17, 37 y 48. "Instrucción…", en HANKE, o. c., pp. 28, 33 y 35.

[4] Punto que se confía averiguar; de igual modo debe indagarse si los referidos oficiales han cumplido con mantenerse al margen de tratos y contratos con personas deudoras de la Corona y con todos los capítulos de las instrucciones de su cargo puesto que de no ser así debía aplicárseles el castigo respectivo. Cf. Numerales 11, 15 y 19, "Instrucción…", en HANKE, o. c., pp. 26, 27 y 28-29.

[5] El rey vuelve a la carga y comisiona a su vice soberano que averigüe sobre algunas alhajas que Pizarro le había ofrecido enviar y que provenían de los repartos de Cajamarca y Cuzco. Cf. Numeral 21, en HANKE, o. c., p. 29.

atrajo a tanto aventurero, como la insumisa Vilcabamba que tuvo en alerta a ciudades como Cuzco y Lima alteraron la vida política y social del virreinato; a esto habría que añadir la no desdeñable importancia de algunas epidemias, como la del sarampión, la viruela y la gripe, causantes para muchos de la mortandad indígena. A lo anterior se sumaba el difícil control que no podían ejercer las autoridades respecto de los inmigrantes y esto último daba lugar para que los fallecidos sin testamento vinieran a constituir, en razón de sus bienes relictos, otra de las preocupaciones de la Corona la que por medio de instrucciones y providencias prescribe como debía procederse a fin de cobrar y poner a buen recaudo los referidos bienes y, en caso de no existir herederos, ordenaba su remisión a la Casa de Contratación de Sevilla[6].

Otro tema abordado en estas recomendaciones es el concerniente a los indígenas y a la tierra. Es en este documento donde se empieza pidiendo información sobre la utilidad de que algunos pueblos de indios, encomendados a españoles, fuesen tomados por la Corona para convertirlos en cabezas de poblaciones; en esta misma línea se ordena hacer pesquisas sobre lo siguiente: quiénes y con que título ocupan los predios de los antiguos señores de la tierra; sobre la posible existencia de algunos predios dedicados al sol, para que una vez establecida esta situación se los considere como bienes del rey y el que se haga indagatoria para fijar cuántos de los encomenderos no habían aún tomado estado a fin que lo hicieran dentro del plazo de cuatro años, bajo apercibimiento de perder el beneficio que gozaban[7]. Como parte del cuidado por ennoblecer la tierra, como se llamaba entonces a la prosperidad, se recomienda que los españoles en unión con los aborígenes empiecen a labrar las heredades velando porque a los naturales no se los mude de clima en razón que al hacerlo se ha causado gran mortandad[8]. En lo concerniente a la república de españoles se comisiona indagar sobre el número de

[6] Si nadie reclamaba, estos bienes pasaban a formar parte de la hacienda real. Cf. Numeral 22, en HANKE, o. c., p. 30.

[7] La medida fue tomada porque los encomenderos solteros solían amancebarse con las indias teniendo hijos naturales y ya no les importaba casarse. Cf. Numeral 29, en HANKE, o. c., p. 31.

[8] Siempre, dentro de esta temática, se ordena no obligar al indígena a trasladarse desde comarcas muy lejanas no sólo por lo fatigoso del periplo sino sobre todo por ser atentatorio contra su salud; se pone como ejemplo el caso de los repartimientos en el valle de Lima que sólo alcanzaron a los primeros que se avecinaron y los que llegaron después los recibieron en la sierra, desde donde obligaban a los indios a venir a Lima, en detrimento de su salud. El rey señala que el valle de Lima, donde los repartimientos son extensos y debían, nuevamente, ser repartidos para favorecer a los naturales. Se reitera la prohibición del traslado de los indígenas de un lugar a otro, salvo decisión libre de los mismos; se hace hincapié en proscribir la práctica de colocar cargas excesivas a los indios ya que no han ocasionado sino la muerte de los mismos y queda también vetado conminar a los indios libres a trabajar en las minas. Complementan las inquietudes anteriores las indicaciones dirigidas a que los yanaconas tengan acceso a la doctrina y misa semanal y a que los hijos de los caciques se instruyan en los pueblos cristianos de la cercanía. Cf. Numerales 29, 30, 31, 32, 36, 40 y 41, en HANKE, o. c., pp. 31, 32, 33 y 34.

regidurías que tienen y las que serían menester, así como de las personas en las que podrían recaer los cargos; asimismo, se indica que se convoque a los habitantes de cada ciudad o villa para el pregón de las ordenanzas las mismas que en copias debían quedar custodiadas en el arca del cabildo. Como parte del control que corría a cargo de la autoridad virreinal está la vigilancia de los jugadores a efecto que no contagien su vicio a los indígenas.

En lo relativo al fomento pecuario y a la alimentación está la exhortación a favor del cuidado del ganado ("ovejas") para que la dieta alimenticia no carezca de carne. Desde el ámbito de la identificación con la nueva tierra tenemos dos providencias, una por la que se ordena que empiecen a edificarse casas de piedra o tapial y la otra para que los encomenderos gasten la décima parte de lo que perciben en el cultivo de la tierra. En plano político y en favor de la pacificación se prescribe que se convoque a los caciques e indios principales para que vía intérprete se haga saber al pueblo que los españoles son gente de paz y en relación con lo anterior se invoca que toda conquista se haga con la debida justificación y precisando que en el caso que el Inca se acercara a los españoles en son de paz debía ser recibido del mismo modo. De otro lado se recomienda tener bien equipadas las naves que surcan la Mar del Sur para la comodidad y seguridad de los pasajeros.

Dos fueron las instrucciones que se dictaron al virrey Marqués de Cañete, una primera en caso que encontrara al país en paz y la segunda en caso que lo encontrara en guerra. Por la importancia para nuestro tema vamos a referirnos, en primer lugar, a la primera[9]. Este instrumento se inicia con aspectos relativos al gobierno espiritual por lo que como es usual, aparece el repetido mandato acerca del adoctrinamiento de los aborígenes[10].

En lo que atañe al gobierno temporal ocupa apartado especial lo relacionado con los nativos siendo del caso remarcar que es la primera vez que se menciona la visita de la tierra y se lo hace en calidad de panacea frente a las vejaciones y malos tratos sufridos por el indígena; a mayor abundamiento, se precisa que la

[9] Esta data el 10 de marzo de 1555. Cf. "Instrucción para el Marqués de Cañete para que usase de ella estando la tierra en paz", en HANKE, o.c., pp. 43 – 50.

[10] Sin mayores preámbulos pasa a un plano eminentemente práctico donde recomienda averiguar si la evangelización cuenta con la dotación de ministros suficiente y en caso de no ser así el hecho debía ponerse en conocimiento del prelado correspondiente, pues como pastor estaba en la obligación de remediar las deficiencias y buscar la solución; por su lado los dignatarios eclesiásticos, en razón de su misión, estaban constreñidos a evitar los desacuerdos para evitar el escándalo que se suscitaría entre los fieles. Tal como lo señalamos en la instrucción entregada al mandatario anterior la Corona que estaba en autos sobre el proceso evangelizador itera su apoyo a los religiosos de las órdenes con el fin de construir monasterios que fomenten el bien y la enseñanza de los naturales. Cf. HANKE, o. c., pp. 43-45.

misma debe llevarse a cabo sin gravar a los aborígenes con los costes que demande esa diligencia, por lo que se delega a los oidores efectuar la visita por turno y se señala que, durante la misma, debían tomar nota de puntos como el del adoctrinamiento y las tasas tributarias y sus excesos a fin de corregirlas fijándolas holgadamente para evitar alteraciones. En esta misma línea se vuelve a insistir sobre temas como el referido a la construcción de caminos y puentes por donde puedan transitar las acémilas y así no dar lugar para que los nativos sean usados para trasportar la carga ya que al obligarlos a hacerlo y por lo excesivo de la misma "muchos han fallecido"[11].

En cuanto a los servicios personales la Corona reconoce que la tiene prohibida pero que como la ejecución de ese precepto causó la rebelión de Hernández Girón hubo que suspenderla, por lo que era necesario ir con cuidado para no causar alteración y que lo más hacedero sería que los repartimientos que vaquen se los vuelva a conceder pero sin servicios personales; otra de las innovaciones es la referida a la introducción de los alcaldes de indios, institución destinada a extender la administración de justicia a lugares alejados[12]. El rey encarga se informe si es que es cierto que los caciques ejercen tiranía con los naturales[13]. Por lo que toca a la república de españoles se instituyan, a manera de ensayo, corregidores cuya remuneración debía egresar de los tributos vacos; estos funcionarios estaban obligados a hacer guardar los llamados "capítulos de corregidores", especialmente en lo que tocaba a los nominados pecados públicos, donde debían ser estrictísimos en la aplicación de los castigos.

En el orden económico se exhorta a continuar con las juntas de los jueves por las tardes en las que se estudian asuntos de la Real Hacienda[14] y respecto

[11] De igual modo se recuerda que en virtud de la Leyes Nuevas había quedado proscrito el traspaso de los pueblos de indios por medio de compraventa, donación o cualesquier otra clase de contrato; complementando lo anterior se ordena desterrar a los españoles vagabundos de los pueblos de indios pues lo único que les ocasionan son perjuicios por lo que bajo sanciones muy severas deben ir a vivir con lospeninsulares para que se los coloque con un maestro que les enseñe algún oficio para ganarse la vida y en caso de no aceptar esto debían ser extrañados. Cf. HANKE, o. c., pp. 45 – 46, 48 y 49.

[12] Tenían a su cargo conocer cosas menores (¿civiles?) ycastigar delitos pequeños y de sus fallos se apelaba al corregidor de indios; también podían tomar información contra los españoles que en su distrito delinquiesen y presos llevarlos al corregidor; esto se hizo con el fin de contener la prepotencia con la actuaban algunos españoles contra los nativos. Cf. HANKE, o. c., pp. 46-47.

[13] En cuanto a esta temática el rey insta para que se le informe si es cierta la tiranía que algunos caciques ejercen sobre los indios en materia de vasallaje y tributos, para que de ser cierta se haga justicia; de otro lado señala que algunos clamores de los referidos caciques han llegado a sus oídos en lo relativo a que al hacer los repartimientos se les han quitado indios que tenían asignados, por lo que de ser cierto deben serles restituidos. Cf. HANKE, o. c., pp. 47 – 48.

[14] Estas juntas las empezó el Pacificador La Gasca y dejó ordenado que las continuasen,corría a cargo del oidor decano presidirlas. Cf. HANKE, o. c., p. 48.

a los nombramientos en los diversos oficios se precisa que es atribución regia la de designar a quienes deban ocupar tanto las regidurías y escribanías de cualquier ciudad o villa peruanas, como los cargos perpetuos que fueren vacando; quedaban a potestad del virrey los corregimientos y las encomiendas que no fueran cubiertos por la Corona y aquellos que quedaren vacantes, si es que estaban reservados al rey, mientras no proveyera en definitiva. Se recomienda que la Secretaría del virreinato debía contar con un archivo de las provisiones y cédulas expedidas por la Corona y de otro lado debe existir un libro registro de las providencias y mandamientos emanados del visorrey, refrendado por el escribano respectivo, registro que también encarga para todo lo que se despachaba con título real y sello. Como temas relacionados con la administración de justicia, el rey encarga ocuparse de tres procesos judiciales[15].

Como colofón de este apartado debemos referirnos a una corta instrucción que se dictó para este mandatario, en caso que el virreinato estuviere en guerra, donde se le faculta para proveer interinamente algunos cargos; se le prohíbe el que pueda conceder gobernación para conquista; asimismo, queda facultado para encomendar indios vacos en personas beneméritas pero dando aviso a la Corona. De otro lado debe buscar pacificar el país y se le confiere la potestad para evaluar si concede o no perdón en determinados delitos. En caso de desobediencia y agotados los medios pacíficos se lo faculta para declarar la guerra.

Dentro del elenco de instrucciones la que sigue fue librada el 12 de junio de 1659 y tuvo como destinatario al Conde de Nieva; su contenido es corto y entre los asuntos de la administración secular podemos señalar las facultades que se le confieren tanto para perdonar delitos de rebelión[16], como también el de quedar autorizado para tomar de la hacienda real el dinero que fuere necesario para debelarla. Respecto de los súbditos desobedientes al rey y

[15] El primero de ellos se refiere a un concierto que por un monto determinado celebró La Gasca con el veedor García de Salcedo y con el contador Juan de Cáceres respecto de la hacienda que quedó del tesorero Riquelme, en ese pacto se los consideró exentos de culpa tanto a los supradichos celebrantes, como también, por otro monto, a los para entonces fenecidos Riquelme y el Factor Juan Suárez, todo el contrato quedó pendiente de aceptación por parte de la Corona dentro del plazo de tres años, por lo que el rey insta se averigüe sobre el estado del proceso para aceptar el concierto y concluirlo. De igual modo ordena se indague la razón por la que se paralizó el proceso incoado contra los encomenderos de Charcas que habiendo recibido su repartimiento con tasa moderada, con La Gasca; sin embargo, posteriores investigaciones demostraron que habían cobrado sumas excesivas y el asunto pedía ante la Audiencia de Lima. Un tercer juicio era el referido a aquel que se ventilaba contra los fiadores de Gonzalo Pizarro por los daños que causó durante la época de la usurpación de la gobernación y la corona señala estar dispuesta a concluir estos procesos componiéndolos por algún monto. Cf. HANKE, o. c., pp. 48-50.

[16] A condición que esta actitud favoreciera la pacificación. Cf. "Instrucción al Virrey Conde de Nieva", en HANKE, o. c., p. 58.

renuentes a acatar sus órdenes, la comunicación es categórica puesto que precisa que debía declarárseles la guerra. Otro de los encargos es el de poner en conocimiento de los prelados el comportamiento de los clérigos escandalosos y para viabilizar esta gestión se le adjuntan algunas cédulas para que las usara del modo mas conveniente. Otra de las recomendaciones estaba enderezada a que averiguara el estado en el que había quedado una comisión que se le encargó a Pedro Rodríguez de Portocarrero para tomar las cuentas a los oficiales reales y se le insta a concluirla[17].

Fue además portador de una cédula para el Marqués de Cañete, Gobernador en Chile, a fin que este retornara a España y otra para el licenciado Santillán, Oidor que ha sido de la Audiencia de Lima, sin que en la instrucción se señalara el contenido de esta última. Tuvo, asimismo, la comisión para empezar el juicio de residencia de su antecesor el Marqués de Cañete. Por delegación expresa se le concedió facultad para entregar repartimientos de los indios vacos o que vacaren durante su gobierno; al hacerlo debía tener presente a las personas que hubieran servido a la causa del rey o fueran beneméritas. Quedó también dentro de su competencia la obligación de reunirse con los comisarios, enviados desde la península, para estudiar el tema de la perpetuidad de las encomiendas[18]. De otro lado quedó facultado para hacer, bajo instrucción, poblaciones por tierra y descubrimientos por mar. Estuvo, también, dentro de los encargos regios el de eliminar el ceremonial que había entronizado el Marqués de Cañete y retornar al de don Antonio de Mendoza[19].

A la instrucción anterior se añade una fechada el 23 de julio de 1559 referida específicamente a la perpetuidad de las encomiendas, la misma que por ser tan detallada nos excusa de mayor comentario. Es esta una de las etapas en las que deben ahondar tanto la historiografía política peruana, como la española pues por los esfuerzos de los Reyes Católicos, se logra superar el feudalismo y plantar las bases para la futura unificación que se logra con Carlos I y poder así entrar en el concierto internacional con un nuevo perfil que es el del estado moderno. Sin embargo, ante el pedido de los encomenderos peruanos se envía una delegación para estudiar la conveniencia de conceder de manera perpetua la encomienda; es decir, la creación de feudos en ultramar.

---

[17] Abundando en pormenores cabe anotar que se señala la obligación de cumplir con una disposición del fenecido emperador que ordenaba que los oficiales reales dieran cuenta al inicio de cada año. Cf. HANKE, o. c., pp. 58-59

[18] Para el efecto debía abrirse un libro, tal como el de los acuerdos que existía en la audiencia y dejar sentadas allí las deliberaciones, trabajo que tenía la calidad de prioritario por lo que se encarece concluirlo cuanto antes. Cf. HANKE, o. c., pp. 60-61

[19] HANKE, o. c., p. 61.

Por ello resulta interesante detenernos a observar los aspectos que se abordan y es el primero de ellos el de las reglas en la sucesión de la encomienda y es allí donde se señala, teniéndose por hecho que estamos ante legítimo matrimonio, que toca al mayorazgo heredar la encomienda y, en su defecto, entra el segundogénito. Otro precepto importante es el referido a que agotada la vía masculina pueden suceder en la encomienda las mujeres y entre varias de ellas, la casada y si existieran varias que estuvieren casadas, la que tomó estado con el beneplácito de la autoridad real aunque no sea la primera; otro supuesto se da cuando las herederas son todas solteras por lo que se precisa que tomando estado con el permiso de la autoridad, sucederá la mayor y por renuncia de esta la que siguiere; asimismo en el caso en el que la siendo mayor tomó estado con la venia del rey a aquellas que permanecen solteras, pero si las que están por casar fuesen solteras desplazarán a la casada sujetándose a las reglas antes citadas, entendemos la de tomar estado con beneplácito del la autoridad real.

Dentro de esta misma disposición regia se anotan asuntos para estudiar como si en el caso que por falta de varón el feudo recayera en mujer y la misma tuviese hermanas solteras cuan posible sería que corriere a cargo de dotar con el fin que opten por el matrimonio, el convento o vivan recogidas. Otro aspecto a estudiar es que ante la falta de descendencia legítima para suceder en la encomienda se abra la posibilidad para que accedan los hijos o hijas naturales, a los que se les ofrece la legitimación por medio de rescripto real. También entre en los supuestos a analizar está el de la situación de que quienes encontrándose en el disfrute de una encomienda y que no tuviesen herederos pudiesen instituir un sucesor por medio de testamento, pero quedando esta designación sujeta a la aprobación regia. También debía verse si es que la viuda del encomendero podía percibir, en calidad de manutención, la cuarta parte de lo que produjese la encomienda. Encargo importante es el referido a no permitir la división de la encomienda, por ningún motivo y si esta prohibición debía ir anotada como condición dentro del título. Sobre el tema de las cargas de la encomienda el rey ordena se vea si al haber asumido el hijo varón primogénito la encomienda y al tener otros hermanos si podía exigírsele al poseer el repartimiento correr a cargo tanto de los alimentos de sus hermanos, como también de las dotes de sus hermanas (los dotes debían darse en razón de la calidad de las personas y a la cantidad de los frutos y rentas del feudo. Se anota la atingencia: “no teniendo por otra vía bienes ni hacienda con que sustentarse y remediarse”.

También se debía establecer si el que sucedía en la encomienda tenía tres años de plazo para tomar la investidura ya sea viajando a España u optando por hacerlo ante el virrey o la audiencia del lugar, en este último caso con la

condición de gestionar y obtener, dentro del plazo de cuatro años, la real confirmación, así como con la obligación de contribuir con la mitad de lo que rindiera la encomienda el primer año, aporte que debía hacerse dentro de los seis meses posteriores a la toma de la investidura y con deducción de las cargas que hubieran. Dentro de la instrucción existen, asimismo, un grupo de disposiciones como aquella en la que queda precisado el que la investidura pueda tomarse personalmente o por apoderado, la obligación de los encomenderos de acudir con armas ante el llamado del rey o de quién lo representara en casos de rebelión o guerra en el caso de ser varón y titular del repartimiento o en representación de su mujer si ella era la beneficiada. A mayor abundamiento, se señala que en los repartimientos en dinero si la agraciada era mujer debía aportar, frente a las situaciones antes descritas, con dinero.

En general quien tenía un repartimiento, frente a casos de alborotos, debía ayudar a la autoridad a fin de sofocarlos ya que en caso que no acudir perdían el beneficio. Los feudos no eran susceptibles de ser embargados por deudas del titular sino que fenecido éste pasaban al inmediato a suceder, salvo si el titular hubiese incurrido en pecados muy graves; también debía estudiarse si cabía juntar dos encomiendas vía matrimonio o de otra manera, siempre y cuando la renta no superara los 12,000 pesos añales y en todo caso el exceso revertía a la Corona; estas mercedes se deban sólo por una vida y los sucesores no tenían derecho para elegir uno de los repartimientos. No podrán entregarse a perpetuidad pueblos, ciudades y villas de españoles, puertos, los indios de calidad e importancia pues todos están puestos a nombre de la Corona, de manera tal que el patrimonio del rey sea lo suficiente como para poder sofocar alguna rebelión. También se andará con tiento al entregar los indios vacos pues los mismos sostienen las minas y deben trocarse cada cierto tiempo; tampoco se entregarán los indios que están puestos a nombre del rey. Se prohíbe que los feudatarios puedan salir de su encomienda sin licencia real o del visorey y, siempre y cuando, dejen a quien estuviese llamado a sucederles a fin que responda por las obligaciones[20].

Tanto para los americanistas dedicados al estudio de las instituciones peruanas del siglo XVI, como para los historiadores del Derecho que han abordado igual tema no ha podido pasar desapercibida la ciclópea figura del virrey don Francisco de Toledo, es por eso que la segunda parte del siglo XVI peruano puede bien clasificarse en pre toledana y post toledana. De la extensa instrucción, datada en Madrid el 28 de diciembre de 1568, se desprenden temas que ya se habían tocado en instrucciones a gobernantes anteriores y otros nuevos que los estudiosos presumen fueron abordados en las Juntas de 1568. A manera

[20] Cf. "Instrucción al Virrey Conde de Nieva sobre perpetuidad de las encomiendas", en HANKE, o.c., pp. 62-67.

de simple enunciación, tenemos los siguientes: el adoctrinamiento de los aborígenes[21]; se vuelve a señalar que como los religiosos habían demostrado tener mayores frutos en la evangelización, tanto a ellos como a los recién llegados de la Compañía de Jesús se les debía instar para que señalasen donde se podían edificar monasterios que sirvieran sobre todo para el adoctrinamiento de los indios, dejando siempre a salvo la jurisdicción del diocesano[22].

Dentro de esa línea de preocupaciones el monarca reitera su pedido, formulado en instrucciones anteriores, respecto que a los indios no se los obligue con cargas excesivas y hace constar que entrega una cédula anterior por la que había ordenado que se abrieran caminos y se edificaran puentes para que las acémilas transitaran libremente y los nativos dejaran de hacer ese trabajo[23]. Otro punto es el atinente a que no hubieran servicios personales de indios y recuerda una cédula que así lo ordenó[24]. Respecto al gobierno de los indios se precisa que entre ellos sería del caso instituir un alcalde para conocer cosas menores y tramitar y castigar delitos pequeños entre los aborígenes, siendo sus fallos susceptibles de apelación ante el corregidor; la competencia de este funcionario abarcaba incluso para que tomara información y prendiera a los españoles que delinquiesen en su territorio y conducirlos ante el corregidor[25].

Como se había hecho con sus antecesores se le encarga también porque cuide o cree un archivo de las cédulas y providencias que lleguen de España, así como que toda disposición o mandato del virrey quede registrado en un libro que, al respecto, debe abrirse; lo mismo recomienda hacer para lo que

[21] Del que se desprende la exigencia que existan ministros suficientes y la obligación de informar a los prelados sobre la carencia de doctrineros, sin perjuicio, de poner en conocimiento del rey las carencias aludidas, para esto último deberán adjuntarse el parecer del visorrey, así como el de la audiencia con la respectiva propuesta de solución; pero, lo anterior no relevaba a estos dos órganos informantes de buscar los medios que correspondan con el fin de conjurar el problema. encargando a los prelados desempeñen su labor como pastores evitando todo rozamiento entre ellos. Cf. "Instrucción al Virrey Francisco de Toledo", en HANKE, o. c., pp. 79-80.

[22] Respecto a los gastos para la edificación de esos cenobios se le entregaran al vice soberano las cédulas respectivas. Cf. HANKE, o. c., pp. 80-81.

[23] Cf. HANKE, o. c., p. 81

[24] Pero esto trajo como consecuencia la rebelión de Hernández Girón, pero se precisa "como la ejecución de esta cédula es cosa conveniente al servicio de Dios Nuestro Señor y al bien de aquellos naturales" se le encarece ir con tiento a fin de ir cumpliéndola prudentemente y por tanto cuando los repartimientos vacare y se vuelvan a proveer se lo hará sin servicio personal. Cf. HANKE, o. c., p. 82.

[25] Temas que se reiteran son el de la tiranía de los caciques para con los indios, el desmembramiento de indios que han sufrido los caciques, potestad para nombrar escribanos interinamente en los nuevos pueblos y el aquellos en que hubieren fallecido, prohibición de traspaso de pueblos de indios, tal como se prescribe en las Leyes Nuevas. Cf. HANKE, o. c., p. 82.

se despache con el sello real. Tal como a anteriores mandatarios se le dio potestad para perdonar delitos de rebelión y también para encomendar indios vacos o que fueren vacando durante su gobierno, mercedes que debían recaer en personas beneméritas y que hayan servido a la Corona, pero haciendo constar que tales beneficios se conferían en igualdad de condiciones con los que se habían conferido a los encomenderos anteriores a las Leyes Nuevas[26].

La Corona asediada de tantos pedigüeños y a fin de salir de compromisos vuelve los ojos a los repartimientos peruanos y después de señalar que son "grandes" indica que se busque la manera de establecer algunas pensiones y así satisfacer a los pretendientes[27]. Manteniendo la misma línea que en ocasiones anteriores había demostrado la autoridad real, vuelve a manifestar su enérgica actitud contra los amotinadores y rebeldes que por medios pacíficos no se sometían a obediencia por lo que debía declarárseles la guerra[28]. Con el fin de regular la vida social el Rey encarga, entre otros puntos, cumplir los capítulos de corregidores en cuanto al control de pecados públicos; que los vagabundos salgan de los pueblos de indios e incorporados con los españoles sean obligados a aprender un oficio para mantenerse y, de no hacerlo, debían ser desterrados; igual pena tenían los que carecían de licencia; también se encarece tener un estricto registro de pasajeros, el que debe mantenerse en base a las comunicaciones con las autoridades de Tierra Firme[29]. Que la tasación de los indios se haga antes de dar las encomiendas y con presencia del Fiscal y oficiales reales, a fin que el que lleva la encomienda supiese lo que se le daba y no hubiesen reclamos; que ningún oidor pudiera tener encomienda[30]. En materia hacendaria y como se había precisado anteriormente, se itera continuar con las juntas y el libro de hacienda que había iniciado el Pacificador La Gasca[31].

Asuntos nuevos son los de las cuentas de la hacienda, debiendo empezarse por las más antiguas hasta las más nuevas, cobrándose los alcances y hacer esta

[26] Se puede verificar que por un lado la Corona ordena que los repartimientos que se diesen fueran sin servicio personal. Sin embargo, cuando ordena que se premie a los beneméritos, confiere las encomiendas con las calidades anteriores a las Leyes Nuevas de 1542; es decir, con el servicio personal. Cf. HANKE, o. c., p. 84.

[27] Cf. HANKE, o. c., p. 85.

[28] Cf. HANKE, o. c., p. 85.

[29] Cf. HANKE, o. c., pp. 85-86.

[30] El Rey, tal como había hecho con gobernantes anteriores, vuelve a encomendar se vean los litigios: el de los repartimientos de Charcas por haber los encomenderos llevado tributo en exceso peso a que La Gasca les puso límite, el pleito contra los fiadores de Gonzalo Pizarro, buscar la composición cobrar de las personas que corresponda 22,250 pesos que en el año de 1538 Pedro Álvarez Olguín y otros tomaron de la hacienda real para una jornada contra Almagro. Cf. HANKE, o. c., pp. 87-88.

[31] Cf. HANKE, o. c., p. 88-89.

diligencia con el personal de empleados antiguos a fin de evitar nuevos nombramientos para evitar gastos; de igual modo se pone énfasis en que las mercedes conferidas no se abonaban de la hacienda sino de los tributos vacos y de no contarse con los montos se debía prorratear. Tocó a este gobernante ver los repartimientos que habían conferido el licenciado Castro y el Conde de Nieva y velar porque a los que tengan mercedes o salarios que no se los paguen sino los sirven efectivamente. Se le recomienda, asimismo, que cautele porque los sucesores de encomiendas se presenten dentro de seis meses a mostrar su derecho y título al Presidente de la audiencia respectiva para renovar el título y que confeccione un libro general de los repartimientos. Debía además quitar un salario de capitán de municiones y otro de su ayudante creados para limpiar la artillería y restablecer el cargo de Alguacil Mayor de la Audiencia. Como parte de sus obligaciones estaba la de estudiar si era necesario un cargo de tasador de procesos en la Audiencia y ver la manera como debìa pagársele.

Respecto de otros dignatarios se le encargó hacer la visita al licenciado Castro, cuidar que ningún alto funcionario de la Indias trate o contrate en su distrito, lo mismo que se sumaba el control para que no recibieran dádivas ni presentes; por tanto se recomienda al virrey no dar a sus a criados, allegados o parientes aprovechamientos, oficios, salarios o entretenimientos: en esta línea de estricto control debía cuidar que los miembros de su comitiva no tomasen estado sin licencia, así como que los yanaconas que viven en sus pueblos paguen de tributo lo que puedan. Dentro de otro ámbito debía ver si la autorización que tuvo el Conde de Nieva para otorgar perdón la extendió a casos no contemplados y averiguar si los escribanos, relatores y otros oficiales de la Real Audiencia de Lima llevaban excesivos derechos para lo que investigaría si existía un arancel y de ser así ordenar que se guarde y castigar a los infractores. También entraban en estos encargos el que los salarios de los presidentes, oidores y oficiales se pagaran en plata y no en oro y que lo que contrariamente a esto se hizo, como había generado intereses, era menester devolver a favor de la Corona. Se le daba comisión para que estudiara los excesos cometidos por el Conde de Nieva al efectuar los repartimientos, y si éstos arrojaran acreencias a favor de la Corona, procediera a percibirlas; tenía, además, la obligación de suprimir los cargos de administradores de indios con los salarios correlativos que, tanto el Marqués de Cañete, como el Conde de Nieva habían designado[32].

[32] Cobrar el salario librado a un muerto y revocar el acrecentamiento de salarios que hizo el gobernador de Chile; cobrar lo que el Conde y su hijo debieren a la hacienda real y a los bienes de difuntos; por su lado se ordena que el Fiscal cumpla con pedir al dicho conde lo que gastó y libró de nuestra real hacienda. Sin licencia y comisión real; ¿para que se quitase el oro, plata y joyas que hubieran en la tierra?, se entiende que sin licencia; que revocase lo que el Conde y comisarios hicieron al entregar indios y dar las minas de oro al diezmo el primer

En cuanto al gobierno espiritual se le encomendó: que enviara una relación de personas aptas para prelacías a fin de proponer su nombramiento[33]. Elogiándose la labor evangelizadora de los religiosos en estas tierras y que son las órdenes de Santo Domingo, San Francisco y La Merced, a las que se ha sumado, últimamente, el pase de los de la Compañía de Jesús se encarga que los monasterios que tuvieren en las ciudades principales deben ser "como seminarios o planteles de religiosos para distribuirlos…" por lo que en esos centros debía contarse con personas entendidas en las lenguas y costumbres de los aborígenes[34]. Se anota que como consecuencia de la edificación de conventos y en razón que los mismos se han levantado en los lugares más fértiles la consecuencia ha sido que se han dejado sin doctrina a muchas provincias.

En esta misma temática se menciona que los monasterios de las ciudades principales deban ser también casas de estudio, pero, como hasta ahora han vivido de limosna en lo venidero deben sostenerse por si mismos y para este fin se les debe asignar, por la autoridad civil, heredades y pastos, por lo que se encarga al virrey conversar con los superiores y provinciales respecto al tema. Que deben tenerse en cuenta las bulas y los breves papales que preceptúan en lo relativo a la prohibición total, para los religiosos, de contar con alguna propiedad[35].

---

año y el segundo al noveno hasta llegar al quinto; que pusiera en la Corona el repartimiento que había sido de Hernán Mexía, cobrando los frutos y de ello tomar información del Lic. Castro. Que el Marqués de Cañete impuso cargas a algunos repartimientos para sostener las compañías de lanzas y arcabuces, defraudando a los a quienes los tienen, debe tenerlos presente para mejorarlos; que mestizos ni mulatos lleven armas. Cf. HANKE, o. c., pp. 89-92.

[33] Se expone el problema que genera la distancia con Europa y específicamente con Roma respectos al despliegue de las atribuciones de las autoridades eclesiásticas en temas como los de las censuras y los procesos sobre matrimonio, los que no pueden, por el costo y tiempo, ir al viejo mundo, se sortean varias posibilidades, pero en todo caso se deja a la discreción del virrey tratar de resolverlos conversando con los prelados; se recomienda tanto la visita del obispo, como la celebración de los sínodos provinciales, lo mismo se hace respecto de los concilios provinciales y episcopales, los que se sugiere se celebren donde tienen asiento los virreyes y con la presencia de delegados del rey; que son necesarios tanto establecer los límites de las nacientes parroquias, como erigir otras nuevas para que la feligresía sea atendida, para esto no se necesita nueva autorización de roma, solo conversar con prelados y la dotación saldrá de los diezmos; por lo que toca a la provisión de los beneficios y curatos deben sujetarse a la presentación del rey, teniendo presente la orden que ya se practica en el Reino de Granada respecto a los referido beneficios, se refirma en que en virtud del patronazgo le corresponde el derecho de presentación en los beneficios; que los curas aparte del desempeño ministerial deben tener, como vicarios, jurisdicción eclesiástica. Cf. "Instrucción al Virrey Francisco de Toledo sobre doctrina y gobierno eclesiástico", en HANKE, o. c., p. 96.

[34] Cf. HANKE, o. c., pp. 100-102.

[35] Que los malos entendidos entre los prelados deben superarse sin causar escándalo y que entiendan las órdenes religiosas que si bien se les da todo el apoyo, esto no significa en modo alguno que quedan al margen de la sujeción del ordinario en cuanto obispo de la diócesis. Cf. HANKE, o. c., pp. 101-102.

Como es consabido la estela lascasiana fue vigorosa en el Perú; los hermanos de orden del Obispo de Chiapas fueron sus corresponsales mientras escribían sus obras, por ello, no es extraño que la Corona se preocupara, tal como lo había hecho en instrucciones anteriores, porque los sacerdotes escandalosos fueran controlados por sus superiores y en todo caso, extrañados de las Indias[36]. En los temas de naturales vuelve a emerger el de la doctrina por lo que debía conversarse con los prelados con el fin de buscar la forma de instruir a los indios fomentándose escuelas, seminarios y estudios donde puedan aprender[37].

Respecto de los templos el Rey señala que le han informado que hay algunos muy lujosos y que se han edificado con trabajo y vejación de los indios y después de edificados, los ocupantes suelen trasladarse a otros lugares para volver a levantar nuevas construcciones, por lo que encarga conversar con los prelados a fin de evitar estas demasías[38]. En cuanto a la tributación eclesiástica, la Corona estipula que los diezmos se lleven de la siguiente manera: que se cojan sin mezclarlos con otros tributos, que toda persona los de, que se cojan de los productos de la tierra y ganados, que se lleven décimas personales moderando la cantidad y aplicándola a los ministros que atendieren el culto, que el diezmo debe dividirse[39]. Dentro de la propia instrucción hay apartados, el primero de ellos empieza exhortando al virrey para visitar su territorio, para conocer la disposición y calidad de la tierra, sin que esto grave a los indios y sopesando su ausencia en la capital. Debe además el visitador ver la conveniencia de reducir a los indios que están desparramados a poblaciones pues de ello depende su adoctrinamiento, costumbres y policía, visita que debe contar con todo el apoyo necesario.

Tema importante es el del interés por elevar el nivel de instrucción de los naturales que viven en las reducciones como una manera de incentivarlas. Queda delimitada para la audiencia la administración de justicia[40]. Estas instrucciones para Toledo deben ser cotejadas con lo que puede ser considerada como su memoria gubernativa: empieza señalando que cuando arribó a Perú encontró que clérigos, frailes, obispos y prelados de las órdenes eran señores absolutos en lo espiritual y temporal[41], pues tenían el control del nombramiento de los curas

[36] Cf. HANKE, o. c., p. 104.

[37] Cf. HANKE, o. c., p. 105.

[38] Cf. HANKE, o. c., p. 106.

[39] Un tercio para prelado, iglesia catedral y beneficiados, otra para las iglesias, curas y beneficiados y la tercera para las fábricas. HANKE, o. c., pp. 106-107. A mayor abundamiento, se precisan sobre este aspecto otros puntos como: que no se cobran de los negocios y se exhorta que las décimas personales para los ministros deben ser moderadas, "cobrando con templanza"; se acota que para todo esto no se necesita la autorización de Roma. Cf. Ibídem.

[40] HANKE, o. c., pp. 110-122.

[41] Y que el gasto de la Corona era grande al tener que transportarlos y ellos sólo venían a enriquecerse. Cf. "Memorial que don Francisco de Toledo dio al Rey Nuestro Señor del

para las doctrinas, así como su remoción, sin que virrey o gobernante los pudiese controlar porque el sínodo se los pagaba el encomendero en plata y la comida y el camarico cobraban de los caciques[42]. El gobernante precisa que lo primero que hizo fue sacar del poder de obispos y prelados la presentación y nombramiento de clérigos y curas para doctrinas, restituyendo el Real Patronato. Señala también que determinó que el adoctrinado pagase en plata y que eso le daba derecho a ser catequizado y enseñado; con respecto a la doctrina que se le impartía indica que era muy débil porque los indígenas estaban desparramados en 50 o cien leguas en grupos de diez o escondidos en quebradas y riscos, así como porque los doctrineros no conocían la lengua de los nativos[43]. El memorialista sugiere que tampoco se debe permitir que los indios se bauticen en masa, sin que previamente estén adoctrinados pues retornan a sus idolatrías. Con su visión de gobernante precisa que como son los caciques los que más ascendiente tienen sobre los indios debe empezarse la obra por ellos e indica que para este fin había creado dos colegios de caciques uno en Cuzco y otro en Lima[44]. En cuanto al gobierno espiritual recuerda que cuando se trató de crear nuevos obispados, los obispos señalaron que estaban pobres y que se les iban a mermar su estipendio, cuando de lo que se trataba era de que la grey estuviese mejor atendida[45].

Por lo que toca a la administración de justicia anota que la misma la encontró "poco temida y respetada por falta de ejecución", pero que, gracias a los cambios que se hicieron ahora todos la respetan y que el nervio está en los ejecutores, concluyendo "porque viendo los de la tierra blandura volverán el agua a su corriente"[46]. Da cuenta que el reino lo encontró con poca paz y mucha inquietud[47],

estado en que dejó las cosas del Perú después de haber sido virrey y capitán general por trece años que comenzaron en 1569", en HANKE, o. c., p. 129.

[42] Que esto se hacía con mucha vejación de los nativos. Agrega que esos sacerdotes tenían cárceles, alguaciles y cepos donde prendían y castigaban cuando se les antojaba; asimismo contaban con la alianza de los caciques. Por esto el virrey quitó todo este aparato y ordenó que los indígenas no pagaran ni camarico, comida, yerba, ni leña para el doctrinero y que su paga se ciñera a lo que aportaban, sin ningún otro gasto. Cf. Ibídem.

[43] Lo primero, dice, se remedió con las reducciones y lo segundo con la orden que impartió que ningún clérigo que postulase a una doctrina fuese admitido sino conocía la lengua de los indios y que los que tenían el cargo tenían un plazo para aprenderla, bajo apercibimiento que sino la prendía se le descontaría un tanto de su salario, lo que dio lugar para que en la Universidad de Lima se crease una cátedra de lengua general y al catedrático se le nombró por examinador y los que no aprueban no pueden ser presentados y los presentados no se les da el salario y no como antes que venían sin saber la lengua, conseguían una doctrina, se hacían ricos y regresaban a España, por eso allí debe de ponerse coto a las licencias para venir a Indias. Cf. HANKE, o. c., pp. 129-130.

[44] Cf. HANKE, o. c., p. 131.

[45] Cf. HANKE, o. c., p. 130.

[46] Cf. HANKE, o. c., p. 132

[47] Se anota "desasosegada la ciudad de La Paz con el alzamiento de Gómez Tordoya y otro" a los que se mandó prender y castigar, en la provincia de Vilcabamba se había alzado Cusi Titu Yupanqui Inca y Túpac Amaru con susto de la comarcas vecinas por los robos que

como en La Paz, Vilcabamba, Tucumán, Santa Cruz, Charcas y el Reino de Chile; el virrey señala que con los castigos que aplicó en La Paz, Huamanga y Cuzco volvió la quietud.

El visorrey, con su experiencia política, al tratar el tema relativo a las nuevas poblaciones le expone al monarca la conveniencia de mantener aquellas que se fundan casi unidas porque siendo de frontera tienen una naturaleza defensiva, como la de Santa Cruz de la Sierra[48]. Informa en punto a que en la capital se instalaron los locales de las Cajas Reales y el de la Casa para municiones y artillería, esta última a cargo de un factor[49]. El memorialista anota que uno de los aspectos que más se le encomendó fue el de la doctrina de los indios y que para ello le fue menester "entender su modo de vivir y gobierno y sus costumbres, tratos y comercio y conocer sus inclinaciones y naturaleza, y lo mismo de los españoles"[50]. Que lo anterior le hizo ver la necesidad de la visita por lo que, previa consulta, a una junta convocada en Lima la realizó durante cinco años[51]. En ella se dio cuenta del gran desorden que había y para remediarlo empezó a dictar ordenanzas[52]. También se percató que el otorgamiento de tierras

cometían contra los viajeros que iban y venían entre Lima y Cuzco. Abundando en datos dice que esto último se calmó con el ajusticiamiento del Inca y dejando la provincia constituida en gobernación. Por lo que se refiere a Tucumán se precisa que se castigó a Don Diego de Mendoza y en cuanto a Santa Cruz de la Sierra se ajustició a don Jerónimo de Cabrera. La zozobra en Charcas era por las incursiones de los indios chiriguanes a los cuales se los mantuvo a raya e, incluso se fundaron otros pueblos a manera de entradas en ese territorio; con respecto a Chile logró revertirse la situación pues los araucanos habían llegado al extremo de sitiar las ciudades y gracias a un reforzamiento de las milicias logró controlárselos. Cf. HANKE, o. c., pp. 133-135.

[48] El memorialista señala que para poder armar el ejército, para las jornadas de Vilcabamba y los chiriguanes, debió recurrir a la obligación que tenían los encomenderos de acudir al llamado del rey o su representante, lo que le generó animadversión. Cf. Ibídem.

[49] También quedaban depositadas en esta casa arcabuces, rodelas, picas, salitre y pólvora. Cf. HANKE, o. c., p. 135.

[50] Abundado en datos precisa que existen variedad de relaciones y muchas analogías entre las provincias en el trato y lengua y trayendo a colación su viaje de Paita a Lima nos anota que fue allí donde entendió que no podía gobernar a indios y españoles sino "me enteraba de las verdades de los hechos de todas las cosas que había de proveer" y esto gravitó para que realizara la visita. Cf. HANKE, o. c., p. 135.

[51] Allí se dio cuenta que los indios no podían ser adoctrinados, ni vivir en policía porque estaban dispersos, también se dio cuenta que tanto los españoles, como los indios no buscaban el bien común y que los cabildos, pese a tener ordenanzas no las ejecutaban, sino sólo aquellas que les parecía, lo que podía verificarse en la fundación de las ciudades, donde no han dejado lugar para el ejido y la dehesa. Cf. HANKE, o. c., pp. 136-137.

[52] Con relación a sus ordenanzas señala que estipuló que las viesen anualmente, así como que fueran colocadas en lugares públicos. Sobre este tema anota que sus disposiciones pesaron a muchos particulares porque choco con sus negocios; sería interesante ahondar en este tema, pero el estado de la historiografía aún no lo permite, para poder atisbar algunos de los orígenes de la leyenda negra que ha acompañado a este mandatario. Cf. HANKE, o. c., p. 137.

se había realizado, en muchos casos, arbitrariamente por lo que mandó elaborar una data de los títulos de las tierras para ver si los que las transfirieron gozaban de poder para hacerlo[53]. El visitador deja constancia expresa que no distribuyó tierras porque se dio cuenta del perjuicio que sufrían los indios[54].

Respecto a las obras públicas en las ciudades hace constar su situación de abandono y pone como ejemplo los hospitales, nosocomios que a su llegada se encontraban muy pobres y poco dotados por lo que en su gestión sacó adelante a los de Huamanga, Cuzco, La Paz, Chuquisaca, Potosí, Arequipa y les añadió renta y edificios a los de Lima[55]. Da cuenta que a su arribo no existían cárceles, pero que deja presidios en Huamanga, Cuzco, La Paz y Lima, ciudades donde son necesarias y en Potosí y Chuquisaca "las que bastan"[56]. Finalmente, respecto de los migrantes españoles y con el fin que se asentaran en estas tierras prescribió que edificaran sus casas con mayor esmero[57]. Por lo que cupe a la república de indios se hace notar que los nativos vivían como en la etapa del incanato y ninguno de los gobernantes que lo habían precedido quiso abordar este difícil problema[58].

En razón de lo expuesto y estando la situación en ese estado la introducción de las reducciones, según el memorialista, fueron beneficiosas, sobre todo para que muchos de los nativos a los que se les debía su salario les fuera abonado lo adeudado y que ese monto en globo ascendió a la cantidad de millón y medio de pesos. El virrey visitador reitera su sugerencia en torno a que debía usarse el ascendiente que los caciques tenían sobre el pueblo a fin de encauzarlo hacía una vida en policía por lo que para tal fin, como antes nos referimos, había

[53] Según el mismo virrey señala esto se hizo con el fin que de resultar transferencias defectuosas los procuradores de los cabildos ejercitaran las acciones correspondientes y lograr así la reversión de los predios a favor de los ayuntamientos. Cf. HANKE, o. c., pp. 142-143.

[54] Cf. Ibídem.

[55] Se precisan estos términos respecto a los de Lima: "dando traza y orden en su administración y cuenta". Cf. HANKE, o. c., p. 137.

[56] Cf. HANKE, o. c., p. 138.

[57] Cf. Ibídem.

[58] Precisa que vivían en los lugares más ásperos y arriscados, lejos de toda comunicación y a su entera libertad en borracheras y bailes que iban en perjuicio de su salud; agregando que morían como bestias y se enterraban en los campos y que su círculo era beber, comer y dormir, sin trabajar aun lo de ellos; concluye indicando que si trabajan sólo lo hacen por la comida y para pagar la tasa. Cf. HANKE, o. c., p. 138. Sobre este punto agrega que las reducciones se ubicaron en un lugar escogido, con buen clima, contingente de tributarios, doctrinero, se hicieron nuevas y moderadas tasas; se prohibió: el trabajo gratuito y el que diesen camarico y comida al sacerdote. Siguiendo esta misma línea se deja asentado que estos pueblos cuentan con cárceles, casa de cabildo, hospital, pues se anota que los naturales "para aprender a ser cristianos tienen necesidad, primero, de ser hombres y que se les introduzca el gobierno y el modo de vivir político", por eso, concluye el virrey diciendo: "ordené que fueran ellos mismos los que decidiesen platicando y eligiesen a sus alcaldes y alguaciles". Cf. HANKE, o. c., p. 139.

creado dos centros de instrucción[59]. Toledo nos informa que por la idiosincrasia pleitista que tienen los nativos, éstos pueden llegar al extremo de perder la vida y la hacienda y que esta situación lo obligó a ponerles corregidores[60]. Señala que una de las cosas en que ha necesitado ir con tiento es la de los servicios personales de los indios pues por un lado los nativos son enemigos del trabajo y de otro lado la codicia de los españoles es tanta que buscan hacerlos trabajar todo el día sin pagarles[61].

Siempre sobre este asunto del trabajo indígena, señala que en la visita se percató que la mayoría de las tierras estaban repartidas a los españoles y que los indígenas estaban desposeídos, por lo que conociendo la identificación de éstos con las tierras empezó a revisar las provisiones por las cuales se habían entregado esas heredades y que encontró que en todos los instrumentos estaba anotada como cláusula el que no se entregaran si fuese en perjuicio de los nativos[62]. Complementando lo anterior invoca al monarca para que no permita que los españoles aumenten más sus predios rústicos en perjuicio de los indios pues, afirma, donde a los naturales se les han quitado las tierras éstos han ido muriendo y la Corona va quedando sin brazos que puedan sostener. En esta línea de pensamiento el visitador señala que tampoco debe permitirse que los españoles

[59] Sobre este aspecto el memorialista nos dice que estuvo bien cuando la Corona otorgó título a los caciques puesto que fue una manera de hacerlos depender del rey. Agrega que los caciques saben que para estos cargos son preferidos sus hijos mayores y dentro de estos, aquellos que sean más cristianos y virtuosos. Cf. HANKE, o. c., p. 139.

[60] La motivación para entronizar al corregidor de indios, según el vice gobernante, habría sido la de que ningún español, clérigo fraile, cacique les hiciese agravio. Ya tenían la justicia a la mano y no tenían por qué salir de su repartimiento, salvo cuando apelaban del fallo del corregidor a la audiencia. También se dispuso que en cada audiencia hubiera un procurador letrado que los defienda y que este funcionario, así como el corregidor y el sacerdote sean pagados de la gruesa de la tasa. Cf. HANKE, o. c., pp. 140-141.

[61] Se nos noticia que con el fin de encontrar el justo medio, es decir por un lado obligar a los nativos al trabajo, a fin de evitar la ociosidad y de otro lado moderar la carga de laboral y aumentar los salarios, como la seguridad del pago, señalar la persona que estaba a cargo de hacer la repartición (pues hasta ese momento, los corregidores, las audiencias, los alcaldes y hasta los oficiales reales se atribuían este derecho y los repartían para todo tipo de trabajo, creando un caos); con las disposiciones de Toledo quedó como atribución de virrey: esto no hubiera sido posible sin efectuar la visita y levantar el censo respectivo. Ahora quedan claramente establecidos los trabajos que tienen la calidad de voluntarios, el monto cierto del salario y la obligación de cancelar. Cf. HANKE, o. c., pp. 142-143.

[62] El memorialista informa que como los indios durante su visita venían a llorarle por tierras a fin de sembrar y con el fin de preservárselas ordenó que para lo sucesivo y cada vez que se convocara composición de tierras se llamara a los nativos al lugar donde se iban a componer las tierras y con un intérprete se le hiciera saber en su lengua quién pedía esa heredad y el corregidor del lugar quedaba, expresamente obligado a declarar que lo que se componía era sin perjuicio de los indios y de la reducción, bajo fe del escribano, fedatario que también debía declarar si había o no oposición de parte de los naturales y si la había elevarla al virrey. Cf. HANKE, o. c., p. 143.

dejen sus ciudades, donde por mandato legal están obligados a vivir y se asienten en los repartimientos "granjeando con el sudor de los indios abundancia de comidas para otros reinos"[63].

Por lo que toca a este tema del servicio personal en las minas, empieza precisando que en Potosí fue necesario establecer un orden para repartirlos por lo que tomó en cuenta la clase de servicio y de trabajo a realizar, el mejoramiento en el adoctrinamiento y los jornales[64]. El gobernante da cuenta en lo tocante a las minas de Huancavelica y precisa que la producción del azogue está arrendado porque no resultaba rentable[65]; por lo que cupe a los almojarifazgos de los puertos de Lima y Arequipa anota que no valían mucho en razón que no había aduana para recoger mercadería, ni oro en cuenta y ni cobranzas[66]; asimismo, en lo referido a las minas de oro y plata de Huamanga señala que ya no rendían nada, de igual modo las de Carabaya, Sangaban y Condesuyos; que las de Porco las encontró anegadas y las de Potosí estaban muy al cabo; pero, que frente a esas dificultades tomó las siguientes medidas: que se cobrara el almojarifazgo y el valor de las mercadería en los puertos de Callao y Arequipa e implantó la aduana para evitar así defraudar a la Corona y, en el día, los oficiales reales, señala, cobran lo que corresponde.

Respecto a las minas de plata de Huamanga y las de azogue de Huancavelica tal como se ha dicho, se alquilaron, quedando el rey sólo a cargo del traslado a Potosí[67]. En lo relativo a las minas del Cuzco, Carabaya, Sangaban y Condesuyos, con los nuevos repartimientos que se hicieron producen el oro y la plata que viene de esa Caja. La provincia de Chucuito que se considera el mejor repartimiento del reino, después de la nueva tasa ha cuadriplicado su renta y mejorado la vida de los nativos[68]. La caja de La Paz que no sacaba sino para pagar al corregidor, con la tasación y el apoyo que se dio a las minas de Machaca y Berenguela y las

[63] El mandatario hace constar que hizo retornar a varios encomenderos a las ciudades, lo que dice es "odiosísimo a los españoles". Cf. HANKE, o. c., p. 143.

[64] A mayor abundamiento, se menciona el cómo y en qué moneda debían hacerse los pagos, la cantidad diaria y ante qué autoridad a fin que no se los maltratara o dejara de pagar, evitando que se aumente el número de indios por más que se insista con el argumento que era en beneficio de la Corona y de los propios naturales. Cf. HANKE, o. c., p. 144.

[65] En lo relativo a este asiento de minas el virrey señala que cuando él llegó lo que se enviaba a la Corona por producción era ínfima. Cf. HANKE, o. c., pp. 144-146

[66] Cf. HANKE, o. c., p. 145.

[67] El virrey Toledo estando de visita señala que presenció los experimentos para el beneficio de los metales en base al azogue tanto en Huamanga, Huancavelica y Potosí y en base a esto comisionó al Dr. Loarte, Alcalde de Corte, para que alquilara los asientos de Huamanga y Huancavelica. Se señala que la Corona percibía por alquileres más de 400,000 pesos. Cf. HANKE, o. c., p. 146.

[68] Cf. HANKE, o. c., pp. 146-147.

de oro de Timaco cubre sus egresos y por lo que toca a Potosí ha cuadriplicado sus rentas y con el beneficio del azogue se han trabajado hasta los desmontes y se ha sacado plata de muy buena ley por lo que señala que fue necesario crear la casa de moneda para los pagos a los indios como para el circulante[69].

Los virreyes que siguen a don Francisco de Toledo no pudieron dejar de seguir sus huellas, algunos como don Martín Enríquez de Almansa hace una fuerte crítica a las ordenanzas; el Conde del Villar Dompardo lo menciona para sustentar algunas de sus medidas. No se cuenta con la memoria del Marqués de Cañete y es más bien don Luis de Velasco, cuyo gobierno tramonta los dos siglos, el que encomia trabajo de tanta trascendencia como el desplegado durante la séptima década del siglo XVI en el Perú.

[69] Cf. HANKE, o. c., pp. 147-149.

Conquistadores, Virreyes y linajes en el Perú de la época de Felipe II

Dra. Gloria Cristina FLÓREZ
Universidad Nacional Mayor
de San Marcos (Lima - Perú)

Estudiar a los conquistadores es considerar, en primer lugar "la increíble empresa" que ha sido la incorporación del vasto espacio americano[1], y que podemos comprenderla en su relación con la Reconquista en las Españas medievales. Esa valiosa experiencia hizo posible la existencia de esos personajes únicos, como su mismo nombre los identifica en diferentes idiomas. Esos hombres, hijos de su tiempo, con sus grandezas y mezquindades se implantaron en nuestro continente y si bien tenían comportamientos y mentalidades propias de su lugar de origen en pocas décadas se vieron afectados por diferentes elementos que, conscientemente como inconscientemente, convirtieron a la mayoría de ellos, así como a sus descendientes en hijos de lo que se denomina Nuevo Mundo.

Difícil pero no imposible acercarnos a ellos, diferentes testimonios permiten hacerlo. No obstante, otras dificultades como la lejanía en el tiempo y nuevas formas de pensar y ver el mundo nos afectan. Sin embargo, trataremos de conocerlos y sobre todo comprenderlos en momentos en que los contactos se establecen con mayor rapidez y que curiosamente, siguen creando incomprensiones frente "al otro".

¿Quiénes eran esos conquistadores? ¿Cuál era su lugar de procedencia? ¿Qué origen social tenían? ¿Qué motivaciones tenían para embarcarse en esa empresa de conquista? ¿Cuáles eran sus objetivos? ¿Qué características tuvieron esos viajes a los territorios americanos? ¿Cómo vivieron y qué sintieron en esas etapas iniciales? y especialmente ¿Cómo se vieron afectados ellos y sus descendientes por las vivencias en estos territorios? Trataremos brevemente de

El Perú en la época de Felipe II,
San Lorenzo del Escorial 2014, pp. 53-80. ISBN: 978-84-15659-21-1

[1] BAUDOT, G., *La vida cotidiana en América española en tiempos de Felipe I. Siglo XVI,* México 1995, p. 70.

responder a esas interrogantes, teniendo en cuenta que existen diferencias profundas entre los participantes de los momentos iniciales y aquellos que por diferentes circunstancias fueron incorporándose en las décadas de consolidación del dominio hispánico.

Esos hombres con características propias y singulares habían nacido entre 1460 y 1530[2] y participaron en las expediciones respaldados por la llamada Capitulación que daba lugar a la creación de una empresa mixta, pública y privada, al mismo tiempo, permitiéndoles gracias a una participación en el financiamiento, la obtención de beneficios muy variados. Generalmente sus edades fluctuaban entre 30 a 40 años, si bien algunos eran muy jóvenes y otros bastante mayores. La mayoría provenían de Andalucía y posteriormente se incorporaron los castellanos y extremeños, especialmente estos últimos han aumentado a mediados del siglo XVI. En cuanto a las ciudades de origen: Sevilla, Toledo y Madrid han sido las que han proporcionado un número importante de integrantes. Si bien inicialmente, los extranjeros -caso de los aragoneses- no podían pasar a las Indias, a partir de la época de Carlos V cambiaron esas disposiciones. No obstante, moros, judíos y gitanos, así como protestantes, siguieron siendo afectados por ellas.

En cuanto a su composición social, podemos reconocer en ella una variedad muy marcada: los procedentes de familias hidalgas, no siempre pobres sino también segundones con limitadas posibilidades en su lugar de origen, grupos medios urbanos o campesinos, plebeyos y también aquellos de grupos poco favorecidos en lo económico y en lo jurídico, inclusive quienes buscaban evadir de la justicia, civil o religiosa, además de los amantes de la aventura o incapaces de adaptarse a una sociedad que había conseguido mayor estabilidad en lo político y militar.

Sus objetivos eran muy variados, como lo ha señalado un especialista[3]: servir a Dios y al rey, brindar luces quienes estaban en tinieblas, ganar honra y hacienda, salvar a los fieles y extender la iglesia y enriquecer a la corona.

Estos grupos eran representantes de una sociedad donde la oralidad era predominante, incluso en las élites de la época, una limitada alfabetización y una práctica religiosa marcada por la presencia de lo que se ha denominado "cristianismo folclórico medieval" y, especialmente, por su relación con el Islam y el judaísmo, lo que hace comprensible el ideal de cruzada, no solamente como empresa guerrera sino como camino de salvación.

---

[2] SOLANO, F. de, "El conquistador hispano", en SOLANO, F. de (coord.), *Proceso histórico al conquistador,* Alianza Editorial, Madrid 1988, pp. 15-36, así como las informaciones proporcionadas por el autor durante su última estadía en Lima han sido muy importantes para nuestro trabajo.

[3] DURAND FLOREZ, J., *La transformación social del conquistador*, México 1958, pp. 48-49.

Esa vivencia religiosa se complementaba con las devociones a santos protectores, como el caso de Santiago matamoros o a las advocaciones marianas: la Virgen de la Peña de Francia, la Limpia y Pura Concepción o la de Guadalupe, así como las celebraciones grupales: peregrinajes o procesiones. A lo anterior, se agregaron los espectáculos teatrales religiosos (autos sacramentales), sin olvidar aquellos de corte épico (las Danzas de moros y cristianos) o las distracciones más populares: corridas de toros, carnavales, bailes, juegos entre otras. Naturalmente, los que han alcanzado un cierto nivel de alfabetización se inclinaban por los textos de moda de la época: romances de caballería, corteses o fronterizos. Su universo mental correspondía en resumen a esa época de tránsito entre el medioevo y la Modernidad, la atracción por lo maravilloso y lejano de lugares como El Dorado, las islas de san Brandán o los dominios del Preste Juan.

América ha representado el descubrimiento de lo completamente desconocido porque ni las obras clásicas o medievales, ni tampoco las Sagradas Escrituras podían servirles como referentes a los iniciadores de la empresa de la conquista. Así, en las décadas iniciales debieron enfrentarse a los retos que representaban las condiciones geográficas, las diferentes sociedades que encontraban y sus formas de vida tan disímiles a las conocidas y, más tarde, ya asentados en sus nuevas posesiones, sintieron la añoranza del mundo que habían dejado, inclusive los pequeños placeres de comidas o bebidas de su terruño. En el caso de quienes regresaban, no solamente debían tener en cuenta las dificultades, los riesgos o penurias de las largas travesías sino, peor aún, comprobar que los logros obtenidos no siempre concedían el estatus de reconocimiento esperado, ni tampoco podían adaptarse a una vida tan diferente a la que habían conocido en los territorios de Ultramar.

Una acción importante que realizaron fue la fundación de ciudades y que se relacionaba estrechamente con la concepción que tenía el mundo occidental europeo de las funciones de la vida urbana: política, económica, social y cultural. Francisco Pizarro tenía las facultades como gobernador y capitán de realizar ese acto y debía tener en cuenta ciertos requisitos[4] como las bondades del lugar, es decir, ventajas climáticas y geográficas, recursos naturales y en el caso de Lima fue decisiva la posibilidad de contar con un puerto.

El 18 de enero de 1535 se realizó formalmente la fundación de la ciudad de los reyes, siguiendo el ritual establecido y que comprendía proclamación, desafío y ejecución. Se inició en la mañana y luego de vocear la intención, se señaló el nombre, retándose a quienes no estuvieran conformes y luego se hizo la toma de posesión en nombre del rey. Posteriormente, el acta de fundación

[4] BUSTO, J.A. del, *La conquista del Perú*, Lima 2011, pp. 101-102.

fue redactada por el escribano y firmada por los testigos. A partir de ese momento, se procedió a abrir el libro de actas de cabildo. Finalmente, se realizó el reparto de solares según un trazado con la forma de tablero de ajedrez.

Al igual que las ciudades europeas de la época tenía una plaza mayor, los edificios para las autoridades (civil, religiosa y municipal), los solares para los vecinos, los locales comerciales (la antigua Lonja medieval), el hospital, la prisión, la picota, entre otros y los habitantes se distinguirían de acuerdo a la categoría de vecinos, moradores, estantes y pasantes.

Respecto a las moradas limeñas, tenemos las informaciones documentales y únicamente algunas muestras de lo que ha sobrevivido de ese período, como lo veremos más adelante. Sabemos que luego de fundada la ciudad, se inició la medición y el reparto de los solares entre los participantes del evento, y las Ordenanzas dadas por el Cabildo en 1551 expresaban la preocupación por la organización de la vida urbana dentro de las limitaciones relacionadas con los materiales de construcción, las técnicas y mano de obra que se debían utilizar. Lo anterior explica la sencillez de las viviendas de un piso en adobe y madera, techos planos por la falta de lluvia y la disposición que sus interiores[5], además de considerar la grave situación que implicaba la sismicidad de la región.

El virrey era el representante del monarca y poseía la mayor autoridad política de la monarquía hispánica en nuestro territorio. No obstante, la mejor información de este cargo la ofrece la Real Provisión del 1° de marzo de 1543, dada por Carlos V y su madre, la reina Juana. Dice textualmente:

> "Es el mas [sic] grandioso que provee y, hace merced [el Rey] en todos los reinos que Dios le ha dado y de que le ha hecho Rey y señor. Porque si de la misma grandeza y excelencia es el hacer mercedes, el Visorrey del Pirú escede [sic] a todo lo demás con conocida ventaja, y esto verá el de corto entendimiento también como el de sobrado aviso. El cual puede en estos reinos todo lo Nombrado que el rey nuestro señor, sin limitación ni restricción alguna"[6].

A propuesta del Consejo de Indias, el monarca lo nombraba por cuatro años para el ejercicio de su mandato, si bien en ciertos casos excedió este período o no llegó a completarlo. El sueldo asignado era de 40,000 ducados, amén de otras concesiones económicas, así como de personal a su cargo. La

[5] CALDERÓN DE PAREDES, G., *La casa limeña: Espacios habitados*, Siklos, Mima 2000, pp. 42-45.

[6] TORRES DE MENDOZA, L., Recopilación *de documentos inéditos,* Madrid 1887, t. VIII*,* pp. 390-391.

llamada Instrucción que recibía del monarca señalaba las pautas que debía seguir en su gobierno. La importancia de su cargo en el Perú queda demostrada en el hecho de ser la etapa final en la carrera de quienes lo habían ejercido en México y, en el caso del período borbónico, en Nueva Granada o Río de la Plata.

En cuanto a sus atribuciones eran muy amplias, así en lo político era el gobernador; en lo militar tenía el cargo de capitán general del ejército; en lo legislativo era el encargado de aprobar y redactar ordenanzas, así como elaborar instrucciones normativas para la administración; en lo jurídico, presidía la Audiencia; en lo económico, supervisaba el tesoro público y la acuñación de moneda y, finalmente en lo religioso. Se encargaba del Patronato Regio y la asignación de ciertos cargos eclesiásticos.

Sin embargo, también estaba sometido a limitaciones provenientes tanto de su situación de dependencia del monarca y de los mecanismos que se establecieron para controlarlo como el Juicio de residencia y, en especial, las dificultades que podían crearle los poderes locales existentes en el virreinato como los miembros de la Real Audiencia, las autoridades eclesiásticas, municipales y regionales o los integrantes de las élites de la época e, incluso de quienes estaban subordinados a su autoridad.

Los virreyes en la época de Felipe II fueron:

- Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete (1556-1561)
- Diego López de Zúñiga, conde de Nieva (1561-1564)
- Francisco de Toledo (1569-1581)
- Martín Enríquez (1581-1583)
- Francisco de Torres y Portugal, Conde de Villardompardoy, y
- García Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete (1589-1596).

Nos interesa analizar un momento importante en el ejercicio del poder de los virreyes, breve pero fundamental, tanto por su significado como por la extensa duración que ha tenido. Son las ceremonias de recibimiento que tenían lugar en las capitales de los territorios a su cargo y que se conocen con el nombre de Entrada de Virreyes. Con ocasión del Quinto Centenario del nacimiento de Carlos V concluíamos nuestra conferencia diciendo: ¿Cómo hablar de estas Alegres Entradas en Flandes y no recordar nuestras Entradas de Virreyes, clara herencia de ese mundo medieval flamenco-borgoñón y que recibimos por la vertiente hispánica?[7]. Posteriormente, hemos tratado de responder a esa interrogante, reconociendo la importancia de las propuestas de Jean

[7] "Ceremonias y vida cotidiana en Gante en la época de Carlos V" con ocasión del Quinto centenario del nacimiento del emperador, ofrecida en la Embajada de Bélgica en Lima.

Philippe Genet acerca de la Génesis del Estado Moderno, agradeciendo también sus orientaciones y bibliografía proporcionadas.

Debemos tener en cuenta que el interés por estudiar fiestas y ceremonias en el período de tránsito entre el Medioevo y el Mundo Moderno ha adquirido, mayor importancia desde la década de los 60, especialmente por la publicación de las actas de Congresos de los historiadores del Renacimiento y del Centro de Estudios Borgoñones, a los que se han ido agregando trabajos individuales y colectivos de especialista de España, Francia e Inglaterra, entre otros. En el caso de Latinoamérica por diferentes razones, el interés ha sido más tardío e inclusive las investigaciones han sido escasas en número o referidas a un caso específico[8]. Las razones podían explicarse por la limitación en cuanto a fuentes o el tratamiento de las existentes o quizás por el poco interés por un tema que no era captado en su real importancia.

Si bien en los últimos años se han publicado obras que lo abordan de manera específica o dentro de un análisis de conjunto, hemos observado las limitaciones que provienen del poco conocimiento que hay de las propuestas teóricas y metodológicas del citado grupo de trabajo de Genet y, especialmente del papel que tuvieron esas ceremonias en el mundo medieval europeo occidental, especialmente flamenco-borgoñón, lo que ha llevado a sobrevalorar el aporte renacentista, fundamentalmente italiano en su análisis. En cuanto a las numerosas publicaciones que se han realizado en Europa. Inclusive en España[9], se observa un problema bastante similar, el conocimiento restringido de las proyecciones que ha tenido el medioevo en nuestro continente.

Si deseamos comprender estas ceremonias virreinales, debemos reconocer que sus orígenes se encuentran en los *Adventus*, rituales de recepción, sea al Emperador o a los altos funcionarios en sus visitas a los centros urbanos importantes del Imperio Romano de occidente. Su heredero, el Imperio Bizantino los mantuvo, incluso en el mundo occidental, las monarquías bárbaras y el Imperio Carolingio continuaron dicha práctica que expresaba la liturgia de poder de estos gobernantes. Posteriormente, los cambios resultantes del sistema Feudovasallático crearon las condiciones necesarias para su mantenimiento en los feudos territoriales importantes, como en el caso de Flandes donde testimonios del siglo XII manifiestan su importancia.

Esas Alegres Entradas o Entradas Triunfales en los siglos siguientes eran sencillas pero contaban con los elementos que las caracterizarían los siglos

[8] Juan Bromley, Guillermo Lohmann, Jorge Basadre y María Antonia Durán.

[9] JONGE, K. de, y GARCÍA Y GARCÍA, B. (eds.), *El legado de Borgoña: fiesta y ceremonia cortesana en la época de los Austrias (1454-1648)*, Madrid 2010.

siguientes: las ocasiones de su realización, su carácter procesional con la participación de las autoridades civiles y eclesiásticas, así como los representantes de las corporaciones urbanas. Era importante el juramento del nuevo gobernante de respetar los privilegios urbanos y el ritual inmediato de tañer la campana de la iglesia, sin olvidar la participación de los habitantes como espectadores, los agasajos e incluso los obsequios ofrecidos al conde y, en ciertos casos, las peticiones que se le presentaban.

No obstante, con el correr del tiempo fueron adquiriendo mayor importancia y se volvieron esenciales por diferentes razones, especialmente en el siglo XV cuando los nuevos gobernantes, los duques de Borgoña incorporaron el condado a sus extensos dominios y se interesaron en la utilización de ciertos elementos que favorecían sus ambiciosos objetivos políticos. Esos espectáculos fueron cada vez más numerosos y fastuosos en su ornamentación, convirtiéndose así en verdaderos rituales que permitían consolidar la imagen de unidad política entre la autoridad ducal y los habitantes de la ciudad y, gracias a los recursos intelectuales y sensoriales fomentaron la consolidación del Estado Moderno.

Las numerosas y variadas fuentes nos permiten conocer los arreglos de las calles y viviendas donde eran colocados paños y tapices y tabladillos con representaciones de escenas históricas, mitológicas y religiosas, así como representaciones teatrales. Gran importancia se daba a la construcción de los pórticos y arcos triunfales, a los que se podían agregar otros elementos ornamentales como fuentes, paneles decorativos y en ciertos casos mostraban valiosas obras de arte, como el Cordero Místico de Van Eyck. Gracias a las descripciones de los cronistas ha sido posible realizar los esquemas de los recorridos que tuvieron las Alegres Entradas del duque Felipe el Bueno en 1440 a Brujas (Anexo I) y a Gante en 1458 (Anexo II).

Los textos las presentan en su dinamismo y fluidez pero también como representaciones culturales y, sobre todo, como ceremonias de Estado que permiten consolidar la imagen de unidad política entre los habitantes y la autoridad ducal. Sabemos que al final de la Edad Media se presentaron notables cambios en esos rituales, relacionados con el nuevo espíritu renacentista y la presencia de las tradiciones clásicas grecorromanas, al igual que el relegamiento de los temas religiosos.

Sin embargo, debemos reconocer la importante proyección que tuvo el ascenso al trono español de Carlos, heredero de la unión matrimonial entre Juana de Castilla y Felipe de Borgoña, quien desde su infancia participó en ese ambiente festivo incrementada cuando a su condición de monarca español unió la de emperador[10].

[10] Remitimos a nuestras publicaciones citadas en la bibliografía para mayores detalles del tema y las fuentes utilizadas.

En el caso de su hijo Felipe, debemos mencionar que cuando fue presentado como sucesor en el condado de Flandes en 1549, las numerosas entradas triunfales realizadas se caracterizaron por su esplendor y magnificencia, tal como han sido descritas detalladamente el Libro III del *Felicísimo Viaje del Príncipe Felipe*, de Juan Cristóbal Calvete de Estrella. Es interesante tener en cuenta la comparación hecha entre la Entrada de Carlos a Brujas en 1515, diseñada para que sea vista como el "tipo de entrada de Jesucristo en Jerusalén", mientras que la realizada por Felipe a Amberes muestra la necesidad de modificar el precedente que tenía una ceremonia para adecuarse a las circunstancias locales más inmediatas[11].

La presentación de estos importantes rituales flamencos debe complementarse con aquellos que tuvieron lugar en el reino de Castilla a fines de la Edad Media y hemos considerado que son importantes las propuestas de Nieto Soria respecto a la peculiaridad castellana, especialmente a partir de los monarcas Trastámara[12]. Esas Entradas tenían valor como propaganda política y suponían un acto de sumisión y de lealtad de los súbditos a la autoridad del monarca y el boato con el que se realizaron desde fines del siglo XIV manifestaron la representatividad que tenían para los nuevos detentadores del poder político.

En dichas ceremonias fue adquiriendo cada vez mayor relieve el elemento religioso como se comprueba con la marcha del rey, nada más llegar, hacia la catedral, así como el uso del palio o dosel. Los elementos que las caracterizaron fueron las especiales circunstancias de solemnidad en que tuvieron lugar; la presencia de un contenido festivo y espectacular particularmente rico y, por último, la presencia de regalos que ponían de manifiesto la importancia de ese acontecimiento. Esas celebraciones cumplían un protocolo que se mantuvo con pocas modificaciones en el siglo XV y que, como veremos más adelante, se cumplió en el virreinato peruano.

En cuanto a las preocupaciones que originaban estaban relacionadas con los gastos que debían realizarse, las vestimentas de los participantes (calidad, colores), la ornamentación de la ciudad puesto que estaba en juego su prestigio, el orden de los participantes en el cortejo y las celebraciones que se realizarían (justas, torneos, luminarias, banquetes y muy propio del mundo hispánico los juegos de cañas y las corridas de toros).

---

[11] KIPLING, G., The King's Advent transformed: The Consecration of the City in the Sixteenth-Century Triumph", en HOWE, N., *Ceremonial Culture in Pre-Modern Europe*, Indiana 2007, pp. 89-128.

[12] NIETO SORIA, J. M., C*eremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara,* Madrid 1993, pp. 119 ss.

Respecto a las Entradas de Virreyes en Lima, las fuentes consultadas han sido principalmente los Libros de Cabildo existentes de la época, los Libros de Reales Cédulas y Provisiones del Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima, así como la edición digitalizada de la Colección de Documentos de Torres de Mendoza, la Historia de la Fundación de Lima del P. Bernabé Cobo, así como documentación del Virrey Toledo existente en el Archivo de Simancas.

Hemos considerado completar este tema haciendo una breve presentación de los aspectos relacionados con el viaje del virrey y los preparativos para el recibimiento y las características, más importantes de la celebración en la Ciudad de los Reyes de la Entrada de los virreyes en la época de Felipe II[13].

El Virrey se embarcaba a su destino, sea del puerto de Sanlúcar de Barrameda o Cádiz. Luego de su paso por Cartagena y Portobelo, cruzaba el istmo y llegaba a Panamá y luego continuaba el recorrido hasta Paita en la costa norte del Perú. Previamente se habían iniciado los preparativos para su recibimiento, dando lugar a discusiones en el Concejo Municipal respecto al programa y, especialmente, los gastos que implicarían los elementos necesarios para la ceremonia. Era una situación difícil por las limitaciones presupuestales señaladas en la legislación y el interés de mostrar la importancia que tenían, tanto la ciudad como el acontecimiento que debía realizarse. A estas consideraciones, se agregaba en ciertos casos, las dificultades económicas que tenía la institución.

El trayecto del Virrey a la capital podía realizarse por vía terrestre o marítima (Anexo III) y generalmente se prefirió esta última por diversas razones, entre ellas, el menos gasto que ocasionaba a los naturales del lugar, sea por la necesidad de acondicionar los caminos y también mostrar la importancia de los dominios que debían recorrerse. Muestra de ello es la transformación para la visita de Andrés Hurtado de Mendoza de la zona de arenas en Pasamayo, ubicado al norte de Lima, en un oasis por medios artificiales[14]. Naturalmente, esa restricción no fue del agrado de algunos virreyes, quienes consideraron que el viaje por mar aumentaba el cansancio ocasionado por una larga travesía y la imposibilidad de conocer mejor los territorios y poblaciones a su cargo.

En cuanto a la ceremonia específica del recibimiento, debemos recordar que el monarca español, si bien lejano en lo espacial, estaba representado por quien tenía la acreditación debida y por lo tanto, autorizado a recibir los homenajes que eran generalmente ofrecidos al rey. Así, el envío de embajada o

[13] Actualmente estamos completando nuestro trabajo De las Entradas Triunfales Medievales a la Entrada de los Virreyes en el Perú de los Austrias que esperamos finalizar próximamente.

[14] BROMLEY, J., «Recibimiento de Virreyes», en *Revista Histórica*, XX (1953) 47.

delegación, las visitas previas de cortesía, las palabras de bienvenida en los lugares señalados con la decoración adecuada simbolizaban la lealtad a la Corona. Ciertamente, los juramentos pronunciados y firmados han contado con el respaldo necesario religioso, inclusive una larga tradición acompaña todo lo antes mencionado y es el lugar que reúne todo el simbolismo urbano: la plaza mayor, la catedral y la municipalidad, sin dejar de mencionar otros componentes obligatorios:

a) El arco o los arcos de triunfo construidos para la ocasión en sitios estratégicos, sean sencillos o bastante elaborados mostraban el gusto de la época en cuanto a imágenes e inscripciones utilizadas.

b) El entablado o tabladillo con gradas y dosel, bajo el cual se colocaba la mesa con un crucifijo y donde se prestaba el juramento de rigor.

c) El palio con el escudo de las armas reales, elaborado en terciopelo con flecos y gualdrapas y llevado por los regidores.

d) El caballo que montaba el virrey, un obsequio de la ciudad, muy bien adornado.

e) El cortejo integrado por los personajes importantes de la ciudad (cabildo, audiencia, clero, universidad) y la guardia militar que recorría las calles adyacentes a la Plaza Mayor (Anexo IV).

Ese recorrido contaba además con la numerosa asistencia de los diferentes sectores de la población, quienes en las calles o desde los balcones y ventanas disfrutaban de un espectáculo en el que su contribución, económica o artística, les permitía considerarlo como propio. Además, los atabales con sus marchas o los disparos de la artillería daban lugar a un marcial entusiasmo, sin olvidar el efecto visual de los pétalos de flores lanzados por las damas al paso del virrey y su comitiva.

Durante una semana, la ciudad vivía un ambiente festivo donde los habitantes encontraban el ámbito que fuera acorde con sus gustos o intereses: el banquete para los notables de la ciudad que les permitía acercarse al poder de turno y, en ese "besamanos", fantasear acerca de las posibles ventajas o prebendas que obtendrían.

Las tardes siguientes se podía disfrutar de las famosas colaciones que incluían bebidas o refrescos, helados y, especialmente, saborear como hasta hoy día, los deliciosos dulces preparados en los conventos. Tales ocasiones

permitían a los asistentes, lucir sus mejores vestimentas en seda, raso o brocado y valiosas joyas. Este deseo de "parecer" era fundamental aunque los gastos ocasionados pudieran afectar gravemente la economía familiar.

Grupos mayoritarios podían asistir a las corridas de toros, los juegos de cañas, de alcancías y de sortijas que mostraban las habilidades de los participantes. Un momento apreciado era el que tenía lugar en las tardes y sobre todo en las noches con diferentes manifestaciones: los árboles adornados, las antorchas y especialmente los castillos de fuegos artificiales, a los que se añadieron en ciertos casos, representaciones de combates, tal como era costumbre en las ciudades europeas de la época.

No quisiéramos dejar de citar el interés que tiene un trabajo sobre la presencia de aborígenes brasileños en una entrada real francesa[15], y otros trabajos sobre la participación de los "Incas" en las festividades que se celebran hasta hoy día en la ciudad de Binche (Bélgica). Es una vía que permitiría ampliar el conocimiento y comprensión de las relaciones entre Europa y el Nuevo Mundo. Es posible que nos encontremos con algunas sorpresas.

Referirnos a los linajes nos recuerda la importancia que tiene la Edad Media en la historia del mundo occidental, en especial la relación que tenía el estatus jurídico de libertad y su ubicación en una organización social que mantiene una cierta rigidez. De tal manera, los libres podían ejercer determinadas funciones o cargos gubernamentales, administrativos, jurídicos, municipales, militares y religiosos. Asimismo, eran importantes las ventajas económicas ligadas a la propiedad de tierras, exención de ciertos impuestos o contribuciones manuales y muy especialmente, la posibilidad de formar parte de sistemas prestigiosos por su acción, como eran aquellos de dependencia superior honorable, caso del feudo-vasallático e instituciones como la caballería y las órdenes militares.

Esas sociedades medievales consideraban el uso común del término linaje como "un conjunto que manifiesta cohesión y solidaridad del grupo familiar en las actividades militares y en la vida cotidiana. Sin embargo, las diferencias en el occidente medieval están dadas por elementos geográficos y procesos históricos que dan como resultado desigualdades en cuanto a poderes y fortunas"[16]. En el caso de la península ibérica, el proceso de la Reconquista dio lugar a peculiaridades muy interesantes en los grupos nobiliarios, poseedores de

[15] WINTROUB, M., «L'ordre rituel et l'ordre des choses: l'entrée royale d'Henri II à Rouen (1550)», en *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 56e année, n° 2 (Mars-Avril, 2001) 479-505.

[16] HEERS, J., *Le clan familial au Moyen Âge,* Paris 1973, pp. 23 ss.

importantes territorios, incrementados por los éxitos militares frente a los musulmanes, las guerras civiles y las mercedes reales a fines de la Edad Media. Por lo tanto, es posible observar los cambios en su composición, tanto en su permeabilidad como en las modificaciones de sus componentes, sus niveles de fortuna y destaca, en palabras de un especialista el *ethos* noble -un código de honor, profundamente entrelazado con el ejercicio de las armas- representaba un componente muy poderoso en la construcción de la identidad; las características definitorias del ideal de nobleza, o el modo de llegar a ser uno de sus representantes fueron temas debatidos por doquier en la España de este período"[17].

Si bien se consideraba la importancia que tenían los antepasados ilustres, fue adquiriendo cada vez mayor valor, el estatuto de la limpieza de sangre, es decir, carecer de antepasados judíos o musulmanes, así como las hazañas militares y desde el siglo XIII, se establecieron categorías dentro del grupo nobiliario: los que eran considerados de mayor prestigio, bastante reducido y un grupo de segunda categoría, cada vez en aumento que recibieron la denominación de hidalgo u "hombre de valía".

Estos personajes pertenecientes a una aristocracia menor o provinciana, tenían tanto las posibilidades como los deseos de ascender y al orgullo de su origen o de parentela noble, se unía la sobrevaloración de su hidalguía. Sin embargo, los hidalgos se caracterizaron por ser hombres de honor, es decir, cumplimiento severo de sus deberes con lo demás y consigo mismos, así como por la importancia que daban a la buena reputación por sus méritos y virtudes, debían hacer frente a las dificultades ocasionadas por la disminución de sus rentas en períodos de crisis, los avatares de la Reconquista y, sobre todo, la imposibilidad de dedicarse a ciertas ocupaciones como el comercio o trabajos manuales[18].

En nuestro análisis de caso, hemos elegido por diferentes razones a Jerónimo de Aliaga como el personaje representativo de un linaje. En primer lugar, los antecedentes familiares en el mundo castellano de finales de la Edad Media, la trayectoria que ha tenido en el proceso de la conquista militar del Tahuantinsuyo y su participación en el establecimiento del nuevo sistema de dominio que se implantó en nuestro territorio y que abarcó aspectos relacionados con lo socioeconómico y cultural. Todo lo anterior, se ha proyectado en la permanencia de sus descendientes en el Perú de los siglos siguientes y su participación en diferentes momentos de nuestra historia.

---

[17] RUIZ, T. F., *Historia social de España* (1400-1600), Barcelona 2002, p. 79.
[18] BUSTO, J.A. del, *La pacificación del Perú*, Lima 1984, pp. 188 y ss.

En segundo lugar, una motivación personal ha sido fundamental en esa elección: la amistad que tuvimos durante años con Juan Luis de Aliaga y Ascenzo, VIII conde de San Juan de Lurigancho. Conocer a su familia, escuchar sus anécdotas y compartir las gratas experiencias de vida en la Lima de la década del 60 han sido momentos inolvidables. Estas líneas testimonian nuestra gratitud, tanto a él como a sus padres, todos ya desaparecidos, quienes nos acogieron con cariño y las atenciones que nos brindaron hicieron que los jóvenes que éramos entonces, pudiéramos apreciar plenamente el significado de las tradiciones familiares y el apego a los usos y costumbres de las épocas que nos habían precedido y sobre todo, mantener lo que amamos los historiadores, la memoria de nuestra sociedad.

Jerónimo de Aliaga (Anexo V) nació en Segovia el año de 1508 en la collación de San Llorente, siendo sus padres Juan de Aliaga y Francisca Ramírez de familia hidalga y con limitados medios de fortuna. A los 16 años pasó a las Indias (Nombre de Dios o Panamá), incorporándose en 1531 como combatiente de caballería a las fuerzas de Francisco Pizarro. Luego de formar parte de las avanzadas hacia el sur del continente americano, participó en la fundación de la primera ciudad peruana: San Miguel de Tangarará y posteriormente acompañó a Hernando de Soto en la misión enviada a Cajamarca para el encuentro con el Inca Atahualpa[19].

A partir de este momento tuvo una destacada actuación en las acciones militares que siguieron a la toma de Cajamarca y Cuzco, igualmente desempeñó las funciones de Veedor y Contador Real en el reparto del botín obtenido, recibiendo importantes ganancias, no solamente en tesoros sino en cantidad de indios encomendados en la región de Recuay.

Ha sido uno de los fundadores de la ciudad de Lima el 15 de enero en 1535 y se le adjudicó el terreno para la construcción de un solar, ubicado en las proximidades de la casa de Pizarro, lo que demuestra la consideración que Pizarro le tenía. La morada que construyó se mantiene hasta hoy día en poder de sus descendientes, caso único en América Latina, como lo han señalado diferentes especialistas.

En febrero del mismo año realizó su probanza de servicios con testigos ante el escribano y el contador real y sus deseos de volver a España se vieron obstaculizados por dificultades causadas por las rebeliones indígenas. Debido a su valeroso comportamiento en la defensa de la ciudad, recibió el reconocimiento de

[19] DÍAZ DE MOLINA, A., "Linaje de Aliaga", en *Genealogía.* Revista del Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas (Buenos Aires), nº 12 (1957) 53-89.

Francisco Pizarro, quien lo nombró su Alférez Mayor o porta enseña en la guerra contra los naturales, agregándose a lo anterior el nombramiento de Escribano Mayor del Perú por la Corona.

El 14 de julio de 1536 obtuvo autorización real para viajar a España, y el 19 de julio se le concedió un nuevo escudo de armas (Anexo VI). Sin embargo, las dificultades ocasionadas por los enfrentamientos entre pizarristas y almagristas en los años siguientes le impidieron realizarlo. Su apoyo a Francisco Pizarro en esos difíciles momentos, especialmente en la batalla de Chupas le fue recompensado con el cargo de Secretario Mayor de la Audiencia de Lima.

En 1539 contrajo enlace con Beatriz Vásquez de Medrano, viuda de Hernando de Sosa con quien tuvo 3 hijos y una hija. Sin embargo, debió hacer frente a difíciles situaciones ocasionadas por los problemas que se presentaron durante la rebelión de Gonzalo Pizarro que afectaron su vida personal y familiar hasta el triunfo definitivo de los grupos leales a la monarquía.

Logro importante fue la fundación del mayorazgo en favor de su hijo Jerónimo el 17 de junio de 1548, gracias a la licencia otorgada el 9 de octubre del año anterior por el emperador Carlos V. Esa concesión determinaba que el poseedor del vínculo debía usar siempre el apellido de Aliaga. Debemos precisar que el mayorazgo, institución castellana medieval, permitía a quien lo detentaba mantener "un conjunto de bienes (inmuebles generalmente pero también muebles y semovientes) dentro de pautas deseadas por quien lo instituye"[20], incluso el título nobiliario, vinculados entre sí a perpetuidad.

Esa institución era el resultado de una larga evolución y que en sus inicios buscaba favorecer económicamente a los hidalgos, e igualmente evitar que las propiedades territoriales ocasionaran conflictos entre los herederos y disminuyeran las posibilidades de financiamiento de las campañas militares en la época de la Reconquista. El ascenso de la dinastía de los Trastámara dio lugar a las llamadas "mercedes enriqueñas" y los nobles favorecidos aumentaron su poder en el siglo siguiente, siendo reglamentado por los Reyes Católicos mediante las leyes de Toro.

Sus objetivos principales eran impedir la disgregación del patrimonio familiar. Mermando el poder económico del linaje y que afectarían su prestigio social. El beneficiario era generalmente el hijo mayor y no podía enajenar los bienes que fueran vinculados al mayorazgo o los que se agregaran a ellos. Estaba

[20] PEÑA, J. F. de la, "La institución del mayorazgo. Su repercusión en el Virreinato de Nueva España", en *España, Europa y el mundo atlántico. Homenaje a John Elliot,* Madrid 2002, p. 406.

obligado a utilizar el apellido del linaje en caso de no poseerlo y existía la posibilidad para las mujeres de obtenerlo si estaban capacitadas para ello. En el caso de la familia de Aliaga esta concesión se mantuvo durante todo el período virreinal e inclusive hasta los inicios de la República. Se vio afectada por la disposición del presidente Gamarra de disolución de los mayorazgos, siendo Don Juan Crisóstomo de Aliaga y Calatayud, el undécimo y también último detentador de este privilegio en el Perú.

Retomando la trayectoria de Jerónimo de Aliaga, en 1550 fue nombrado Procurador Real y debió viajar con el dominico Tomás de San Martín a España para obtener autorización real que permitiera fundar una Universidad en Lima. Se le encargó además acompañar las naves con tesoros que enviaba La Gasca a la metrópoli, convirtiéndose así en Almirante. Una de las primeras acciones que realizaron a su llegada a la metrópoli fue realizar la acostumbrada visita de acción de gracias al monasterio dedicado a la Virgen de Guadalupe en Extremadura. Luego, se trasladaron a la ciudad alemana de Augsburgo donde se encontraba el Emperador Carlos V y presentar sus peticiones: la construcción de un puente de piedra en la ciudad de los Reyes, una nueva tasación tributaria y la reglamentación del trabajo minero. Finalmente, el 12 de mayo de 1551 obtuvieron la autorización de la reina Juana para la creación de la Universidad.

Terminada su misión, Jerónimo de Aliaga se instaló en España y contrajo en Villapalacios sus segundas nupcias con Juana Manrique de Lara, hija del tercer conde de Paredes de Nava, con quien no tuvo descendencia. Si bien en 1562 obtuvo el permiso necesario para regresar a Lima, no pudo realizar ese viaje por motivos de salud y debió renunciar en favor de su primogénito a las encomiendas recibidas. En 1569 hizo testamento repartiendo sus bienes entre sus herederos y fue enterrado con el hábito franciscano en la iglesia de Villapalacios**.**

La exposición anterior necesita completarse con algunos aspectos importantes de "Dieciséis generaciones de la familia de Aliaga vienen residiendo en la misma casa en Lima",[21] y entre sus miembros encontramos a quienes han desempeñado importantes cargos en el período virreinal: corregidores, alcalde, maestre de campo, alférez real, oidores de la Audiencia, priores del tribunal del Consulado, Tesorero Real. A lo anterior, se añade su importante participación en la nueva etapa que se iniciaba con la separación de España; firma del acta de la independencia, participación en el ejército y en la política-. Como parlamentarios, ministros e incluso dos presidentes de la república. En lo concerniente a los

[21] RIZO PATRÓN, P., "Historia genealógica de la familia de Aliaga", en *Casa Solariega de Aliaga*, Lima 2004, p. 110.

títulos nobiliarios a los de Condes de San Juan de Lurigancho y Marqueses de Zelada de La Fuente se han agregado relaciones matrimoniales con otras familias nobles, así como contar entre sus familiares a miembros de las órdenes militares de Calatrava y Santiago.

Esta breve presentación de la descendencia del conquistador Jerónimo de Aliaga trae a la memoria lo que ha escrito uno de nuestros grandes historiadores al referirse a esa casa solariega como "una memoria…una continuidad histórica" porque ella es "la forma material del hogar; a la postre, la casa se identifica con la familia: la casa es espíritu", "Tradición sobre edificación de antigua huaca es símbolo del encuentro entre dos mundos… Vive de generación en generación los sucesos simples y los hechos famosos que contemplan los limeños"[22].

Recorrer la casa solariega permite revivir la historia de nuestra ciudad, une desde sus inicios la tradición hispánica: el zaguán (Anexo VII), el patio y el jardín y utiliza en su interior los azulejos, importante herencia islámica y que a diferencia de la Nueva España, no se utilizaron en los exteriores (Anexo VIII). El estilo de vida virreinal le dio una estructura característica con las habitaciones dedicadas al recibo de amigos, mostrando con el correr del tiempo el gusto por el mobiliario europeo (Anexo IX), las recámaras para la familia e incluso invitados que contaban con dormitorio, retrete. En esta zona encontramos los corredores que conectaban esas habitaciones y que permitían la vista del patio principal, los jardines y la fuente (Anexo X). Esos espacios se completaban con las habitaciones dedicadas a tareas domésticas (cocina y lavado), así como para otras necesidades: la despensa o los depósitos, las habitaciones para el personal de servicio y la cuadra de animales. La decoración y el mobiliario fueron variando por diferentes motivaciones como la moda o las situaciones familiares y es posible mencionar la presencia de objetos, tanto europeos como propios del país. Entre los primeros destacan las pinturas, esculturas, bibelots, tapices, espejos, candelabros, bargueños, armarios y arcones, lámparas, alfombras, cristalería y locería. En cuanto a las elaboraciones propias del país, se deben señalar las pinturas realizadas en talleres andinos o limeños representando temas religiosos y retratos familiares, a las que se agregaron en ciertos casos los retablos, sin olvidar lo que una larga tradición no deja de mencionar, la existencia de una huaca (lugar de culto indígena) sobre el cual se habría construido la casa.

Todo lo antes mencionado manifiesta claramente el amor de un linaje por sus tesoros familiares, religiosos y laicos, apreciando igualmente el esfuerzo en adaptar su legado al confort que demanda la modernidad y habitar en un

[22] PUENTE CANDAMO, J. A. de la, "La Casa de Aliaga en la vida de Lima", en *Casa Solariega de Aliaga*, Lima 2004, pp. 74-75.

entorno que permite revivir momentos gloriosos pero también dolorosos de la historia peruana. Finalmente para nuestra generación y las venideras es una clara demostración de lo que puede lograrse defendiendo nuestro patrimonio y, como sucede a quienes lo aprecian en toda su complejidad, sentir enormemente la pérdida de tantos testimonios de la vida de nuestra ciudad.

CONCLUSIONES

1. Es importante considerar la necesidad de ampliar los estudios referidos a los conquistadores y sus descendientes en el Perú virreinal.
2. Es fundamental utilizar nuevos enfoques en el estudio de las Entradas de Virreyes en el Perú.
3. Es necesario impulsar investigaciones que se interesen en lograr un mejor conocimiento del impacto de la conquista en el mundo europeo.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUDOT, G., *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II, Siglo XVI,* México 1995.

- BROMLEY, J., "Recibimiento de Virreyes en Lima", en *Revista Histórica,* XX (1953) 5-108.

- BUSTO, J.A. del, *La pacificación del Perú*, Lima 1984.

- BUSTO, J.A. del, *La conquista del Perú,* Lima 2011.

- CALDERÓN DE PAREDES, G., *La casa limeña. Espacios habitados,* Lima 2002.

- CALVETE DE ESTRELLA, J. C., *El Felicisimo viaje del muy alto y muy Poderoso Principe Don Philippe. Hijo del Emperador Don Carlos Quinto máximo desde España a sus tierras de la baxa Alemania con la descripción de todos los Estados de Brabante y Flandes,* Anvers, MDLII: http://books.google.com.

- DÍAZ DE MOLINA, A., "Linaje de Aliaga", en *Genealogía*, Revista del Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas (Buenos Aires), nº 12 (1957) 53-89.

- DURÁN, M. A., "La Entrada en Lima del Virrey, Don García Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete", en *Laboratorio de Arte* (Sevilla), 3 *(*1990) 59-62.

- DURAND FLÓREZ, J., *La transformación social del conquistador,* México 1958.

- JACQUOT, J. (pr.), *Fêtes et cérémonies au temps de Charles Quint,* Paris MCMLXXXV.

- FLÓREZ, G. C., "La herencia medieval en el Perú de los Austrias": instituciones y ceremonias", en *Anuario Jurídico y Económico Escurialense* (San Lorenzo del Escorial), XLV (2012) 559-580.

- FLÓREZ, G. C., "Las Entradas triunfales como liturgias del poder en Flandes a fines de la Edad Media", en *Aula y Ciencia* (Lima), Año II, nº 2 (2010).

- FLÓREZ, G. C., "Las entradas triunfales y la vida cotidiana en Gante en la época de Carlos V", en *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* (lima)*,* n° 51 (2010).

- GENET, J. Ph. (ed.), *L'État Moderne. Genèse Bilans et perspectives,* Paris 1990.

- HEERS, J., *Le clan familial au Moyen Âge,* Paris 1973.

- JONGE, K. de, y GARCÍA Y GARCÍA, B. (eds.), *El legado de Borgoña: fiesta y ceremonia cortesana en la época de los Austrias (1454-1648)*, Madrid 2010.

- KIPLING, G., "The King's Advent Transformed: The Consecrations of the City in the Sixteenth-Century Civic Triumph", en HOWE, N., *Ceremonial Culture in Pre-Modern Europe*, Indiana 2007.

- KIPLING, G., *Enter the King Theatre, Liturgy and Ritual in Medieval Civic Triumph, Oxford* 1998.

- MARTÍNEZ, J. L., *El mundo privado de los emigrantes de Indias,* México 1992.

- NIETO SORIA, J. M., C*eremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara,* Madrid 1993.

- OSORIO, A., *Inventing Lima: Baroque Modernity in South's Sea Metropolis,* New York 2008.

- PEÑA, J. F. de la, "La institución del mayorazgo. Su repercusión en el Virreinato de Nueva España", en *España, Europa y el mundo atlántico. Homenaje a John Elliot,* Madrid 2002.

- RAMOS SOSA, R., *Arte festivo en Lima virreinal (Siglos XVI, XVII),* Sevilla 1992.

- RIZO PATRÓN, P., "Historia genealógica de la familia de Aliaga", en *Casa Solariega de Aliaga,* Lima 2004.

- RUIZ, T. F., *Historia social de España* (1400-1600), Barcelona 2002.

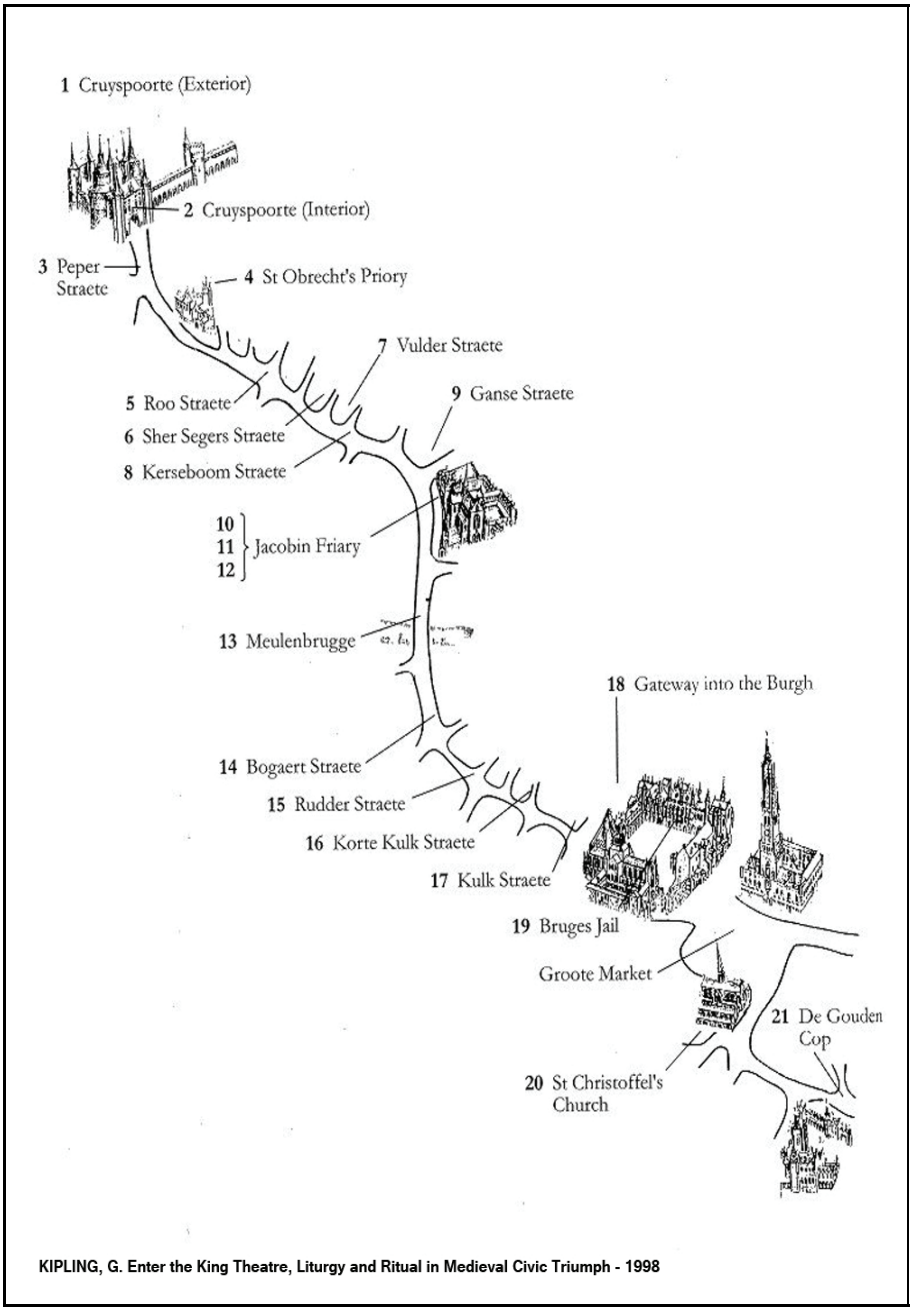
- SOLANO, F. de, "El conquistador hispano: señas de Identidad", en SOLANO, F. de, (Coord.), *Proceso histórico al conquistador,* Madrid 1988.

- TORRES DE MENDOZA, L., *Recopilación de documentos inéditos,* Madrid 1887, t. VIII, pp. 390-391: http://books.google.com.

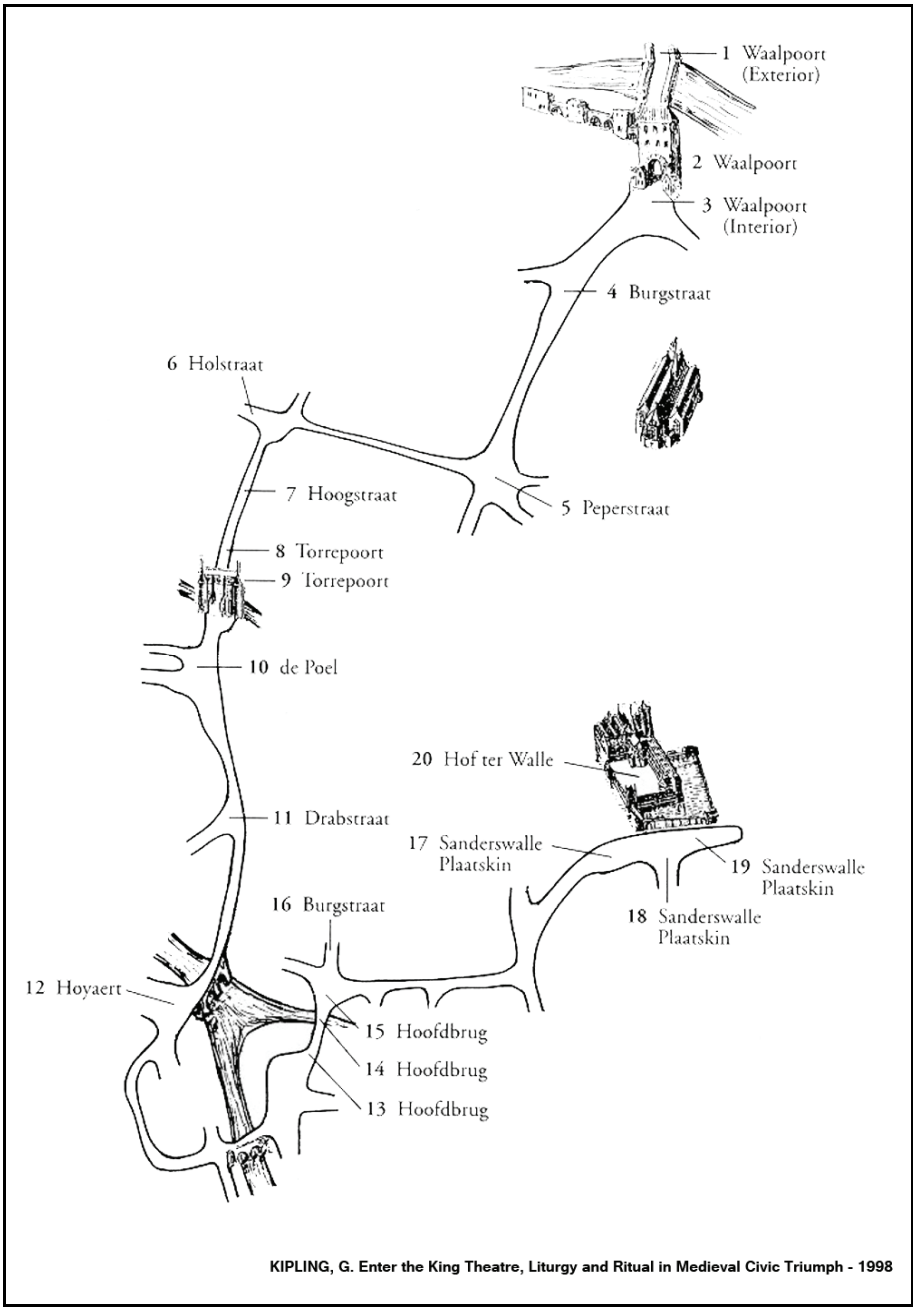
- VV.AA., *Casa solariega de Aliaga,* Lima 2004.

- WECKMANN, L., "The Middle Ages in the Conquest of America", en *Speculum*, XXI (1951) 130-139.

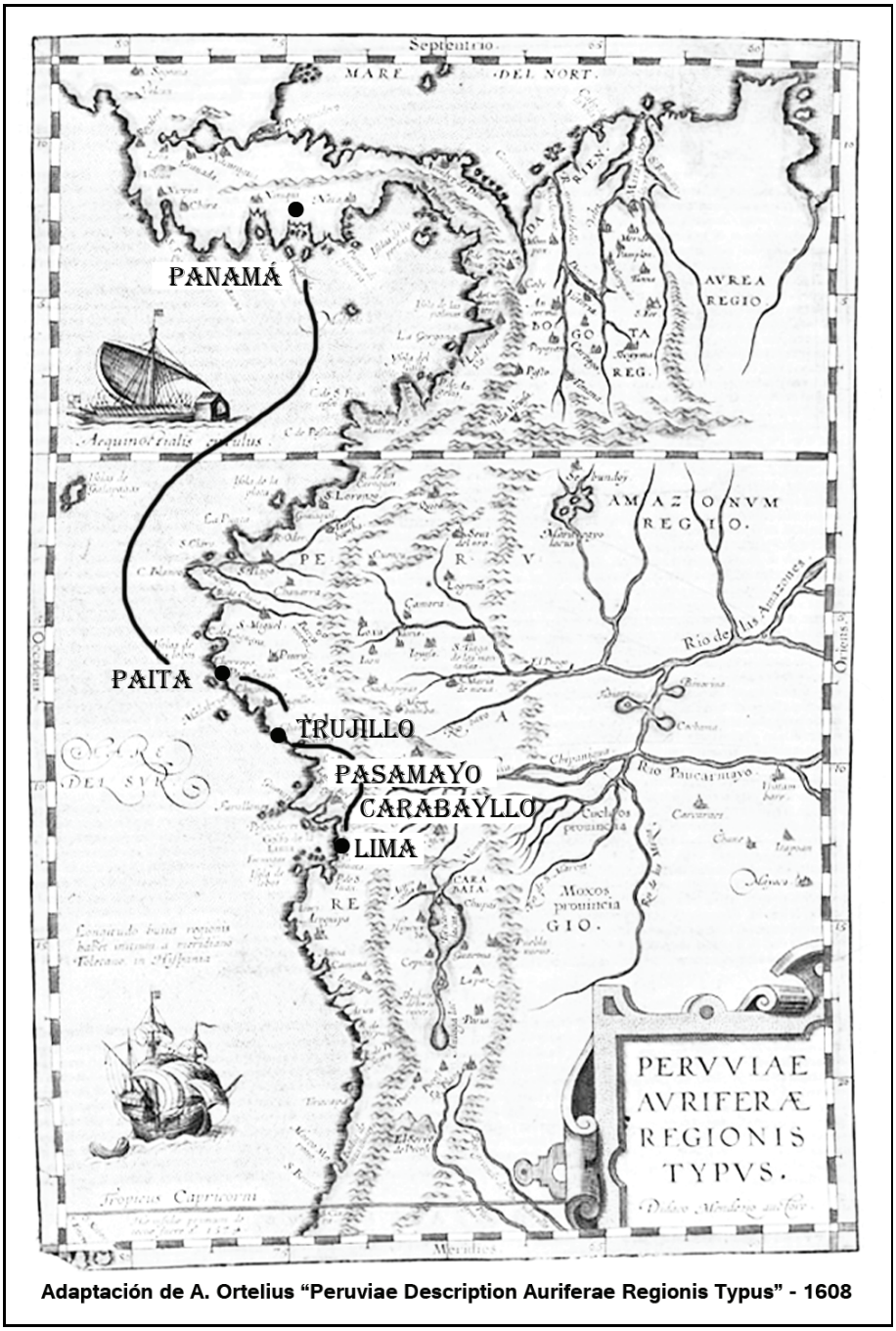
- WINTROUB, M., «L'ordre rituel et l'ordre des choses: l'entrée royale d'Henri II à Rouen (1550)», en *Annales, Histoire, Sciences Sociales* (París)*,* 56e année, nº 2 (2001) 479-505.



Anexo I. Esquema, Diagrama de Entrada del Duque Felipe el Bueno a Brujas en 1440.

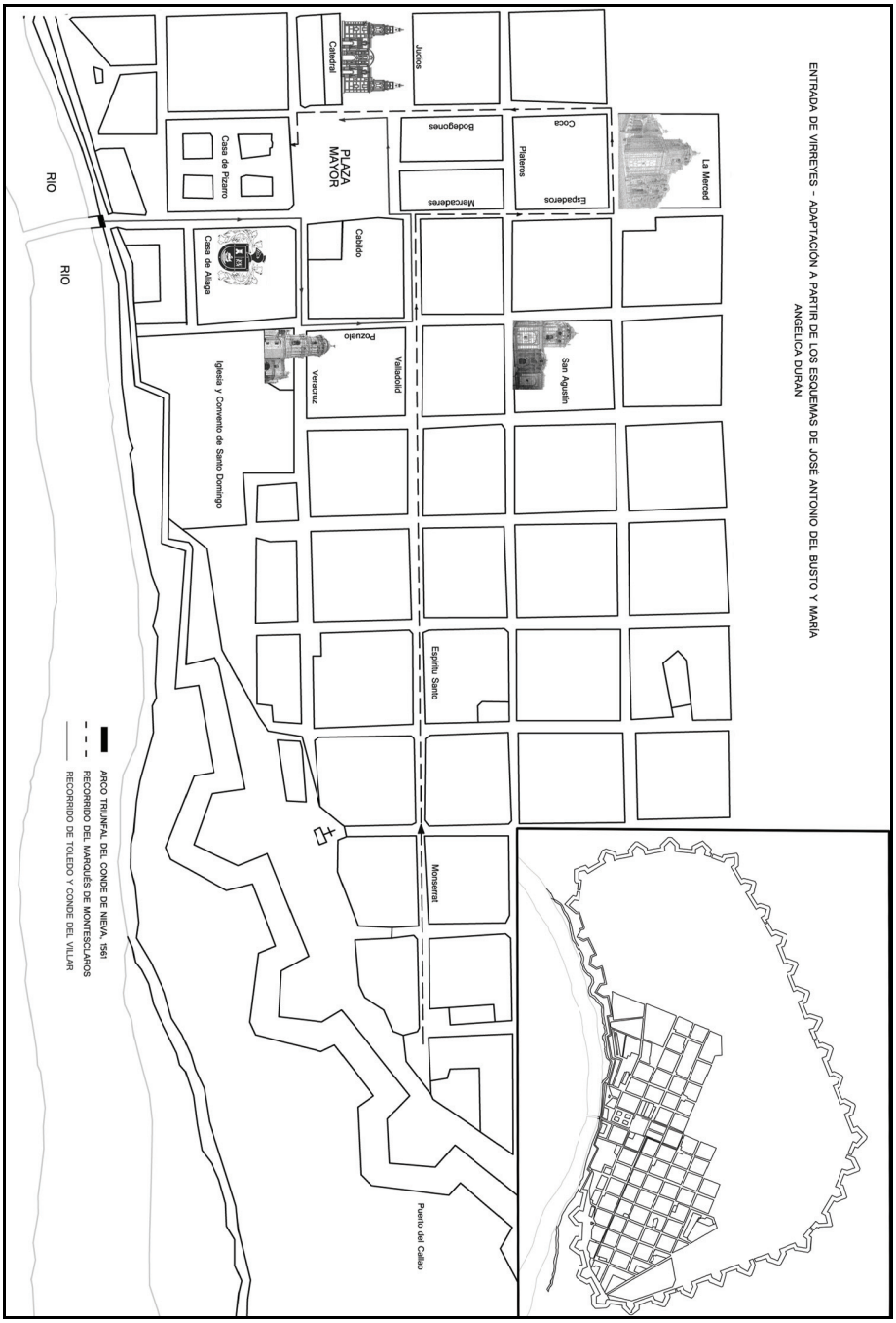


Anexo II. Esquema, Diagrama de Entrada del Duque Felipe el Bueno a Gante en 1458.



Adaptación de A. Ortelius "Peruviae Description Auriferae Regionis Typus" - 1608

Anexo III. Ruta de viaje de Virreyes al Perú.



Anexo IV. Recorrido del cortejo de los Virreyes en Lima.

Anexo V. Retrato de Jerónimo de Aliaga.

Anexo VI. Escudo de Aliaga.

Anexo VII. Zaguán de la casa solariega.

Anexo VII. Zaguán de la casa solariega.

Anexo VIII Salones.

Anexo IX Jardín interior.

De Felipe II y de sus políticas económicas encontradas para España y el Perú e Hispanoamérica. Del auge efímero de los metales preciosos a la crisis profunda de fines del siglo XVI por desatención a los sectores productivos y la jerarquía social

Dra. Miriam SALAS OLIVARI
Pontificia Universidad Católica del Perú
(Lima - Perú)

I. Introducción.

II. De la política económica de Carlos V a la de Felipe II.

III. Bibliografía.

El Perú en la época de Felipe II,
San Lorenzo del Escorial 2014, pp. 81-110. ISBN: 978-84-15659-21-1

I. INTRODUCCIÓN

Para comprender la política económica del Felipe II con respecto al Perú, Hispanoamérica y la propia España es necesario retroceder para situarnos en los años fundacionales de esa relación entre ambos mundos. Las políticas económicas de Felipe II fueron en realidad una respuesta a las instauradas por su padre Carlos I de España o V de Alemania que no hablaba castellano y cuyo gobierno fue más europeo que español. Felipe II a diferencia del padre dirigió su política económica a tratar de recuperar la economía española interna que había caído en una severa depresión.

II. DE LA POLÍTICA ECONÓMICA DE CARLOS V A LA DE FELIPE II

El reinado de Carlos V es crucial para entender la política económica de Felipe II con respecto al Perú, Hispanoamérica y la propia España. Durante el reinado de Carlos V, México y Perú fueron descubiertos y conquistados. Su reinado se convierte en un periodo crucial para dar inicio a nuestra historia comparativa. A la Península Ibérica llegó de América, primero oro y luego plata. El descubrimiento del Nuevo Mundo abre en Europa una sensación de prosperidad y opulencia jamás vivida. Los europeos descubren América y redescubren África y Asia. En este nuevo mundo de dimensiones inimaginadas, no conocidas por el hombre europeo con anterioridad, se alza la figura de Carlos I de España. Quien a partir de 1516 y con sólo 16 años de edad, heredó de su abuelo paterno Fernando el Católico como hijo de Juana la Loca y del Archiduque Felipe el Hermoso de Austria la corona de una España reunificada con sus reinos de las Coronas de Castilla, Aragón y Navarra y los territorios antillanos de América. Tres años más tarde, en 1519, por muerte de su abuelo materno Maximiliano heredó los territorios de Austria y ese mismo año fue elegido emperador de Alemania con el nombre de Carlos V.

No obstante, Carlos que nació en Gante, ciudad de Flandes, actual Bélgica y que no hablaba castellano, gobernó en función más de los países aledaños a España, pese a que, fueron castellanos los que le abrieron a su reinado la más

grande riqueza del mundo con el descubrimiento y conquista de México, Centroamérica y Perú.

La España de Carlos V incluía tres economías relacionadas entre sí, pero con intereses diferentes. La Sevilla rural y portuaria que desde la ribera del Gualdaquivir miraba a América; la Castilla del Norte que se orientaba hacia Flandes y la Europa septentrional; y, la Corona de Aragón, que en apariencia estaba sólo interesada en los mercados mediterráneos. A América, inicialmente, se la concibió como una propiedad exclusiva de los castellanos. Castilla y Portugal, mediante el arbitraje del Papa, se repartieron el mundo transatlántico. Isabel en 1496, y más tarde en su testamento, reservó expresamente el poblamiento de las Indias a sus súbditos de Castilla. En 1501 se prohibió la emigración de extranjeros a las Indias y en 1503 se creó la Casa de Contratación. Los aragoneses estuvieron ausentes de su proyecto, aunque, más tarde Fernando de Aragón habla y actúa como si la mitad de las Indias fuese de Aragón[1].

No obstante, Carlos V en los años iniciales de su reinado, hacia 1520, concedió privilegios particulares a flamencos, alemanes y genoveses para colonizar las Indias. Los catalanes solicitaron en 1522 y en otras oportunidades, durante el reinado de Carlos V, la autorización para establecer cónsules en Sevilla y en Cádiz y para conseguir privilegios especiales en relación con el comercio americano, aunque sin éxito[2]. En 1525, frente a la presión de los banqueros alemanes, permitió a los comerciantes extranjeros comerciar con las Indias y en 1526 a establecerse en ellas. La indignación de los comerciantes españoles llevó a que pronto el primer decreto se dejase de cumplir y a que en 1538 se prohibiese la ejecución del segundo. Aunque muchos comerciantes extranjeros mediante licencias especiales o por su naturalización como ciudadanos castellanos continuaron beneficiándose del tráfico[3].

A partir de 1530 triunfó el monopolio favorable a la Corona de Castilla y al puerto de Sevilla. En la España posterior a los descubrimientos y sus beneficios no todas las regiones experimentaron con la misma intensidad el auge económico ni sufrieron todas, de la misma manera ni al mismo tiempo, los efectos de la decadencia[4]. Luego de la conquista de América la supremacía castellana fue clara. Era el reino más extenso, con mayor población, pero al mismo tiempo con las mayores cargas fiscales y obligaciones exteriores en América y los

[1] VILAR, P., *Cataluña en la España Moderna*, Barcelona 1979, p. 324.
[2] ELLIOT, J.H., *La España Imperial, 1469-1716*, Barcelona 1965, p. 198; VILAR, P., o.c., p. 326.
[3] ELLIOT, J.H., o.c., p. 193.
[4] ANES, G., *Economía e Ilustración. En la España del siglo XVIII*, Madrid 1969, p. 13.

Países Bajos; pese a lo cual hubo españoles que se quejaban de la gravitación central del poder político[5].

La monarquía lo que quería era controlar las llegadas del metal precioso. El monopolio comercial bajo la concepción de un tráfico concentrado buscó asegurar el control fijó, la contratación de las lanas en Burgos, y en Sevilla la contratación del comercio colonial[6].

En relación a la producción interna Carlos V prohibió la fabricación de textiles en España en desmedro de la producción textil barcelonesa, segoviana, mallorquina y sevillana. Producción textil interna que para entonces contaba con alrededor de 30,000 telares de vasta tradición. Todo ello en desmedro de la producción de tejidos que en la Península Ibérica tenía una larga historia. En Cataluña como en Castilla se venía produciendo tejidos desde la Edad Media[7]. La historia de los tejidos castellanos como catalanes es anterior a la coyuntura carolina. Bajo el reinado de los Reyes Católicos se presentó una cierta expansión de los célebres paños cardeños y negros de Segovia, los viados de Zamora, la blanqueta y el burel de Ávila, el sayal y la fusa de Navarra, así como los célebres veintecuatremos[8]. A Segovia fueron, como a Inglaterra, tejedores flamencos que enseñaron las técnicas propias de su país y entre ellas el arte de la tapicería. Los tejidos segovianos que, fueron exportados por toda Europa, impusieron la llamada "moda española". La industria sedera se encuentra en 1512 en Toledo y Valencia. La pañería predomina en casi toda Castilla La Vieja, Cuenca, Toledo, León, Burgos y Córdoba[9]. Castilla producía paños de colores oscuros de gran calidad en su textura y de mucho peso en fibras. A raíz de la conquista de Granada se recogió el arte musulmán de labrar la seda. Sin embargo, la industria de paños era todavía incipiente y no absorbía toda la producción de la cabaña española, cuya producción era muy superior a las necesidades industriales internas.

Con el encuentro de los dos mundos, se interrumpió la producción de paños, viados, vureles, sayales y fusas que en Castilla y Cataluña habían dibujado una larga trayectoria de desarrollo desde la Edad Media y el amparo de los Reyes Católicos. La medida se tomó con el propósito de combatir el alza de los precios y de los salarios provocados por la afluencia de metales preciosos

[5] KAMEN, H., *La España de Carlos II*, Barcelona 1981, p. 39.
[6] VILAR, P., o.c., pp. 325-326.
[7] FONTANA, J. Mª, *Ensayo sobre la decadencia industrial no comercial*, Madrid 1953, pp. 19-20.
[8] *Ibíd,* pp. 60-61.
[9] *Ibíd*, p. 61.

de América, como por la demanda americana. En los años iniciales del gobierno de Carlos V se presentaron al interior de la Península gran cantidad de quejas en torno al precio excesivo de las manufacturas castellanas, y en especial a los tejidos fabricados en talleres domésticos; considerándose que su exportación al extranjero era la que ocasionaba el alza de los precios.

En esa política restrictiva a la producción interna también se conjugó el deseo del rey por beneficiar a los productores de los Países Bajos recientemente incorporados al Imperio y con ello cuidar los intereses de éste. Por último con el fin de favorecer a los hombres de la Mesta propietarios de extensos rebaños trashumantes de ovejas productoras de la fina lana merino, producto del cruce en el siglo XIV de las ovejas de Castilla con las importadas de Benimerines, a quienes la venta de su fibra con éxito fuera de España les había permitido convertirse en los grandes prestamistas de la Corona. Otra razón importante se debió al deseo de impedir el uso de trajes de calidad y seda, confeccionados con telas españolas, entre los hidalgos, escuderos, mercaderes, oficiales, etc. como por personas de baja condición, con la excusa de que al prohibírseles su uso se evitaba su empobrecimiento[10].

Por las razones apuntadas arriba, entre 1537 y 1552 la preocupación de las Cortes, según sus actas, no se centró en la protección de la industria metropolitana sino en no permitir su exportación[11]. La lista de las medidas legales que buscaron la afirmación de la política estatal textil es larga. Las más relevantes normativas en este sentido fueron la pragmática de 1543 y la de 1548. La primera suspendió la exención de impuestos al comercio con las Indias que había favorecido el crecimiento de la industria y de la economía castellana. Mientras que, mediante la pragmática de 1548 las Cortes de Valladolid autorizaron la importación de tejidos extranjeros y levantaron la disposición que obligaba a los paños importados por España a reunir los mismos requisitos que los de producción interna. Sin embargo, poco a poco la importación de metales preciosos provocó una inflación en espiral, acentuando el desnivel de precios entre España y otros países industriales. En ese momento se decide favorecer por sus precios más bajos la importación de tejidos extranjeros. Las mismas que, fueron minando la

[10] SALAS OLIVARI, M., "Convergencia y divergencia de los ciclos de producción textil en España y sus colonias en América, siglos XVI y XVIII. Dos destinos diferentes para un solo propósito", en FONTANA, J., *Historia i Proyecto Social. Reconocimiento a una trayectoria,* Barcelona 2004, t. I, pp. 117-150.

[11] CARANDE, R., *Carlos V y sus banqueros*", Barcelona 1977, t. I, pp. 44; VILAR, P., o.c., p. 324; ELLIOT, J.H., o.c., p. 193; ANES, G., o.c., p. 13; KAMEN, H., o.c., p. 39; ELLIOT, J.H., o.c., p. 198; VILAR, P., o.c., p. 326; FONTANA, J. Mª, "Ensayo sobre la decadencia industrial no comercial", en *De Economía* (Universidad Complutense, Madrid), nº 25-26 (1953) 19-20; SALAS OLIVARI, M., "Convergencia y divergencia…", o.c., t. I, pp. 117-150.

producción de telas autóctonas y consagraron un estado de dependencia de España frente a los fabricantes de fuera[12]. España sin manufacturas internas pasó a depender de comerciantes extranjeros.

La economía española influenciada por el mercantilismo, basó su dinámica en los metales preciosos, relegando a un segundo o tercer plano el resto de sectores económicos. La política del rey propició una sensación de prosperidad. Se logró reducir la inflación del 2,8% entre 1501-1562 a 1,3% de 1562 a 1600[13]; lo que significaría que, las medidas tomadas por la Corona habrían rendido sus frutos. En esa coyuntura económica favorable del siglo XVI, con sólidos fundamentos en la Castilla del siglo XV, se intensificó el tráfico mercantil y como consecuencia la población aumentó; la elite aristocrática, los acreedores crediticios como los proveedores foráneos de la Corona vieron cumplidos sus sueños de opulencia y la Corona se consolidó como una de las más grandes del mundo; en suma, en una ola de prosperidad que cuando llegaron tiempos peores, pareció que era una época de esplendor[14].

Aunque esa ola de prosperidad sustentada en razones económicas poco profundas sin mayor chorreo al grueso de la población debido a la estricta jerarquización como de desatención a la producción interna tuvo poca vida porque España en realidad se convirtió en el gran dispensador de metálico a la Europa productiva y frustró su desarrollo interno. Al mismo tiempo que, el diseño de la supremacía castellana en América postergó a otras regiones de la Península que lejos de beneficiarse se vieron afectadas por una creciente decadencia; generando su descontento.

La política que adoptó Carlos V con respecto a la producción interna convirtió a España en la puerta de ingreso como de salida de los metales preciosos, lo que provocó que de la incorporación de una pequeña porción de la plata americana sólo se beneficiaran la élite aristocrática y los acreedores crediticios como los proveedores foráneos de la Corona. En la segunda mitad del siglo XVI, la producción industrial interna había entrado en crisis y por tanto era poco lo que se quedaba en la Península, y más aun si tenemos en cuenta los pagos a los acreedores de la Corona y el derroche de la aristocracia.

Los metales preciosos americanos hicieron posible el desarrollo económico de Europa y facilitaron la expansión del bienestar entre la población. El flujo

[12] KAMEN, H., o.c., p. 108.
[13] NADAL, J., *La revolución de los precios españoles en el siglo XVI*, 1959, pp. 503-529, citado por ELLIOT, J.H., o.c., p. 206.
[14] ANES, G., o.c., p. 13.

de la plata procedente de América provocó la súbita alza del nivel de los precios en España sobre los de los restantes países europeos que ocasionó una irremediable demanda de productos extranjeros. En el momento en que la Corona liberó las importaciones, la industria nativa se vio gravemente amenazada por los competidores extranjeros que, no sólo introdujeron sus mercaderías en el mercado interior sino que además tomaron posesión en el mercado americano[15].

A la Península Ibérica llegó de América primero oro y luego plata. Sobre la base de los datos Hamilton extraídos de la Casa de Contratación de Sevilla sabemos que durante el reinado de Carlos V llegaron a España 567,036.953 kilogramos de plata y 101,051 Kgrms. de oro aproximadamente[16]. Mientras que, según Alvaro Jara durante el reinado de Carlos V la producción de plata del Perú fue de 9'042,801.881 maravedíes y la de oro fue de 2'451,358.414 maravedíes de oro[17].

En oposición a la prohibición a la exportación de tejidos españoles, incluidas las Indias se creyó en la necesidad de que las colonias se abastecieran a sí mismas, y es así que mientras se aminoraba la subida de los precios, España perdió su facultad de abastecer monopólicamente a América[18]. La política de Carlos V favoreció la aparición de la manufactura textil y de todo tipo de producción interna en Hispanoamérica. Pensó que, el oro y plata americanos bastarían para sostener la economía de su naciente imperio. Mientras que, en el territorio de las nuevas colonias dejó el control total del gobierno y la economía en las manos de los encomenderos, con lo que les permitió vivir un periodo de auge acrecentado con la instauración de las grandes minas. Pero, igualmente, en este periodo se comenzaron a tejer los síntomas de su caída justo el mismo año de su mayor desarrollo por acción del nuevo rey y de los propios actores en las Indias.

Dentro de esta coyuntura, en Hispanoamérica al calor del crecimiento de la producción minera surgieron talleres textiles en las ciudades, y, en el campo se fundaron lo que nosotros concebimos como verdaderos obrajes; sin

[15] ELLIOT, J.H., pp. 208-209.

[16] HAMILTON, E.J., "Importaciones totales de metales preciosos en pesos (450 maravedís) por períodos quinquenales, 1503-1660", en *El tesoro americano y la revolución de los precios en España 1501*-1650, Ariel, Barcelona 1975, pp. 47 y 55.

[17] JARA, A., *Los asientos de trabajo y la provisión de mano de obra para los no-encomenderos de la ciudad de Santiago, 1586-1600*, Universidad de Chile, Santiago de Chile 1966, p. 33; HAMILTON, E.J., "Importaciones totales de metales preciosos…", o.c., tabla 1, p. 47; ELLIOT, J.H., o.c., pp. 192-193, 197.

[18] FONTANA, J.Mª, o.c.; ver en este artículo otras disposiciones.

que ello significase libertad económica plena para la región. En las colonias hispanoamericanas estaba expresamente prohibido y estrictamente controlado el tráfico de metales preciosos, el ingreso y salida de mercaderías y el movimiento de los mercados. Pero sin embargo en el Perú y en el resto de Hispanoamérica al lado de estos centros manufactureros textiles se instauraron estancias ganaderas, haciendas, trapiches, molinos, cocales y como parte complementaria de la producción caminos, mercados y un sistema de arrieraje.

Los encomenderos de la región de Ancash, como los de Huamanga, Trujillo, Arequipa y Cuzco acostumbraron como el resto de encomenderos del virreinato del Perú a montar diferentes tipos de empresas, llámense: ganaderas, agrícolas, manufactureras, mineras y mercantiles[19]. En el Perú los primeros obrajes como cualquier actividad económica emprendida en el siglo XVI tuvieron como fundadores a los encomenderos, es decir a, aquellos conquistadores que fueron premiados con un grupo de indios porque habían destacado por su heroicidad en los campos de batalla frente a los Inkas o porque una década más tarde defendieron los intereses de la Corona en las guerras civiles contra antiguos encomenderos a quienes buscaban reemplazar. La encomienda, fuera de significar la recepción del tributo en especies y dinero de sus indios encomendados, les abrió a ese puñado de conquistadores la posibilidad de convertirse en vecinos de la ciudad bajo cuya jurisdicción estaba el asentamiento de sus encomendados. La vecindad era un privilegio porque venía acompañada de la entrega de un solar para que el encomendero edifique su casa en la ciudad, una estancia y su ingreso al cabildo y con ello al control político, social y económico de la ciudad-región. Los encomenderos se convirtieron en un grupo privilegiado y exclusivista que controló la distribución de las tierras desde el cabildo, las mismas que unidas al control de la mano de obra y del mercado les permitieron fundar empresas de diferentes órdenes como agrícolas, ganaderas, mineras, mercantiles y manufactureras entre las que se encontraban trapiches azucareros, molinos y obrajes, y, finalmente, mercantiles desde donde vendían lo que producían y los bienes que venían del otro lado de los mares.

Los primeros obrajes, como cualquier actividad económica creada en el siglo XVI, fueron fundados por los "encomenderos-vecinos y cabildantes" que gracias a los indios que se le asignaron por su valor en la conquista o por su lealtad al rey, se hicieron vecinos y cabildantes pasando a controlar monopólicamente el poder político y consecuentemente la mano de obra, las

[19] SALAS OLIVARI, M., "Manufacturas y precios en el Perú colonial, la producción textil y el mercado interno, siglos XVI y XVII", en CONTRERAS, C., (comp.), *Compendio de Historia Económica del Perú. Economía del periodo colonial temprano*, Lima 2009, t. II, pp. 447-533.

tierras y el mercado por todo lo cual gustaron por todo lo cual gustaron llamarse "señores feudatarios" y "hombres de pro y provecho"[20].

Los indígenas, en orden al "conzierto" celebrado entre las autoridades nativas y sus respectivos encomenderos y como cargo del tributo[21], trabajaron en las diferentes empresas de sus señores y en el caso de los obrajes edificaron los edificios de los primeros obrajes en tierras que les pertenecían y que quedaban sujetas al territorio jurisdiccional de las encomiendas. Los operarios fueron apilando piedra sobre piedra, o adobe sobre adobe para dar forma a un grueso muro que demarcaba los linderos del obraje y que evitaba el libre tránsito de los trabajadores, insumos y productos. Sólo dejaron libre el espacio necesario para instalar un alto portón que comunicaba el exterior con el interior, a través de un zaguán y que pasaba en primer lugar por una oficina de control de todo movimiento que no era otra que la casa del mayordomo y que en los primeros momentos de dominio encomendero fueron kurakas quipucamayoc[22]. En oposición a Europa donde la producción se repartía en los talleres de los diferentes maestros, en Hispanoamérica los obrajes, dada la característica de sujeción de la mano de obra, formaban un conjunto en que todas las oficinas quedaron unidas a través de un patio que actuaba de eje, destinadas a cardadores, hilanderos, tejedores, abatanadores y percheros[23]. La unidad del

[20] SALAS DE COLOMA, M., *De los obrajes de Canarias y Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuamán*, Lima, Sesator Imprenta, 1979, cap. II; ORTIZ DE LA TABLA, J., "Obrajes y obrajeros del Quito colonial", en *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla 1984, pp. 351-354 y 357; MONEY, M., *Los obrajes, el traje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas*, Instituto de Estudios Bolivianos, La Paz 1983, p. 3; TYRER, B., *The demogtraphic and economic history of the Audiencia of Quito: Indian population and the textile industry, 1600-1800,* ph. D. University of California, Berkeley 1976, p. 110; ASSADOURIAN, C., *El sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico*, Lima 1982, p. 23; ESCANDELL, N., *Producción y comercio de tejidos coloniales: los obrajes y chorrillos del Cuzco*, Cuzco 1997, p. 34; SUPER, J., "Queretaro obrajes: Industry ando society in provincial México, 1600-1810*",* en *Hispanic American Historic Review*, vol. 56 (1976) 199; MIÑO GRIJALVA, M., *La protoindustria colonial hispanoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, pp. 49-50; LIRA, A., y MURO, L., "El siglo de la integración", en *Historia de México*, México 2000, pp. 341; ALBI ROMERO, G., "La sociedad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVI", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat*, "Wirtschaft und Gesellschaft Lateinomerikas", Köln 1970, pp. 99-100.

[21] SALAS DE COLOMA, M., *"*Transformación del paisaje ganadero en el centro-sur-este andino con la llegada del conquistador español, siglos XVI-XVIII", en ESCOBARI DE QUEREJAZU, L., *Colonización agrícola y ganadera en América. Siglos XVI-XVIII. Su impacto en la población aborigen*, Quito 1995, p. 16; ORTIZ DE LA TABLA, J., o.c., p. 12; LEÓN, M., *Paños e hidalguía. Encomenderos y sociedad colonial en Huánuco*, Lima 2002, p.104; TYRER, B., o.c., pp. 110 y 112.

[22] SALAS DE COLOMA, M., *De los obrajes de Canaria*, o.c., pp. 100-101.

[23] Ibídem, pp.108-111; ORTIZ DE LA TABLA, J., o.c., p. 17; MONEY, o.c., pp. 3-7, 10; MIÑO, M., *La protoindustria colonial…,* o.c. pp. 31 y 36; TYRER, B., o.c., pp. 104-105.

obraje, calificada como taller–cárcel implicó también acondicionar y sembrar las tierras anexas que incluían diferentes pisos ecológicos, construir el batán y el molino necesario para moler el grano.

Cuando las primeras empresas y obrajes abrieron sus puertas, no existía ningún tipo de reglamentación salarial, como tampoco en ningún párrafo de las primeras licencias de funcionamiento de los obrajes signados por el virrey, Real Audiencia o cabildo; se hacía alusión a los operarios que les darían sustento. Debido a que, tácitamente, se sobreentendía que su fuerza laboral descansaría en los indios sujetos a los peticionarios: todos ellos encomenderos.

Carlos V que de los 40 años de su reinado sólo pasó 16 en España, convirtió a ese país en el gran dispensador de dinero de Europa y frustró todo desarrollo interno. Aunque en Europa, cuando Colón completó su sueño de cruzar el Atlántico y de descubrir nuevas tierras, se pensaba dentro de una concepción eminentemente mercantilista que la riqueza absoluta estaba en los metales preciosos. Se intuía que los metales preciosos en abundancia, y que habían convertido a España en una potencia mundial, contribuirían a incrementar la riqueza, a la vez que, propiciarían la consolidación del poder real y la supremacía de un Estado ante otro.

El imperio carolino fue eminentemente europeo. Hasta 1550, aproximadamente, los ingresos americanos de la Corona alcanzaron sólo los 200,000 o 300,000 ducados anuales, frente a los 2'000,000 de los últimos años del reinado de Felipe II. Es entonces entre 1550-1560, cuando se produce la incorporación real del Nuevo Mundo al imperio de los Habsburgo. Y es en este momento cuando la Corona quiere controlar más y mejor a sus colonias y eleva sus costes de transacción para establecer una administración efectiva frente al poder de los señores establecidos en América. La legislación de 1548-52 fue seguida, según Elliot, por una aguda depresión de la industria textil de la península que pronto se vio amenazada por la competencia de productos extranjeros, más baratos[24]. La significación de esta legislación, aunque breve, causó un daño enorme en la producción textil interna. El gobierno de Felipe II para enfrentar esta crisis va a decretar en los años de 1555 y 1558, nuevas leyes que rescindían la prohibición de exportar. Felipe II descubrió que existían ciertas fuerzas como las americanas que escapaban a su control y poder y busca implantar un agresivo imperialismo que encuentra su punto culminante a fines del siglo XVI. Felipe II levantó su imperio sobre la base del financiamiento económico de América y España. La plata americana llegaba al puerto de Sevilla para financiar las aventuras de su gobernante como su victoria frente a los turcos en Lepanto en 1571 y su toma de la corona vacante de Portugal en 1580.

[24] ELLIOT, J.H., o.c., pp. 208 y 213.

Felipe II, más español que su padre, muestra atisbos de protección a los intereses de sus con-nacionales, al expulsar en 1576 a los genoveses, al gravar en 1578 con un ducado cada saco de lana exportada a Flandes que desde 1572 había perdido junto con los Países Bajos y en dos ducados a la que iba a Francia e Italia, aplicándose derechos dobles si los exportadores eran extranjeros[25], y al decidir quebrar el desarrollo industrial americano. Sin embargo, no consiguió reflotar la producción española porque la inflación la había matado a mediados de siglo por la influencia de metales y el alza de los salarios seguida por la de los precios; y en lo que, también, cumplió un importante rol la estructura social dominante. Dentro de la cual, hay que tener presente el problema del atesoramiento, de las deudas imperiales, de la pirámide parasitaria formada por los censos y los juros, títulos de la deuda pública, privilegios monopolistas de Sevilla y la Mesta, la resistencia interna del feudalismo, y la existencia de una mano de obra semi-colonial de los moriscos y esclavos dentro de la propia España[26].

Felipe II, luego de la abdicación de su padre en 1556 y su retiró al monasterio de Yuste, a diferencia de su padre realizó un gobierno más español que europeo y buscó que las Indias sean una parte efectiva de su Imperio. El objetivo de la Corona, se ajustó a su deseo de aniquilar la producción en América debido a que en sus posesiones en Nueva España y Perú ya se había desarrollado una industria de paños y en sus valles se producía cereales, vino y aceite que eran los productos que precisamente traían la casi totalidad de barcos españoles como cargamento desde Sevilla[27].

Contrariamente en España el rey no consiguió reflotar la industria castellana y vio la caída de la manufactura de Cataluña que sin embargo a fines del siglo XVI no se había eclipsado[28]. Mientras que, en Hispanoamérica este rey no tuvo éxito con su política restrictiva al funcionamiento de los obrajes americanos que permanecerían funcionando hasta el final de los días del periodo colonial[29]. Su política obstaculizó su funcionamiento, pero no marcó necesariamente su derrumbe sino por ciertos largos periodos todo lo contrario[30]. En parte porque la

[25] FONTANA, J.Mª, o.c., p. 235.

[26] VILAR, P., *Crecimiento y desarrollo*, Barcelona 1980, cap. "El problema de la formación del capitalismo".

[27] ELLIOT, J.H., o.c., p. 309.

[28] SALAS OLIVARI, M., "Convergencia y divergencia…", o.c., p. 127; VILAR, P., o.c., pp. 375, 335, 331, 333 y 334.

[29] SALAS OLIVARI, M., "Convergencia y divergencia…", o.c., pp. 126-150; SILVA SANTISTEBAN, F., *Los obrajes en el Virreinato del Perú*, Lima 1964, pp. 25-29; BRAVO ACEVEDO, G., "El obraje de Melipilla en el siglo XVII", en *"Cuadernos de Historia"* (Universidad de Chile), n° 5 (1987) 122.

[30] SALAS, M., "Crisis en desfase en el centro-sur este del virreinato peruano: minería y manufactura textil", en *Las crisis económicas en la historia del Perú,* Lima 1986, pp. 139-140, 148, 157.

propia política real fue ambivalente. Los propios virreyes creyeron que no se podía destruir los obrajes porque la gente pobre de estas tierras se encontrarían desbastecidas y el mercado interno sin mayor metálico.

En ese sentido su política económica en el sector textil se centró en la península en reflotar la producción textil dañada durante el gobierno de su antecesor, y en contraposición, buscó destruir la americana porque el progreso de los obrajes podría hacer peligrar el dominio trasatlántico[31]. En tanto para efectivizar su política en las Indias dirigió su ofensiva en el sometimiento de los encomenderos para crear un verdadero "vi-rreino"[32]. El propósito real se centraba en el deseo de quebrar el poder de los encomenderos y sus familias a quienes ya con las Leyes Nuevas de 1542 se les había privado del privilegio de gozar de las encomiendas a perpetuidad y que solo por efecto de guerras civiles se le había concedido una prórroga por dos vidas. Felipe II envió a los virreyes Toledo y Enríquez como líderes de esta segunda conquista de las Indias dirigida a los encomenderos más no a los indios con los que celebró un pacto colonial de ayuda para liberarlos de sus señores.

El crecimiento de actividades productivas de la manufactura textil y del sector agropecuario en Hispanoamérica de propiedad de los encomenderos, hizo que la Corona atacase sus monopólicos privilegios en los cabildos. Durante el gobierno de Felipe II entre 1556 y 1598, el Consejo de Indias se convirtió en el órgano de gobierno más influyente del Estado[33]. Esta institución desarrolló un importante programa de gobierno con reformas trascendentales en el ámbito económico y fiscal, conocidas como Junta Magna[34]. El encargo de implementar en Nueva España el nuevo espíritu fue transmitido a un letrado, egresado de un colegio peninsular, Martín Enríquez de Almansa[35]. Enríquez como cuarto virrey implementó reformas profundas que atentaron contra la producción textil y agropecuaria en general, entre las que se destacan, el impuesto de la alcabala en 1575; ascendente al 2% sobre la compra-venta de productos españoles o de origen europeo. El impuesto no fue bien recibido, pero nada se pudo hacer frente a la enérgica personalidad del virrey y el sistema del

[31] SALAS OLIVARI, M., "Nuevos hombres, nuevos propósitos: delineamiento de los cimientos económicos coloniales en el Perú y su impacto en Europa durante el reinado de Carlos V", en SESÉ, J. Mª, *Carlos V y América*, Piura 2001, pp. 230-232; SALAS OLIVARI, M., "Convergencia y divergencia…", o.c., p. 126.

[32] Ibídem, p. 129.

[33] GARCÍA MARTÍNEZ, B., "La creación de Nueva España", en *Historia general de México*, México 2000, p. 298.

[34] Ibídem.

[35] Ibídem.

monopolio comercial de la Metrópoli[36]. Durante su gobierno la minería alcanzó un gran crecimiento que dibujó su pico en 1580[37].

El mayor beneficio de metales solo se alcanzó luego de resolver el problema de la escasez de mano de obra al amparo o fuera de la ley y por la generalización del beneficio de amalgamación con el azogue[38]. Contrariamente, Enríquez persiguió el abastecimiento de lana de los obrajes novohispanos y buscó la exportación de ésta a la Península[39]. Igualmente persiguió el cultivo industrial del gusano de seda en 1580, y dictó ordenanzas y mandamientos para los obrajes con el fin de restringir su operatividad aunque con el supuesto de terminar con la infeliz situación de los trabajadores obrajeros que finalizaban sus días encerrados en los galpones de los obrajes[40]. La presencia de este virrey marcó el declive de los encomenderos al imponerse otras instituciones que cumplieron funciones de control político y de evangelización. Entre otras medidas que los afectaron estuvo la entrega del cobro de los tributos a los corregidores[41]. En 1596 el proteccionismo inicial al cultivo de lino como al de la seda se trocó en veda[42]. Los cuatro virreyes que siguieron a Enríquez para cerrar el siglo, amarraron los cabos sueltos para concluir el proceso de la creación de Nueva España, entre los que estaba el seguir las directivas para terminar con la industria textil.

Por su parte Felipe II envió como par de Enríquez a Francisco de Toledo al virreinato del Perú. Este fue aquí el líder de esta "segunda conquista de las Indias" dirigida contra los encomenderos. En la Audiencia de Quito la Corona mostró igualmente mucho interés en los obrajes de los encomenderos fundados en la jurisdicción de su encomienda con el propósito de incrementar el cobro del tributo[43]. Los obrajes de los encomenderos fueron sujeto de supervisión e intervención por parte de la Corona y en el caso de los obrajes de Quito los encomenderos fueron retirados del control directo de sus empresas[44], debiendo ser ese el mismo objetivo buscado en el territorio de la región central del Perú, pero sin conseguirlo.

En el Perú entre otras acciones destacables cabe citar el establecimiento del Tribunal de la Inquisición mediante una Real Cédula de Felipe II,

[36] Ibídem.
[37] LIRA, A., y MURO, L., "El siglo de la integración", o.c., p. 334.
[38] Ibídem, p. 335.
[39] Ibídem, p. 341.
[40] Ibídem, p. 342.
[41] Ibídem, p. 337.
[42] Ibídem, p. 325.
[43] TYRER, B., o.c., p. 110.
[44] Ibídem, p. 114.

fechada el 25 de enero de 1569, y cuyos primeros funcionarios viajaron con el virrey Toledo, así como, la llegada de los jesuitas en 1568 con recomendación de Felipe II como bastión de la contrarreforma y de la evangelización de la población indígena.

La presencia del virrey Toledo marcó el declive de los encomenderos al imponerse otras instituciones que cumplieron funciones de control político y de evangelización. Toledo en su acción frente a los encomenderos, en primer lugar, declaró que el cabildo ya no podría repartir un solo pedazo más de tierras entre sus integrantes, todos encomenderos. Al tiempo que, sometió al pago de composición de tierras todas aquellas recibidas por los encomenderos con anterioridad como una merced del cabildo. En segundo lugar, abolió el monopolio que ejercían los encomenderos sobre la mano de obra indígena. Para el efecto celebró un pacto de carácter colonial de ayuda con las autoridades indígenas para liberarlos de sus señores. Sin embargo, en respuesta a esta confiada alianza de los nativos con el poder real, el virrey creó la mita minera hacia donde dirigió al grueso de la población tributaria. En tercer lugar, en la ciudad se impuso a la autoridad de los corregidores al frente de los cabildos. De la misma forma como en el ámbito rural, la autoridad de los encomenderos se vio desplazada por la de los corregidores, quienes entre otras medidas se debían encargar del cobro del tributo que hasta entonces estaba en manos de los encomenderos, siguiendo las pautas marcadas por la tasa tributaria normada previamente por Toledo; obligar a los indios a vivir en policía, esto es, en reducciones (villas) a la usanza española, con calles, cabildo, iglesia, mercado, escuela, cárcel, hospital y cementerio, y todo lo necesario para integrarlos al cuerpo de la república del imperio de los Austria. Así como, a realizar visitas a los obrajes para observar el cumplimiento de las ordenanzas de obrajes de acuerdo a los pedidos de las autoridades indígenas. En quinto lugar, la Corona dictó cédulas restrictivas al desarrollo manufacturero americano. Felipe II expidió una cédula el 10 de noviembre de 1577 que buscaba que los obrajes se abasteciesen de lanas españolas en perjuicio de las oriundas y de los obrajes en general. En el Perú el líder de la instauración estatal en Nueva España como virrey peruano Martín Enríquez (1581-1583) y luego Luis de Velasco (1596-1604) recibieron sendas cédulas reales por las que se prohibía que "…en ninguna provincia ni parte de las Indias puedan trabajar los indios en obrajes de paño, seda o algodón". En sexto lugar, se buscó establecer la neutralidad de los cabildos cuando, inicialmente, en 1588 se dispuso que en la elección de los cargos de regidores participen al lado de los encomenderos los soldados y los domiciliados. En séptimo lugar, el virrey Toledo en los Reyes el 19 de setiembre de 1576 y su sucesor Luis de Velasco el 15 de febrero de 1584 dictaron ordenanzas para obrajes. En octavo lugar, en oposición al pacto colonial celebrado con los kurakas, persiguió todo atisbo del Taky Onqoy, dio muerte al último Inka rebelde de Vilcabamba,

Túpac Amaru I y buscó la profundización en su adoctrinamiento para propiciar su aculturación. Los encomenderos contribuyeron en ello. Buscaron el adoctrinamiento de los indígenas como una forma de atenuar la rebeldía indígena y atender el reclamo oficial. Acostumbraron pagarle un sínodo a un cura para que imparta a los indígenas los sacramentos, como lo demuestra la visita del arzobispo Mogrovejo y contribuyeron en la construcción de capillas en el territorio de sus obrajes y haciendas[45].

Para el caso americano Felipe II expidió Reales Cédulas que ordenaban la clausura de obrajes y que prohibían el trabajo de nativos en ellos, aduciendo como motivo los abusos cometidos en contra de los operarios indígenas[46]. Paralelamente, limitó el desarrollo de la calidad y variedad de los tejidos y, se les negó a los obrajes la posibilidad de abrazar libremente nuevos mercados. Aunque, el objetivo de la Corona estaba puesto en privilegiar la actividad minera. En vista de que, en los dos primeros tercios del siglo XVI, los tesoros metálicos derramados por los galeones y las flotas en las arcas de la Casa de Contratación no se habían quedado en España ni en la Península Ibérica[47].

En oposición a la política del rey en el virreinato de Nueva España como en del Perú los obrajes se multiplicaron a partir de 1570 justo gracias al incremento de la actividad minera por la introducción del método de la amalgamación en ella. En Nueva España el descubrimiento de las minas de Zacatecas (1546) y Guanajuato (1548), Pachuca, Real del Monte y Sombrerete, conjugado con la introducción del método de la amalgamación en 1559[48], incentivó la fundación de obrajes. En el Perú el descubrimiento de la mina de plata de Potosí en 1545 y de la mina de mercurio de Huancavelica en 1564 marcan en dupla hacia 1570 el inicio del "ciclo de la plata", que según Chaunu culminará con sus máximas llegadas a Sevilla entre 1580-85 y 1590-1600[49]. Las minas como ya lo señalara Assaudorian se convirtieron en el motor de la economía colonial[50], perspectiva que se amoldaba al ideal mercantilista de la economía. El descubrimiento de cualquier mineral, pero sobretodo el de Potosí provocó que todos los españoles-encomenderos desde el lejano México al más próximo Quito, hasta Paraguay, Tucumán, Buenos Aires y Chile pasando por

[45] SALAS DE COLOMA, M., *Estructura colonial del poder español en el Perú. Huamanga (Ayacucho) a través de los obrajes, siglos XVI-XVIII*, Lima 1998, t. I, pp. 48-50; SALAS OLIVARI, M. "Manufacturas y precios en el Perú colonial, la producción textil y el mercado interno, siglos XVI y XVII", en CONTRERAS, C. (comp.), *Compendio de Historia Económica del Perú. Economía del periodo colonial temprano,* BCR - IEP, Lima 2009, t. II, pp. 468-473.

[46] Ibídem; SILVA SANTISTEBAN, F., o.c., pp. 25-29.

[47] VILAR, P., o.c., p. 337.

[48] VILAR, P., *Oro y moneda en la Historia, 1450-1920*, Barcelona 1969, pp. 69, 158-160.

[49] Ibídem, p. 163.

[50] ASSADOURIAN, C. S., o.c., pp. 19-20, 121 y ss.

Piura, Zaña, Lima, Huamanga, Arequipa, Cuzco, Chile, Tucumán, Córdoba y demás -que no llegaron a descubrir una mina- buscasen abastecer con sus productos la mina más importante del mundo para obtener a cambio de ellos la mercancía dinero o metálico. Sin embargo, como ya plantemos en otra parte los ciclos económicos del sector minero no siempre serían determinantes en los demás sectores[51]. Aunque, la aparición de los obrajes tiene que ver con la ausencia de minas en la región y el deseo de alcanzar con sus mercaderías centros mineros por más alejados que estén.

En Nueva España, en 1571, se contaban más de 80 grandes obrajes donde se tejían paños negros o de color, que se vendían en todo el virreinato y que se exportaban a Guatemala y Perú. Los talleres se multiplicaron a fines de la centuria; para 1604 había más de 114 grandes obrajes, distribuidos en la ciudad de México, Xochimilco, Puebla, Tlaxcala, Celaya y Texcoco. Mientras que, "muchos otros", se localizaban en Querétaro, Guazindeo (Salvatierra) y Valladolid[52]. En el caso de Quito como en los de Chile el declive de la producción de oro marcó la aparición de obrajes como una forma de reconvertir la utilización de la mano de obra indígena, aunque teniendo en mente el rico Potosí[53]. En Quito hacia 1570 había 13 obrajes grandes[54]. En Córdoba la producción de los obrajes textiles en el medio rural comienza a desarrollarse hacia 1585-90[55]. Mientras que, en el actual Perú la quechua cobijó a numerosos obrajes[56].

En el ámbito de los obrajes, Toledo trató de controlar el funcionamiento de los mismos, pretextando el deseo de velar por el buen trato de los trabajadores textiles. Toledo, expidió las primeras ordenanzas para el sector en los Reyes el 19 de setiembre de 1576[57]. En las mismas en que, estableció las funciones que desempeñarían los operarios y los salarios que se les abonarían por oficio, pues con anterioridad todo salario era fijado por los propios encomenderos según su querer y sentir. Igualmente se estableció que los obrajes antiguos como los a erigirse debían solicitar una licencia del virrey para poder operar y para que se le asigne mano de obra indígena[58]. Esta designación legal de

[51] SALAS, M., "Crisis en desfase…", o.c., pp. 139-140, 148, 157.

[52] LIRA, A., Y MURO, L., o.c., pp. 341-342.

[53] ASSADOURIAN, C.S., o.c., p. 56.

[54] MIÑO GRIJALVA, M., "El camino hacia la fábrica en Nueva España: el caso de la fábrica de indianillas de Francisco de Iglesias, 1801-1810", en *Historia Mexicana*, vol. XXXIV, núm. 1 (133) (1984) 135-148, 135 y ss.

[55] ASSADOURIAN, C. S., o.c., p. 22.

[56] SILVA SANTISTEBAN, F., o.c., pp. 103-155.

[57] SALAS DE COLOMA, M., *Estructura colonial…*, o.c., t. I, pp. 445-446.

[58] SALAS DE COLOMA, M., "Visita al obraje de Chincheros". En: "El obraje de Chincheros. Del obraje a las comunidades indígenas, siglo XVI". Tesis inédita de bachiller, PUCP, Lima 1976 [1601], t. II, ff. 82v-83r.

mano de obra no contempló la inclusión mayoritaria de tributarios como en el pasado sino de niños y viejos que los reemplazaron. Los tributarios fueron derivados a la plaza de la ciudad y a la mina más próxima[59].

Reglamentación salarial para obrajes en pesos de ocho reales			
Oficio textil	**Toledo (1576)**	**Provisión de 1584**	**Velasco (1597)**
	Anual	**Diario**	**Anual**
Tejedor/ perchero	**30.0**	**0 pesos 1 real un cuartillo**	**42.2**
Tributario	**25.4**	**0 pesos 1 real un cuartillo**	**36.6**
Hilador/cardador	**17.5**	**0 pesos 1 real un cuartillo**	**23.2**
Fuente: SALAS DE COLOMA, M., *Estructura colonial del poder español en el Perú. Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes, siglos XVI-XVIII*, PUCP, Lima 1998, t. I, p. 447.			

La organización del servicio de la mita, a favor del engranaje estatal colonial, perjudicó no sólo a los encomenderos, sino que dañó más profundamente a la población indígena dado que ahora se incluía legalmente a niños y ancianos y en consecuencia a las mujeres se les redobló el trabajo. Ellas, pese a no ser consideradas legalmente como sujeto de trabajo ni de pago del tributo contribuían con los hombres de su familia a donde el trabajo los llevaba[60].

Por su parte, la Corona continuó dictando cédulas restrictivas al desarrollo manufacturero americano. De una época de desgobierno laboral y, en la cual el número de trabajadores y la recompensa a su trabajo la fijaba el encomendero, se pasó a una cada vez más acentuada restricción gubernamental, salpicada de cédulas reales que desde 1577 pretendían prohibir el trabajo indígena en

[59] Ibídem.

[60] SALAS OLIVARI, M., "Que… las dichas indias… sean libres como las españolas de Castilla por ley de cristiano", en *Retablo. Revista de análisis político regional* (Ayacucho), año 02, n° 13 (2007) 14-15. Razón por la cual, la multiplicidad de exigencias de los españoles para todos los miembros de la familia indígena les restaba tiempo para arrancarle a la tierra sus mejores frutos *"...y se estan alla dos meses y quando buelven como hallan sus chacras destruidas y sus casas desoladas y no tienen otra hazienda ni como pagar sus tasas Es cauza de huirse... dejando su natural..."* , y así como, *"... no pueden hazer sus chacras y asi huyen venden lo que tienen de su ropa o ganado Para comer y assi mueren de hambre..."* SALAS OLIVARI, M., *El obraje de Chincheros. Del obraje a las comunidades indígenas, siglo XVI*, Lima 1976, pp. 332r-353r.

los obrajes. Otras cédulas ordenaban numerosas visitas lideradas por los corregidores a estos centros laborales atendiendo justos reclamos de los trabajadores indígenas que no se atendieron previamente, pero que ahora dada la necesaria represión política de la actividad escucharon con prontitud y eficiencia para poder derivar a los tributarios a las minas; muchas de estas inspecciones terminaron con la clausura del obraje visitado[61].

En el Perú el líder de la instauración estatal en Nueva España como virrey peruano, Martín Enríquez (1581-1583) y luego Luis de Velasco (1596-1604) recibieron sendas cédulas reales por las que se prohibía que "…en ninguna provincia ni parte de las Indias puedan trabajar los indios en obrajes de paño, seda o algodón"[62]. A la par, nuevamente se buscó establecer la neutralidad de los cabildos; por esa razón en 1588 se dispuso que en la elección de los cargos de regidores participen al lado de los encomenderos, los soldados y los domiciliados[63].

Sin embargo, frente a la arremetida de la Corona los encomenderos de Huamanga, Cajatambo y Cuzco idearon diferentes pasos para sacarle la vuelta a la reglamentación oficial, burlaron la ley ayudados por sus pares y fundaron otros obrajes[64]. Igualmente, los obrajeros novohispanos se las ingeniaron para seguir produciendo telas de lana de algodón, jergas, frazadas, sombreros y hasta seda que vendían en el mercado local y exportaban al Perú y Guatemala[65].

Los encomenderos del área andina impedidos de disponer libremente de sus indios encomendados debieron solicitar reiteradamente a las autoridades virreinales provisiones de mano de obra indígena; dibujando cada obraje una larga historia que tuvo mucho que ver con los relevos del virrey[66]. Pero al lado de los indios de provisión que en su mayor parte eran viejos, niños e indios de la mita de la plaza, surgieron otro tipo de trabajadores fuera de la ley, como: indios enganchados por deudas que no eran otros que los trabajadores de provisión que se endeudaban con los dueños para poder sobrevivir mientras realizaban su trabajo; También surgieron los trabajadores en dupla[67], los indios de alquiler

[61] Ibídem. t. II, f. 62r-v; SALAS, M., *Estructura colonial…*, o.c., t. I, p. 364.

[62] SALAS DE COLOMA, M., *Estructura colonial…*, o.c., t. I.

[63] Ibídem, t. I, p. 49; ROEL, V., *Historia social y económica de la colonia*, Lima 1970, p.72.

[64] SALAS DE COLOMA, M., *De los obrajes de Canarias*…, o.c., pp. 61, 161-163; PEREYRA, H., *Sublevaciones, obrajes e idolatrías en el corregimiento de Cajatambo durante los siglos XVI y XVIII,* Lima 1986, p. 106.

[65] LIRA, A., y MURO, L., o.c., p. 341.

[66] SALAS DE COLOMA, M., *De los obrajes de Canarias*…, o.c., pp. 61-65.

[67] Los trabajadores en dupla eran los indios o indias acompañantes o auxiliares de los niños y viejos señalados por las provisiones que aún no tenían las fuerzas o ya las habían perdido para realizar las labores textiles.

o "fuera de la cuenta" obligados por contrato a servir en el obraje en una función y por un tiempo determinado y los indios yanaconas que eran aquellos que llegando a trabajar a los obrajes oficialmente, se quedaban a vivir y trabajar en ellos para siempre rompiendo con sus comunidades[68].

En México, se señala que frente al crecimiento de los obrajes éstos pertenecían a "muchas personas, así españoles, mestizos, mulatos y otros…" y en los grandes obrajes la variedad de trabajadores incluía a esclavos, indios naboríos, indios de servicio, chichimecas condenados a trabajo forzoso y "comprados" por el tiempo de la condena[69].

En el sur andino los encomenderos defendieron con éxito sus intereses, a expensas de la Corona, manteniendo la propiedad de sus obrajes[70]. Contrariamente, los obrajes de los encomenderos que se establecieron al norte de Lima hasta el Ecuador, cayeron frente a la arremetida de la Corona y allí principiaron a proliferar obrajes de comunidad, de la Corona, de kurakas y otros.

Ni las ordenanzas para obrajes, ni la presencia de los corregidores, cambiaron la política laboral de los encomenderos. Los indios del obraje -cardadores, hiladores, bataneros, tejedores, etc.- y sus acompañantes debían cumplir con un agotador horario que se extendía del amanecer hasta el anochecer para terminar con el cúmulo de tareas diarias que no podían finalizar en uno, ni dos ni en tres días[71]. Anualmente, trabajaban muchos más días que los 300 que reconocían los propietarios porque tenían que laborar "los muchachos por cumplir sus tareas las fiestas y domingos". Tampoco se les reconocía los 40 días de "huelga" estipulados por el virrey Conde del Villar por provisión en 1586 para que los puedan dedicar a sus chacras[72]. Los trabajadores textiles a cambio de tantos trabajos, esfuerzos y penas tampoco recibieron una justa compensación. Según Tyrer, en la Audiencia de Quito la encomienda entre 1605 y

[68] SALAS DE COLOMA, M., *De los obrajes de Canarias*…, o.c., pp. 61-71.

[69] LIRA, A., y MURO, L., o.c., pp. 344-345.

[70] SALAS DE COLOMA, M., *De los obrajes de Canarias*…, o.c., p. 169; ESCANDELL, N., o.c., p. 35.

[71] SALAS DE COLOMA, M., *De los obrajes de Canarias*…, o.c., p. 71.

[72] Una síntesis de lo que acontecía nos viene desde 1601, a través del testigo Pedro Beltrán Negrete: "…que destos tres repartimientos sse dan yndios viejos y muchachos para El lavor del dicho obraje de Chinchero y que Los seis meses que Le cave a cada Persona trabajar en el obraje a de tener madre o Padre o hermano que le sirva y haga de comer porque desde que amaneze hasta ques de noche están travajan y que sson maltratados y molestados y que se an muerto E huido muchos muchachos e yndios de sus repartymientos por caussa del dicho obraje queste testigo ha visto que Pascua de reyes Hazian travajar a los yndios en el dicho obraje y otras fiestas de apostoles y este testigo le paresze mal…", SALAS OLIVARI, M., *El obraje de Chincheros*…, o.c., p. 384v; SALAS DE COLOMA. M., *De los obrajes de Canaria*…, o.c., pp. 71-72; SALAS DE COLOMA. M., *Estructura colonial*…, o.c., t. I, p. 447.

1625 había acumulado 38,000 pesos en deudas que los caciques consideraban no colectables[73].

A fines del siglo XVI los operarios textiles perdieron la vida sin horas ni días libres para descansar o trabajar sus tierras, sin alimentos suficientes para reparar sus fuerzas, sin alicientes para el espíritu, sin salarios con que afrontar sus cargas tributarias, sin el respeto suficiente para su cuerpo como para su alma y sin una institución que los respaldara. Su debilidad física los hizo presa fácil de cualquier enfermedad; desatándose grandes epidemias que, condujeron a las poblaciones de Hispanoamérica hacia la despoblación y que, en el caso de la población del antiguo Tahuantinsuyo bajó de 9'500,000 a 600,000 en la primera década del siglo XVI[74]. En Nueva España entre 1576 y 1581 los pueblos se vieron arrasados por una gran epidemia[75]. La contracción demográfica ascendió a más de 2'000,000 de nativos[76]. La fuerza de trabajo para las minas y demás empresas de los españoles escaseó[77]. Antes de la epidemia, según S.F. Cook y Woodrow Borah, el número de indígenas se elevaba a cerca de 4'500,000 personas; para 1597, quedaban 2'500,000, en 1650 sólo 1'200,000, pero en 1700 la población indígena algo recuperada llegaba a 2'000,000[78].

En el área andina en medio de una despoblación generalizada se generaron continuas movilizaciones indígenas contra la administración española y en especial contra los obrajes[79]. Dentro esta coyuntura oficialista supuestamente favorable para los indígenas, los kurakas de Vilcashuamán nuevamente dejaron sentir su voz de protesta, desconocieron sus tratos con los encomenderos y exigieron ante las autoridades regionales el pago del salario que las ordenanzas, provisiones y Leyes de Indias refrendaban, y, como medida extrema pidieron la clausura de los obrajes, mediante visitas, el propio levantamiento armado y la quema de obrajes[80].

La reacción indígena, bien sea violenta o subterránea[81] tomaron como emblema el ideario reconvertido del Inka y del Taky Onqoy en el mensaje

---

[73] TYRER, B., o.c., p. 112.

[74] El fallecimiento en cadena de los trabajadores indígenas llevó a que la población de Huamanga que, para 1532, según Pedro de Carvajal y Damián de la Bandera era de 40,000 tributarios bajase a 26,052 tributarios en 1570 y a 16,542 en 1600 de acuerdo a Vásquez de Espinoza. Ello llevó a que el tributo bajase a 3 pesos.

[75] GARCÍA MARTÍNEZ, B., o.c., p. 300.

[76] LIRA, A., y MURO, L., o.c., p. 311.

[77] Ibídem.

[78] Ibídem, p. 317.

[79] Ibídem, p. 317 y SALAS OLIVARI, M., *El obraje de Chincheros…*, o.c., t. I, cap. I; *Visita al obraje de Chincheros*, t. I, ff. 53v, 54v; citado por SALAS DE COLOMA, M., o.c., t. I, p. 452.

[80] Salas, 1979, pp. 163-169.

[81] Ver SALAS DE COLOMA, M., *De los obrajes de Canaria…*, o.c., caps. 7 y 8.

evangélico al grito de por: "*vernos, en libertad y no estar en una esclamonya como averno estado tan dura y mala y tan fuera de xpistianos*..."[82]. Guamán Poma a inicios del siglo XVII tampoco aceptaba la propiedad sobre otros hombres fundamentando su pensamiento en Dios: *"porque sólo los indios son propietarios legítimos que Dios plantó en este reino...Y así por de Dios y de la justicia no hay propietario español en este reino, aunque sea nacido en este reino, hijo de estranjero, mitmacpa churin, mitimacpa hauaynin"*[83].

Felipe II después del empujón inicial de protección a la industria peninsular la dejó de lado. Estimulado por el ciclo de la plata que, después de la creación de la mita minera, le permitió ver superadas los envíos de metálico a España de los 200,000 a los 2'000,000 ducados anuales[84]. Frente a la abundancia Felipe II se centró en el fortalecimiento del Estado Español y su Armada Invencible con la que pensaba triunfar frente a sus enemigos europeos, pero no contó con que la sobre exigencia laboral llevase a la tumba a muchos trabajadores. La despoblación de los nativos que con sus brazos sostenían la economía imperial provocó un descenso en la producción en general incluida la minera que tenía prioridad en la atención de brazos para su laboreo. Los exorbitantes gastos de la Corona, el descenso de la producción minera americana, los préstamos impagos y la peste llevaron a Felipe II a declarar la quiebra en 1596[85]. Dos años más tarde, el 13 de setiembre de 1598 tras cuarenta años de reinado y meses de dolorosa enfermedad Felipe II dejó de existir.

La manufactura en España como en el virreinato del Perú llegó a la aurora del siglo XVII en total declive. Frente a esta situación, la Corona española no tomó mayores medidas. Felipe III como nuevo rey de España desde 1598, encontró un país arruinado. La situación de crisis se agravó con el desencadenamiento de la gran peste española de 1596-1602 que provocó la muerte de más de 500,000 personas e inauguró un siglo desastroso para su

[82] SALAS OLIVARI, M., *Visita al obraje de Chincheros*…, o.c., t. II, f. 368r; BN A203 (1557-65); BN A336 (1565-1567); BN A603 (1568-76); BN A339 (1578-80); BN A622 (1589-95); BN A535 (1596-1604) Libros de Cabildo de la ciudad de Huamanga; Rivera Serna, Raúl: "Libro de cabildo de la ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga", Lima, 1966 (1539-1547), p.63; Duviols, Pierre: "La lutte contre Les Religons Autochtones Dans Le Pérou Colonial: L' Extirpation de Lidolatrie, entre 1532 et 1660 ", Paris, 1971; Wachtel, Nathan: "Sociedad e ideología", Lima, IEP, 1973, pp. 111-115; MILLONES, L., "Las informaciones de Cristóbal de Albornoz", en *Sondeos* (México), nº 79, (1971); nº 79, 2/83; BANDERA, D. de la, "Relación", en *En el Perú a través de los siglos,* Editores Técnicos Asociados S. A., Lima 1968 (1557) 501; SALAS OLIVARI, M., *Visita al obraje de Chincheros*, o.c., pp. 52v-53r; 250v; citado por IDEM, en *Estructura colonial*, o.c., t. I, p. 461; SALAS DE COLOMA, M., *De los obrajes de Canaria*… o.c., cap. 8.

[83] GUAMÁN POMA, Ph., *Nueva crónica y buen gobierno*, México 1993, t. II, p. 532.

[84] ELLIOT, J.H., o.c., p. 309; Salas, 2004, p.129.

[85] SALAS OLIVARI, M., "Convergencia y divergencia…", o.c., pp. 128-130.

población en lo que mucho tuvo que ver también la expulsión de cientos de miles de moriscos[86]. El rey debido a su política económica, como a los esfuerzos militares contra Flandes e Irlanda en 1607 al igual como lo hiciera su padre en 1596, suspendió el pago de sus deudas y se vio obligado a firmar una tregua con los holandeses en 1609[87].

III. BIBLIOGRAFÍA

- ALDANA, S., *Empresas coloniales. Las tinas de jabón en Piura*, CIPCA-IFEA, Lima 1989.

- ANES, G., *Economía e Ilustración. En la España del siglo XVIII*, Ariel, Barcelona 1969.

- ASSADOURIAN, C. S., *El sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico,* Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1982.

- BANDERA, D. de la, "Relación general de la disposición y calidad de la provincia de Guamanga, llamada San Joan de la Frontera y de la vivienda y costumbres de los naturales della", en JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M., *Descripción Geográfica de las Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, Madrid 1881.

- BANDERA, D. de la, "Relación", en JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M., *En el Perú a través de los siglos,* Editores Técnicos Asociados S.A., Lima 1968.

- BARRIGA, V., *Memorias para la historia de Arequipa,* La Colmena, Arequipa 1946.

- BENITO, J. A., *Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo (1593-1605)*, PUCP, Lima 2006.

- BONAVIA D., *Perú, hombre e historia,* EDUBANCO, Lima 1991.

- BRAVO ACEVEDO, G., "El obraje de Melipilla en el siglo XVII", en *Cuadernos de Historia* (Universidad de Chile), nº 5 (1987) 119-135.

- CARANDE, R., *Carlos V y sus banqueros*, Crítica, Barcelona 1977.

[86] KAMEN, H., o.c., p. 67.
[87] ELLIOT, J.H., o.c., , pp. 315 y 330.

- CASTRO DE TRELLES, L., *Los tejedores de Santiago de Chuco y Huamachuco*, Barrig, Lima 2005.

- CARVAJAL, P., "Descripción fecha de la Provincia de Vilcashuamán por el Ilustre Señor don Pedro de Carvajal Corregidor y Justicia Mayor Della", en JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M., *"Descripción Geográfica de las Indias"*, Madrid 188,1 t. I, pp. 146-168.

- CIEZA DE LEÓN, P., "Primera parte de la crónica del Perú", en *Biblioteca de Autores Españoles*, Madrid 1947, t. XXVI, pp. 130 y ss.

- COLEGIO DE MÉXICO ED., *Historia general de México*, México 2000.

- CHAUNU, P., *Sevilla y América, siglos XVI y XVII*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1983.

- DUVIOLS, P., *La lutte contre Les Religons Autochtones Dans Le Pérou Colonial: L' Extirpation de Lidolatrie, entre 1532 et 1660*, Institut Francais d'Etudes Andines, París 1971.

- ELLIOT, J. H., *La España Imperial, 1469-1716,* Vicens Vives, Barcelona 1965.

- ESCANDELL-TUR, N., *Producción y comercio de tejidos coloniales: los obrajes y chorrillos del Cuzco*, CBC, Cuzco 1997.

- ESTETE, M. de, "Noticia del Perú", en *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos* (Quito), vol. 3 (1918) 173 y ss.

- FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Perú cristiano. Primitiva evangelización de Iberoamérica y Filipinas, 1492-1600, e historia de la Iglesia en el Perú, 1532-1900,* PUCP, Lima 2000.

- FONTANA, J. Mª "Ensayo sobre la decadencia industrial no comercial", en *De Economía* (Universidad Complutense, Madrid), nº 25-26 (1953) 695 755.

- FUNG, R., *"*Análisis tecnológico de encajes del Perú Antiguo: periodo tardío*",* en RAVINES, R. (Comp.), *Tecnología andina*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1978, pp. 333-346.

- GAYTON A.,"Significado cultural de los textiles peruanos: producción, función y estética", en RAVINES, R. (Comp.), *Tecnología andina*, Lima 1978.

- GARCÍA MARTÍNEZ, B., "La creación de Nueva España", en *Historia general de México*, Colegio de México, México 2000, pp. 235−306.

- GRIDILLA ALBERTO, P., *Ancahs y sus antiguos corregimientos*, Editorial La Colmena, S. A., Arequipa.

- GUAMÁM POMA DE AYALA, PH., *Nueva crónica y buen gobierno*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.

- HAMILTON, E.J., *El tesoro americano y la revolución de los precios en España 1501*-1650, Ariel, Barcelona 1975.

- HAMPE, T., *Santo oficio e historia colonial,* Ediciones del Congreso del Perú, Lima 1998.

- HURTADO AMES, C. H., *Curacas, industria y revuelta en el valle del Mantaro, siglo XVIII*, CONCYTEC, Lima 2006.

- JIMÉNEZ BORJA, A., *"Introducción a la cultura Paracas"*, en *Paracas*, Edición Banco de Crédito, Lima 1985, pp. 11-31.

- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M., *Relaciones geográficas de Indias, Perú,* Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, Madrid 1965.

- KAMEN, H., *La España de Carlos II*, Crítica, Barcelona 1981, pp. 39.

- KONETZKE, R., *América Latina. II. La época colonial,* Siglo XXI, México 1972.

- LAZO GARCÍA, C., *Economía colonial y régimen monetario. Perú: siglos XVI-XIX,* Banco Central de Reserva, Lima 1992, ts. I-III.

- LEÓN GÓMEZ, M., *Paños e hidalguía. Encomenderos y sociedad colonial en Huánuco*, IEP, Lima 2002.

- LIRA A., y MURO, L., "El siglo de la integración", en *Historia de México*, México, pp. 307-362; El Colegio de México, México 2000, pp. 324-325.

- LOHMANN VILLENA, G., *Las minas de Huancavelica,* Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla 1949.

- MACERA P., *Los precios del Perú, siglos XVI-XIX. Fuentes*, Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, Lima 1992.

- MAURTUA, V., *Juicio de límites entre Perú y Bolivia. Prueba peruana,* Ediciones de la Imprenta de Henrich y Comp., Barcelona 1907.

- MILLONES, L., "Las informaciones de Cristóbal de Albornoz", en *Sondeos* (México), nº 79 (1971) 2-111 y ss.

- MIÑO GRIJALVA, M., "El camino hacia la fábrica en Nueva España: el caso de la fábrica de indianillas de Francisco de Iglesias, 1801-1810", en *Historia Mexicana*, vol. XXXIV, núm. 1 (1984) 135-148.

- MIÑO GRIJALVA, M., *La protoindustria colonial hispanoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.

- MONEY, Mary, *Los obrajes, el traje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, 1983.

- MONTESINOS, F., *Anales del Perú*, Instituto Histórico del Perú, Madrid 1906.

- MOREYRA Y PAZ SOLDÁN, M., "En torno a los valiosos documentos sobre Potosí*"* en *Revista Historia* (Lima) nº XX (1953) 181-237.

- MURRA, J., *Funciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1975.

- NADAL OLLER, J., "La revolución de los precios españoles en el siglo XVI. Estado actual de la cuestión", en *Hispania*. Revista española de historia (Madrid), t. XIX, nº LXXVII (1959) 503-529.

- NADALL OLLER, J., y otros, *La industrialización europea*, Crítica, Editorial, Barcelona 1981.

- ORÉ, L. G., *Símbolo Católico Indiano*, Antonio Ricardo, Lima 1598.

- ORTIZ DE LA TABLA DUCASSE, J., "El obraje colonial ecuatoriano. Aproximación a su estudio", en *Revista de Indias* (Sevilla), núms. 149-50 (1977) 471-541.

- ORTIZ DE LA TABLA DUCASSE, J., *"*Obrajes y obrajeros del Quito colonial*", Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), vol. 39 (1984) 341-365.

- PEREYRA PLASENCIA, H., *Sublevaciones, obrajes e idolatrías en el corregimiento de Cajatambo durante los siglos XVI y XVIII.* Memoria bachiller, PUCP, Lima 1986.

- PIZARRO, P., *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1947, t. XXVI.

- QUIROZ, F., *Gremios, razas y libertad de industria. Lima colonial*, UNMSM, Lima 1995.

- RAMOS G., *Economía de una hacienda vidriera colonial (Macacona, Ica, siglo XVIII)*, PUCP, Lima 1984.

- RAVINES, R., "Textilería", en RAVINES, R. (Comp.), *Tecnología andina*, IEP, Lima 1978, pp.1-106.

- ROEL, V., *Historia social y económica de la colonia,* Virgilio Roel, Lima 1970.

- ROMANO, R., *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.

- ROMERO, C., "Rebeliones indígenas en Lima durante la colonia", en *Revista Histórica* (Instituto Histórico del Perú, Lima), t. IX, vol. 4 (1935) 317-337.

- RUEDA NOVOA, R., *El obraje de San Joseph de Peguchi*, ABYA-YALA, Quito 1998.

- SALAS DE COLOMA, M., "Visita al obraje de Chincheros". En: "El obraje de Chincheros. Del obraje a las comunidades indígenas, siglo XVI". Tesis de bachiller. PUCP, Lima 1976 [1601], t. II, pp. 1-322.

- SALAS DE COLOMA, M., *De los obrajes de Canaria y Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuamán,* Sesator, Lima 1979.

- SALAS DE COLOMA, M., "Los obrajes de Huamanga en la economía centro-sur peruana a fines del siglo XVIII", en *Revista del Archivo General de la Nación* (Lima, AGN), vol. 7 (1984) 119-146.

- SALAS DE COLOMA, M., "Los obrajes de Huamanga en la economía centro.sur peruana a fines del siglo XVIII", en POOLEY, N., y JACOBSEN, N.

(ed.), *The economist of New Spain and Peru en the late colonial period*. Colloquium Verlg, Berlín 1985, pp. 203-232.

- SALAS DE COLOMA, M., "Crisis en desfase en el centro-sur este del virreinato peruano: minería y manufactura textil", en *Las crisis económicas en la historia del Perú.* Centro Latinoamericano de Historia Económica y Social, CLHES-Fundación Ebert CLHES-Fundación Ebert, Lima 1986, pp. 139-166.

- SALAS DE COLOMA, M.,*"*Transformación del paisaje ganadero en el centro-sur-este andino con la llegada del conquistador español, siglos XVI-XVIII", en ESCOBARI DE QUEREJAZU, L., *Colonización agrícola y ganadera en América. Siglos XVI-XVIII. Su impacto en la población aborigen*, Biblioteca ABYA-YALA, Quito 1995, pp. 225-268.

- SALAS DE COLOMA, M., *Estructura colonial del poder español en el Perú. Huamanga (Ayacucho) a través de los obrajes, siglos XVI-XVIII,* PUCP, Lima 1998, ts. I-II y anexos.

- SALAS DE COLOMA, M., "Visita al obraje de Chincheros", en *"El obraje de Chincheros. Del obraje a las comunidades indígenas, siglo XVI"*. Tesis br, PUCP, t. II, Lima 1976, pp. 1-322.

- SALAS OLIVARI, M., "Arrieraje y producción mercantil en el centro-sur-este del Perú colonial", *Revista Historia y Cultura* (Lima), nº 16 (1983) 51-66.

- SALAS OLIVARI, M., "Nuevos hombres, nuevos propósitos: delineamiento de los cimientos económicos coloniales en el Perú y su impacto en Europa durante el reinado de Carlos V", en SESÉ, J. Mª, *"Carlos V y América",* UDEP, Piura 2001, pp. 209-234.

- SALAS OLIVARI, M., "Convergencia y divergencia en los ciclos de producción textil en España y sus colonias en América, siglos XVI y XVIII. Dos destinos diferentes para un solo propósito", en ESPINET I BURUNAT, F. (comp.), *"Josep Fontana: Historia i Proyecto Social. Reconocimiento a una trayectoria"*, Editorial Crítica, Barcelona 2004, pp. 117-150.

- SALAS OLIVARI, M., "Nuevos hombres, nuevos dioses. La historia socio-económica colonial de Huamanga (Ayacucho-Perú), a través de sus capillas, obrajes y fiestas religiosas", en GARRIDO ARANDA, A. (comp.), *El mundo festivo en España y América,* Universidad de Córdoba Argentina, Córdoba 2005.

- SALAS OLIVARI, M., "Acciones para el cambio: el jesuita Francisco de la Maza en la historia del obraje de Cajamarca, siglos XVI-XVIII", en NEGRO, S., y MARZAL, M. (comps.), *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal*, PUCP, Lima 2006.

- SALAS OLIVARI, M., "Españolas, criollas, mestizas e indias en el auge de la economía encomendera huamanguina del siglo XVI", en GUERRA, M.; MAZZEO, C., y ROUILLÓN, D. (eds.), *Historias compartidas. Economía, sociedad y poder, siglos XVI-XX,* PUCP- Instituto Riva-Agüero, Lima 2007, pp. 131-180.

- SALAS OLIVARI, M., "Hacia una historia comparada: producción textil y ciclos económicos en España y la Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVIII", en QUIROZ, E., y BONNETT, D. (coords.), *Condiciones de vida y de trabajo en la América colonial: Legislación, prácticas laborales y sistemas salariales*, Universidad de los Andes - CESO, Bogotá 2009, pp. 105-156.

- SALAS OLIVARI M., "Manufacturas y precios en el Perú colonial, la producción textil y el mercado interno, siglos XVI y XVII". En: Contreras, Carlos (compilador): *Compendio de Historia Económica del Perú. Economía del periodo colonial temprano*, BCR - IEP, Lima 2009, t. II, pp. 447-533.

- SILVA SANTISTEBAN, F., *"Los obrajes en el Virreinato del Perú"*, Museo Nacional de Historia, Lima 1964.

- SOBREQUÉS, S., "La Baja Edad Media Peninsular", en VICENS VIVES, J., *Historia de Social y Económica de España y de América*, Editorial Crítica, Barcelona 1979, t. II, pp. 1-356.

- SOLÓRZANO Y PEREIRA, J. de, *Política Indiana,* Madrid 1648.

- STERN, S., *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640,* Alianza Editorial, Madrid 1986.

- SUÁREZ, M., *Comercio y fraude en el Perú colonial. Las estrategias de un banquero*, BCR-IEP, Lima, 1995.

- SUPER, J., "Queretaro obrajes: Industry ando society in provincial Mexico, 1600-1810*"*, en *Hispanic American Historic Review,* Duke University Press, Durham, North Carolina, vol. 56 (1976) 197-216.

- TANDETER, E., y WATCHEL, N., *Precios y producción agraria. Potosí y Charcas en el siglo XVIII,* CEDES, Buenos Aires 1983.

- THOMPSON, J. K., "Intervención del Estado en la manufactura catalana del estampado de telas en el siglo XVIII", en BERG, M. (ed), *Mercados y manufacturas en Europa,* Crítica, Barcelona 1995, pp. 30-99.

- TYRER, ROBSON, B., *The demogtraphic and economic history of the Audiencia of Quito: Indian population and the textile industry, 1600-1800,* ph. D. University of California, Berkeley 1976.

- VILAR, P., *Cataluña en la España Moderna,* Crítica, Barcelona 1979.

- WACHTEL, N., *Sociedad e ideología*, IEP, Lima 1973.

El endeudamiento de Felipe II y el Virreinato del Perú: De las cajas de comunidad a la Caja General de Censos de Indios de Lima (1556-1600)

Lic. Gladys VÁZQUEZ
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
(Lima-Perú)

I. Introducción.

II. De las Cajas de comunidad a la Caja General de Censos de Indios.

III. Las Cajas y la economía del imperio.

3.1. *Ingresos: cifras y tendencias.*
3.2. *Egresos y retorno al mercado.*

IV. Conclusiones.

V. Bibliografía.

El Perú en la época de Felipe II,
San Lorenzo del Escorial 2014, pp. 111-128. ISBN: 978-84-15659-21-1

I. INTRODUCCIÓN

Durante el reinado de Felipe II, España atravesó una compleja situación económica. Ante la economía en apuros, el Rey buscó obtener un mayor número de caudales, por lo cual continuó con la política de solicitud de créditos, así como un aumento de la presión fiscal que alcanzó al virreinato del Perú. De esta manera, el Rey ordena la creación Caja General de Censos de Indios de Lima, con el fin depositar en ella los excedentes de las Cajas de Comunidad, y capitalizarlos mediante su colocación en el mercado financiero a través de la compra de rentas censales e imposición de principales. Esta capitalización era llevada a cabo a través de la compra de rentas censales e imposición de principales (cantidad de dinero prestada sobre la que se fundaba el censo) sobre bienes raíces.

Sus Reales Cedulas fundacionales establecían que la misma debía promover el desarrollo de las comunidades aportantes y cubrir los costos de las actividades destinadas a mejorar la condición social de los naturales. Sin embargo, apenas fundada la Caja y reunidos sus fondos, estos fueron enviados a España a través de un préstamo forzado con el Rey en 1588, acción que se repitió en 1596.

II. DE LAS CAJAS DE COMUNIDAD A LA CAJA GENERAL DE CENSOS DE INDIOS

En la carta del 15 de setiembre de 1556, que envía el virrey Marqués de Cañete al Rey, se descubre una orden que alcanzaba a las reducciones de indígenas. Así, existía el problema de las reales posibilidades de los indígenas para entregar los tributos exigidos y los servicios personales, por lo cual el Virrey mandó a realizar visitas[1]. Por tales motivos, mandó a juntar el dinero sobrante de las comunidades en una caja común:

[1] TORRES DE MENDOZA, L., *Colección de Documentos Inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las Antiguas posesiones española en América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias,* Madrid 1865, t. IV, p. 108.

> "*… y que tengan órden en juntar en una casa todo lo que han de dar de tributo, y que lo sobrare lo tengan en una caxa, que se llame del común, y que de allí se sacarán para lo uno y para lo otro…*"[2].

Durante el gobierno del virrey Marqués de Cañete II, se estableció que en el repartimiento se ubicase una casa de comunidad, lugar donde los alcaldes tratarían los problemas entre los indígenas pero, sobre todo, donde se guardaría los bienes, tanto en dinero como en especies, reunidas para el pago del tributo[3]. Fue en esta casa donde se depositó la caja de comunidad. Las Cajas de Comunidad funcionaron como centros de administración tributaria. Sus fondos servían para el pago de las tasas estipuladas por repartimiento, los salarios de las autoridades, el pago de los tributarios que hubieran estado temporalmente impedidos -o si por algún fenómeno natural no se hubiera conseguido la cantidad requerida para el tributo-, y finalmente, el dinero remanente del total de la masa tributaria se utilizaría para auxilio de sus necesidades.

El capitán general Lope García de Castro instituyó los corregimientos de indios en 1569 y recalcó la administración del dinero de las cajas para el beneficio colectivo de las comunidades a través de una provisión. Los fondos de las cajas provenían de ganancias obtenidas por la agricultura, los obrajes y los censos. Durante su gobierno, el rey Felipe II le pide que considere fundar Cajas de Comunidad en todos los pueblos de indios[4].

Con la creación de los corregimientos, el dinero y bienes acumulados en las Cajas de Comunidad se convirtieron en un fuerte atractivo para quienes buscaban ocupar una plaza de corregidor. Esto terminó convirtiéndose en un perjuicio para los indígenas, pues los corregidores terminaban desviando los fondos para propósitos personales en lugar de utilizarlos para lo que fueron destinados originalmente.

El virrey Toledo decretó la instalación definitiva de tales cajas el 6 de Noviembre de 1575 a través de sus "Ordenanzas generales para la vida común de los pueblos de indios"[5]. Fue él quien reglamentó el funcionamiento de la caja –cuyo sistema

---

[2] *Ibíd*, p. 109.

[3] GONZÁLEZ DE CUENCA, G., "Ordenanças de los Yndios. Archivo General de Indias", Patronato, 189, Ramo 11, año 1566, 8r, en *Historia y Cultura. Revista del Museo Nacional de Historia* (Lima), nº 9 (1975) 135-136.

[4] Cédula fechada en el Bosque de Segovia 1565, en *Disposiciones complementarias de las Leyes de Indias*, Madrid 1932, vol. I, p. 56; ESCOBEDO MANSILLA, R. *Las comunidades indígenas y la economía colonial peruana.,* Universidad del País Vasco, Bilbao 1997, p. 112.

[5] *Ordenanzas de don Francisco de Toledo. Virrey del Perú 1569- 1581.* De los bienes de comunidad y cuenta que de ellos se ha de tener. Ordenanza VII, Madrid 1929, p. 356.

extendió por todo el territorio del Virreinato- y su presencia en cada repartimiento[6]. Esto, considerando una base legal que se apoyó en dos puntos, también mencionados por el Marqués de Cañete: la caja como unidad gestora de la tributación y para gastos comunes en beneficio de la comunidad[7]. De igual manera, introdujo el sistema de censo como forma de acrecentar los fondos de las Cajas de Comunidad, buscando igualmente el beneficio colectivo de los indígenas, para que fueran utilizadas en gastos útiles de la comunidad, pero también para ser nuevamente puestas en el mercado financiero a través de nuevos censos[8].

A pesar del verdadero fin de las cajas, el mal uso del dinero se convirtió en un hecho regular. Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima, llegó en 1581 e inició una serie de visitas por diferentes territorios del Virreinato donde descubrió y denunció los abusos de los corregidores, sobre todo por no destinar correctamente el monto de las Cajas de Comunidad[9].

Debido a la finalidad arbitraria e inapropiada a la que eran conducidos los fondos, se estableció depositar en una sola caja los dineros remanentes de las Cajas de Comunidad. La Caja General de Censos de Indios (en adelante CGCI) nace con el nombre de Administración General de los Bienes de Comunidades y dio inicio a sus funciones a partir de las reales cédulas de 1586 y 1588. Su finalidad era acarrear el dinero remanente de las Cajas de Comunidad y capitalizarlo mediante su colocación en el mercado financiero capitalino. Esta capitalización era llevada a cabo a través de la compra de rentas censales e imposición de principales sobre bienes raíces. Los réditos obtenidos y los principales redimidos servirían para promover el desarrollo económico y social de las comunidades aportantes.

La CGCI funcionó en sus primeros años como una administración. Su principal funcionario era un administrador elegido por el virrey. El primer administrador habría sido Juan Martínez Rengifo, quien inicia su gestión antes de fundarse la Caja, el 14 de mayo de 1576, hasta el 10 de diciembre de 1584[10]. Por otro lado,

---

[6] LÓPEZ DE CARAVANTES, *Noticia General del Perú*, Madrid 1986, t. II, p. 56.

[7] ESCOBEDO MANSILLA, R., *Las comunidades Indígenas y la economía del Perú*, Bilbao 1997, p. 128.

[8] TORRES DE MENDOZA, L., *Colección de Documentos Inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las Antiguas posesiones española en América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias,* Madrid 1874, t. XXI, pp. 291-292.

[9] Cartas de varios párrocos a Toribio de Mogrovejo fechada del 4 al 10 de abril de 1585, en GARCÍA IRIGOYEN, C., 1906, t. 4, pp. 254-271; LISSÓN CHAVES, E., *Colección de Documentos para la Historia de la Iglesia del Perú existentes en el Archivo de Indias*, Sevilla 1944, t. III, p. 334; COELLO DE LA ROSA, A., *Espacios de exclusión, espacios de poder: el cercado de Lima colonial (1568-1606)*, Fondo Editorial PUCP, Lima 2006, p. 143.

[10] AGN, JCGCIL, Leg. 2, doc. 2, fol. 1; AGN, N. Esteban Pérez, Prot. 130, ff. 886-887 v.; NEGRO TUA, S., y MARZAL, M., *Esclavitud, Economía y Evangelización: Las Haciendas Jesuitas en la América Virreinal*, PUCP, Lima 2005, p. 269.

fue nombrado Depositario General, –bajo el gobierno del virrey Martín Enríquez de Almansa–, al cual accedió gracias a una subasta del cargo, considerando una Cédula Real de 1581 El Depositario era también el "*administrador de las comunidades de indios*", además de "*encargado de custodiar dineros, especies y mercaderías en litigio o sin dueño cierto todavía*"[11]. Sin embargo, al finalizar su administración, no entregó el dinero de las cajas a su sucesor hasta 1588[12]. En la visita realizada por el licenciado Alonso Bonilla -realizada en 1590 por orden de la Corona- el administrador Rengifo debía entregar a su sucesor la cantidad de tres mil ciento diez pesos y tres tomines ensayados, y quince mil doscientos sesenta y siete pesos y siete reales de a nueve[13].

Seguidamente, Diego Gil de Avis ejerció el cargo de Depositario General desde el 10 de diciembre de 1584 hasta que falleció, en 1600[14]. Como tal, también tenía a su cargo la administración general de los bienes de indios[15], que continuó después de la fundación de la CGCI. Gil de Avis es un personaje que estuvo involucrado en hechos confusos que fueron posteriormente revisados por el licenciado Bonilla. Años después, el administrador fue embargado por problemas de morosidad[16].

El administrador de la CGCI cumplía una multiplicidad de labores (administrativas, económicas y judiciales), representando a la Caja en sus pleitos y en la imposición de nuevos censos. Era controlado y fiscalizado por contadores encargados. En 1592, el Rey ordenó al Marqués de Cañete y la Audiencia de Lima que la administración de los censos no estuviera en control del Depositario General sino que las rentas de los censos deberían volver a las respectivas Cajas de Comunidad[17].

Establecida la CGCI, los censatarios interesados en solicitar un censo a la caja elevaban un petitorio al Virrey, que luego pasaba al Protector y Abogado defensor de los Naturales, quienes a través del testimonio del escribano de cabildo comprobarían la solidez económica del censatario. Luego, el administrador de bienes imponía un censo especificando el monto prestado o principal y el interés a pagar anualmente de acuerdo a la duración establecida del censo cuando se redimiría

[11] BROMLEY J., *Las viejas calles*, o.c., *de Lima*, Municipalidad Metropolitana de Lima, Lima 2005, p.164.

[12] AGN, JCGCIL, Leg. 2, doc. 2, fol. 1v.

[13] AGN, JCGCIL, Leg. 2, doc. 2, fol. 1.

[14] AGN, JCGCIL, Leg. 2, doc. 2, fol. 3.

[15] LEVILLIER, R., o.c., p. 49.

[16] IWASAKI CAUTI, F., *Extremo Oriente y el Perú en el siglo XVI*, Fondo Editorial PUCP, Lima 2005, p. 240.

[17] AYALA, M., *Diccionario de Gobierno y Legislación de Indias,* Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid 1988, t. II, p. 256.

el total del principal[18]. Al inicio, la Corona estableció un interés de 14 mil el millar (o 7%) y posteriormente 25 mil el millar (o 5%).

La lectura de la documentación normativa demuestra un gran interés reflejado en una serie de reglamentos, cuyo fin era evitar los malos manejos de los dineros acumulados en las cajas; sin embargo, esta normativa contrastaba con la realidad. Desde sus orígenes, las Cajas de Comunidad tuvieron como principal problema la mala administración de sus funcionarios. Igualmente, la creación de la CGCI tampoco evitó la incorrecta utilización de los capitales de las comunidades por parte de sus funcionarios. En este sentido, el propósito en esos años –reglamentar la utilización de los excedentes de las Cajas de Comunidad a favor de sus aportantes– no se cumplió a cabalidad, debido a una pésima administración, la morosidad de los censuatarios y la malversación de sus fondos por parte de los funcionarios encargados.

III. LAS CAJAS Y LA ECONOMÍA DEL IMPERIO

Ante la compleja situación económica que heredó Felipe II, buscó cubrir sus insuficiencias fiscales también en América. En su búsqueda de remesas, el Rey solicitó, en este caso específico, préstamos a la Caja General de Censos de Indios de Lima.

3.1. *Ingresos: cifras y tendencias*

a. De las comunidades aportantes

La existencia de las cajas de comunidad está vinculada a la creación de reducciones y al establecimiento de las tasas de tributo, así como a los salarios de las autoridades Siendo la eficacia del envío de las remesas a la Corona un tema primordial, el virrey Toledo se preocupó por aplicar una política poblacional al ampliar el sistema de reducciones que permitiera una mejor administración del tributo indígena. En la real cédula fundacional de CGCI, de 1586, se mandó al virrey Conde de Villar a reunir el oro de las Cajas de Comunidades para colocarlas en la Caja Real. De ello, se le tomó la cuenta a Diego Gil de Avis, resultando como total de los dineros:

> "*catorze mil e setecientos e treinta e ocho pesos dos tomines e diez granos enssayados e veinte mil e sietecientos y sesenta e un pesos quatro tomines y siete granos corrientes*"[19].

[18] MALDONADO, H., "El juzgado General de la Caja de Censos de Indios", en *Revista Sequilao* (Lima), nº 7 (1994) 43.

Las comunidades cuyos dineros formaron los fondos de la Caja de Censos en sus inicios fueron: Guachipa, Anaguancas, Luringuancas, Atunxauxa, Mangos e Laraos, Yca Joan de Avalos, Yauyos de su Magestad, Lampas Cacaguaci, Ocros e Pucurucha, Comas y Caravayllo, Yca de Joan de Varrios, Barranca, Lurigancho, Madalena, Chuquitanta e Sevilla, Begueta, Guadca y Maranga, Checras, Lunaguana, Guamantanga, Guanchoguaylas, Mamas, Pisco, Chocorvos, Canta, Coayllo y Calanga. Empero, no sería hasta 1592 cuando Diego Gil de Avis entregaría este monto en dos partes: la primera -el 9 de abril- de 14,738 pesos, 2 tomines y 10 granos ensayados y 90 000 reales; luego -el 6 de julio-, entregó los restantes 96,854 reales. De esta manera, los fondos de la CGCI correspondientes a la administración de Diego Gil de Avis no fueron entregados hasta seis años después

b. Réditos y morosidad

El problema de la morosidad en el pago de réditos de la institución tuvo sus inicios antes de incluso formarse la CGCI. La morosidad de los censatarios fue finalmente una dificultad que enfrentó la Caja a lo largo de su existencia, debido a tres motivos: 1) el poder político y social de los censatarios, que dificultaba la cobranza de pensiones; 2) el consumismo de bienes de lujo, que embargaba la vida de tales censatarios y que terminaba por quebrar su economía doméstica; y 3) la administración deficiente de los fondos de la Caja[20].

La morosidad se debía a una gestión financiera deficiente de los fondos de la caja[21]. Igualmente, los censatarios eran poseedores de bienes lo bastante costosos como para poder imponer sobre ellos censos consignativos En cuanto al Rey, Conklin afirma Felipe II sí honró sus deudas en juros y sus costos de amortización continuaron creciendo después que finalizó su reinado[22]. Sin embargo, el pago de

[19] BNP, Fondo Antiguo, Manuscritos, 1590, A383, fol. 3.

[20] LAZO, C., y ORTEGAL, A., "La Banca y el crédito en el feudalismo peruano colonial. Siglos XVII-XIX", en *Revista del Archivo General de la Nación* (Lima), 16 (1997) 160-161.

[21] LAZO C., *Historia de la economía colonial*, Instituto de Ciencias y Humanidades: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Lima 2006, p. 63. "Por dolo o irresponsabilidad no se tenían actualizadas las cuentas de los clientes, o éstas no eran lo suficientemente claras para conocer con precisión los débitos. Se aprobaban créditos sin conocerse con exactitud el estado en que se encontraba la propiedad sobre la que imponía el principal. A este respecto era común que se admitieran bienes cargados de gravámenes que no pocas veces superaban su valor o bienes poco rentable o a punto de ser incluidos en una masa de quiebra".

[22] CONKLIN, J., "The Theory of Sovereign Debt and Spain under Philip II", en *Journal of Political Economy* (Chicago), vol. 106, nº 3 (1998) 505. "El registro histórico revela que la Corona sí honraba sus deudas en juros y que el servicio de la deuda anual en juros se incrementó durante décadas luego del fin del reinado de Felipe II. De ello concluyo que los

réditos en la CGCI no fue regular. Para fines del siglo XVI, la Corona tenía compromiso de pago con 31 comunidades de indios.

Los juros fueron el medio utilizado por la Corona para pagar a las comunidades de indios. Para fines del siglo XVI, el Rey tenía la obligación de pagar anualmente a las comunidades de indios un total de 2,599 pesos, 2 y medio reales corrientes y 589 pesos, 5 tomines y 4 granos ensayados. No obstante, de acuerdo a los registros de estos años, tenía una deuda acumulada con las comunidades por un total de 12,242 pesos, 1 real corrientes y 2,396 pesos, 4 tomines y 3 granos ensayados[23]. En total, las comunidades indígenas tenían un consolidado por réditos no cancelados, por contratos de censos y juros, de 34,140 pesos, 5 y medio real corrientes y 10,337 pesos, 5 tomines y 3 granos ensayados[24]. De acuerdo a la evolución de las deudas contraídas, Felipe II establecerá compromisos de pago anual con un mayor número de comunidades a lo largo del primer siglo del Virreinato del Perú. Asimismo, el monto de la deuda irá en aumento: entre el total por los réditos de 1588 y por los de 1596, la diferencia no es muy amplia, a pesar que aumenta número de comunidades. Para fines del siglo XVI, el consolidado de la deuda será bastante mayor.

3.2. *Egresos y retorno al mercado*

a. Sector no indígena

- **El Rey**

La Corona solicitó préstamos a las comunidades, inmediatamente fundada la CGCI. Ante las necesidades que lo apremiaban, Felipe II había solicitado al virrey Conde de Villar que reúna no solo la plata de las rentas reales sino también la que se encontraba en las Cajas de Comunidad; así, en la cedula fundacional del 20 de noviembre de 1586, el Rey ordena al Virrey agrupe el dinero para enviárselo a la brevedad [25]. Para cumplir la orden real, el Virrey

juros estaban respaldados por algún mecanismo de credibilidad y que la corona no había alcanzado el límite de juros durante el reinado de Felipe II" (Traducción de la autora).

[23] AGN-JCGCI, Leg.1, doc. 15, fol. 20 v.

[24] Ídem, fol. 12 v.

[25] CEBALLOS, V., "La Caja de Censos de Indios y su aporte a la economía colonial (1565-1613). "Primeras investigaciones para el estudio de esta institución", en *Revista del Archivo Nacional del Perú* (Lima), 26 (1962) 273. "… que se ponga en efecto y ejecución el traer la dicha plata y así os mando que luego deís orden en que se recoja enteramente toda la dicha plata con muy a cuenta y razón y de manera que no haya ni pueda haber fraude de los

solicitó de Diego Gil de Avis -Administrador de los Bienes de Indios en ese momento- la revisión de las cuentas, además de tener conocimiento que Gil de Avis había recibido de su antecesor, Juan Martínez Rengifo, la suma de 22,000 pesos corrientes, la cual sería enviada a España junto con el resto del dinero obtenido[26]. Cumpliendo las órdenes reales, el 20 de abril de 1588, Diego Gil de Avis entregó a la Caja Real treinta mil pesos[27].

De acuerdo a orden de la Real Cédula de 1586 y la documentación relativa a los juros, tanto las escrituras de los mismos como los libros de cuentas, se había enviado a Felipe II la cantidad aproximada de 350,637 ½ reales, por la cual el soberano se comprometía, con veinte comunidades de indios, a pagar en cada un año la cantidad de 14,025 ½ reales, de acuerdo al interés fijado de 4%. Esta forma de préstamo forzado se encuentra justificada en la Real Cédula del 12 de febrero de 1588, donde el Rey manifiesta necesidad de proveer de

> "*algun golpe de dinero para socorro de las muchas necesidades que se sufren"*, y que *"habiendo entendido que generalmente los indios tiene plata de sus comunidades procedida de ganado y tierras y otras cosas y de la parte de tributos que virrey Toledo aplico para buenos efectos y que generalmente los corregidores se aprovechaban de esto contando excesos y vexaciones de los dichos indios que seria mejor no tenerlos*"[28].

Dicho proceder en 1588 no fue el único que realizó la Corona. Dos años después, el Rey mandó llevar a España todos los ingresos de las cajas de la comunidad. En esta ocasión, el Rey contrajo deudas por contrato de juros con un mayor número de comunidades; asimismo, la cantidad de lo adeudado también superaba con creces la cantidad enviada en 1588, que alcanzaba los 350,637 ½ reales, mientras que para 1596 la cantidad de dinero enviada era de 372 382 reales. Cabe resaltar que las formas más frecuentes de endeudamiento en la Caja de Lima fueron la venta de juros (bonos del Estado), los censos y los empréstitos[29].

---

dichos indios que han estado y están en poder de dicho depositario general se imponga tributo a quitar para los dichos indios en la dicha Caja y hacienda real a razón de veinticinco mil el millar y ansí junta y recogida me la enviareis muy a recaudo en la primera ocasión…"

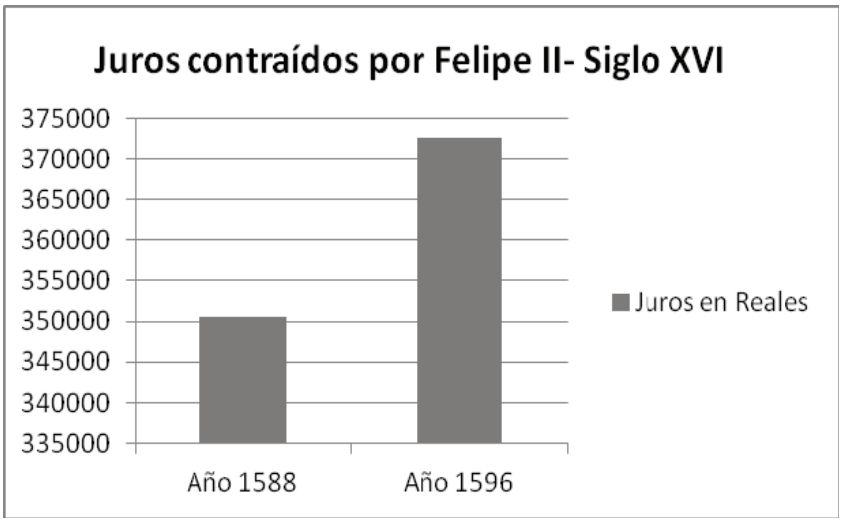
[26] *Ibíd*, p. 49.

[27] BNP, Fondo Antiguo, Manuscritos, 1590, A326, fol. 3.

[28] AGN, Juzgado y Caja General de Censos de Indios, Leg. 1. CEBALLOS, V., "La Caja de Censos de Indios y su aporte a la economía colonial (1565-1613). Primeras investigaciones para el estudio de esta institución", en *Revista del Archivo Nacional del Perú* (Lima), 26 (1962) 272. Juro en la Caja Real de la Ciudad de los Reyes de los Indios de la Magdalena de 50 pesos corrientes cada un año. Los Reyes, Marzo 4 de 1590, 11 fols. BNP, Fondo Antiguo, Manuscritos, 1590/A383, fol. 1.

[29] CONTRERAS, C. (Coord), *Compendio de Historia Económica del Perú,* Lima 2009, BCR, t. 2, p. 253.

Cuadro N° 01



- **Gastos administrativos**

La buena administración de las Cajas de Comunidad -y posteriormente de la CGCI- fue siempre una preocupación por parte del gobierno, estableciéndose diferentes medidas legales (no siempre muy efectivas). Con todo, sus fondos sirvieron, entre otras cosas, para el pago de salarios de autoridades y funcionarios responsables de los bienes de comunidad, así como de los gastos relacionados para cumplir este fin. Para el adecuado uso de los fondos, el administrador de bienes de los naturales necesitó de los servicios de un contador y escribano para funciones tales como la saca de cuentas y el proceso de imposición de censos y cobranza de réditos.

De acuerdo a la documentación observada, la CGCI tiene como principales gastos lo siguiente: Salario del contador y escribano de provincia, Derecho y pagos a los contadores por trámites de censos y elaboración de las cuentas de censos, Pagos al escribano por gastos de trámites de censo y embargos, Gastos para materiales usados para la administración de los bienes de las comunidades, Pago por visitas y tasas, Salarios de los procuradores y letrados, y Salario de administración por cobranza de réditos. Seguidamente, los mayores gastos de las comunidades se encuentran orientados hacia los salarios de la administración, así como los pagos a los contadores por sus servicios adicionales, tales como elaboración de cuentas de la comunidad, derecho de saca y paga de censo, etc.

- **Principales**

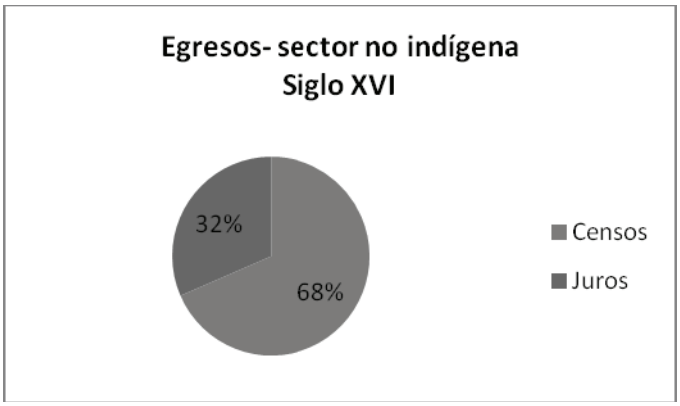
Como se ha podido apreciar a lo largo del relato de los orígenes de las Cajas de Comunidad y luego de la CGCI, los fondos sobrantes acumulados por las comunidades tuvieron como destino principal el financiamiento de las arcas de los censatarios. De manera que este sector empresarial resultaba beneficiado con una concesión de créditos ilimitada, cuya ausencia de inversión amortizadora promovía la acumulación de pensiones crediticias morosas que solventaba el consumo improductivo[30].

De acuerdo a los alcances hechos a Juan Martínez Rengifo, en los ocho años que duró su administración se entregó un total de 8,083 pesos corrientes, 6 tomines y 4 granos y 1,986 pesos ensayados por concepto de entrega de principales de contrato de censo. No obstante, se debe tomar en cuenta que debido a una gestión ineficiente -en la cual no era posible ubicar los documentos que dejaban constancia de los movimientos de dinero-, existió dificultad para realizar la revisión de cuenta del primer administrador. De modo que, en las cuentas que se entregaron al tercer administrador, Nicolás de Valderas, es posible encontrar otras entregas de dinero por concepto de principales, incluso anteriores a la administración de Martínez Rengifo. Con el paso de los años aumentó la cantidad de entrega de principales, al igual que se observa un incremento en los montos de dinero. Para 1599 se emitieron un total aproximado de 65,215 pesos corrientes, 6 tomines y 3 granos, y 78,842 pesos ensayados, 1 tomín y 3 granos.

Finalmente, son en los egresos del sector no indígena -tanto en salidas de dinero por concepto de juros para el Rey como principales para contratos de censos con particulares- donde se ubicaran las grandes salidas de los fondos de dinero procurados por las comunidades indígenas. En este sentido, los préstamos al Rey se convierten en el principal egreso de la caja. Felipe II se convierte entonces en el gran deudor de la Caja General de Censos de Indios al concentrar solamente en su persona el 32% de los egresos del sector no indígena, mientras que la entrega de dinero a un promedio de 55 particulares representa el 68%.

[30] QUIROZ, A., "Reassessing the Role of Credit in Late Colonial Peru: Censos, Escrituras, and Imposiciones", en *The Hispanic American Historical Review* (Durham), vol. 74, nº 2 (1994) 196. "En primer lugar, la evidencia consistente del escaso pago de préstamos sugiere que el crédito colonial se usaba principalmente para satisfacer las necesidades de consumo y estatus de los deudores privilegiados y no para un fin de acumulación productivo, en especial antes del siglo XVIII" (Traducción de la autora).

Cuadro N° 02



Fuente: AGN-JCGCI Acta de entrega y recibo de la documentación de la Caja de Censos a Nicolás de Valderas.

b. Sector indígena

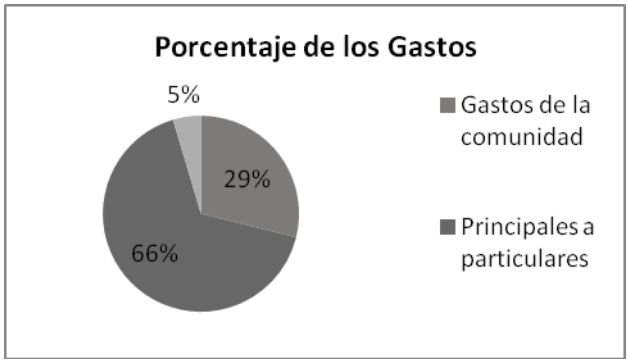
Desde la mención más antigua ubicada sobre las Cajas de Comunidad de 1556, el sobrante de las cajas debía ser utilizado para el bien de la comunidad. En este sentido, cabe mencionar que la idea del bien común está relacionada a gastos no solo vinculados a los obrajes, ganadería y agricultura sino también a obras para el mantenimiento del modo de vida de la comunidad. Por este motivo se encuentran egresos de dinero para pagos de trabajos de carpintería, refacción de las casa, compra de cera, etc., mas no para gastos tales como una escuela o una subvención más efectiva para el pago de los tributos.

Durante la administración de Juan Martínez Rengifo entre los años 1576 y 1584 se invirtió un total de 8,455 pesos corrientes y 6 reales, y 796 pesos ensayados para gastos de la comunidad. Monto que incluso no presenta una diferencia excesiva con los egresos por principales de censo entregados en estos años, que fue de 8,083 pesos corrientes, 6 tomines y 4 granos, y 1,986 pesos ensayados. Sin embargo, estos gastos sí resultan irrisorios cuando se los compara con la deuda acumulada por los principales sin redimir y los réditos acumulados durante ocho años, debido a la pésima administración de Martínez Rengifo, que alcanzó la cantidad de 3,110 pesos ensayados y 3 tomines, y 15,267 pesos corrientes y 9 reales.

Con el correr de los años, estas diferencias siguieron incrementándose. A inicios del siglo XVII, cuando Gonzalo de Maza toma las cuentas a la administración de Nicolás de Valderas -donde se considera ingresos heredados desde el período de

Diego Gil de Avis por el período de 1600 a 1605- se descubre un total de egresos de la Caja General de Censos de Indios de 84,110 pesos corrientes y 2 reales y ¼, y 2,936 pesos ensayados, 5 tomines y 11 granos. Estos egresos, aun así, representan para gastos de la comunidad un total de 24,465 pesos corrientes y 7 reales ¾, y 717 pesos ensayados y 3 tomines; es decir, aproximadamente un 29% del total. El restante 71% representaron los gastos administrativos y entrega de principales por contratos de censo, que fueron un total de 59,664 pesos corrientes y 3 reales ½, y 2,219 pesos ensayados, 2 tomines y 11 granos.

Cuadro N° 03



Fuente: AGN-JCGCI. Leg 1. Doc 28.

En las cuentas realizadas por Gonzalo de Maza se consideran 25 comunidades en la descripción de los egresos; aún así, al considerar solamente gastos relacionados a inversiones de desarrollo comunal -y para gastos improductivos de las mismas- estos últimos son la mayoría. La mayoría del gasto está orientada hacia el pago de los tributos, seguidamente la compra de cera -cuyo objetivo principal son las festividades religiosas-, y por último el gasto en doctrina y oficios religiosos.

c. Retorno al mercado

El dinero ingresado a las Cajas de Comunidad era colocado nuevamente y de forma inmediata en el mercado financiero. De acuerdo a las instrucciones sobre la institución entregadas por el virrey Luis de Velasco a su administrador, Nicolás de Valderas, se le ordenó volver a poner a censo el dinero ingresado cuando se redimiera un principal; del cual debía ser informado el Virrey[31].

[31] AGN-JCGCI, Leg.1, exp. 28, fols. 3-3v.

Aun así, esta práctica ocurría antes de la fundación de la CGCI. En las cuentas tomadas a la gestión del licenciado Juan Martínez Rengifo el 20 de junio de 1581, María de Ampuero redimió el principal de 4,200 pesos corrientes, y al momento de ser ingresado por el administrador, el dinero fue entregado nuevamente por contrato de censo a Gonzalo y Luis de la Serna[32]. El dinero redimido era vuelto a colocar a censo con la justificación que de esta manera las rentas de las comunidades siguieran creciendo[33], y que los réditos obtenidos podrían ser utilizados en beneficio de la comunidad[34]. Lo cierto era que el problema de la morosidad se inició mucho antes de la fundación de GCCI y fue creciendo con el paso de los años. Además, de solo representar un porcentaje del monto principal, los pagos de los réditos eran irregulares, de modo que utilizar como justificación que la vuelta al mercado de los principales ingresados serviría para generar mayores rentas no tenía una base real.

Igualmente, el pago de principales no era tampoco algo regular, y de acuerdo a las disposiciones eran vueltos a poner a censo. En los libros de cuentas de censos de ingresos y egresos realizados por el contador Gonzalo Maza se muestran los principales pagados, que fueron tornados a censo nuevamente. Entre los años 1600-1605 tan solo se pagaron el principal de ocho contratos de censos a pesar de la existencia de una mayor cantidad de contratos realizados; incluso que aun llevaban varios años de haberse iniciado. Asimismo, en el documento se recalcaba la importancia de volverse a poner a censo el dinero ingresado, mencionando que aquel dinero que no había vuelto a ser colocado, debía serlo también: "*y no los Bolvió a ymponer de que a de dar la misma satisfaction…*"[35].

Incluso, la tesorería matriz de Lima retenía depósitos de censos pagados de tiempo atrás, sin transferirlos a la Caja de Censos, verbigracia los 94,000 pesos de alcances que se recabaron de los bienes que dejó el primer administrador de la Caja, don Diego Gil de Avis[36].

Por otro lado, en las cuentas tomadas por Gonzalo de Maza sobre la administración de Nicolás de Valderas -donde se considera ingresos heredados desde el período de Diego Gil de Avis para el período de 1600 a 1605- del total de egresos de 84,110 pesos corrientes y 2 reales ¼, y 2,936 pesos ensayados,

[32] AGN-JCGCI, Leg. 89, exp. 28, fol. 2.
[33] AGN-JCGCI, Leg.1, exp. 28, fol. 3 v.
[34] BNP, Fondo Antiguo, Manuscritos, 1590, A326, fols.1v-2.
[35] AGN. JCGCI. Leg 1. Exp 28. Fol 4 v.
[36] AGN- JCGCI. Leg. 20. En: LAZO, C. y ORTEGAL A., "La Caja General de Censos de Indios de Lima institucional colonial de crédito dinerario (Perú 1580-1821)", en *Fénix* (Lima), 39 (1997) 100.

5 tomines y 11 granos, los principales por censos entregados a particulares sumaban la cantidad de 56,514 pesos corrientes, y 5 reales y 1,550 pesos ensayados, es decir, un aproximado del 68%. Las cuentas muestran los contratos de censos efectuados con quince comunidades durante esos años.

Por tanto, casi la mayoría de los egresos de dinero estaban orientados a ser nuevamente colocados en el mercado financiero. La cantidad obtenida de la suma de los principales es más del doble de dinero que se utilizó para gastos de comunidad, el cual llegó a la suma de de 24,465 pesos corrientes y 7 reales ¾, y 717 pesos ensayados y 3 tomines. En definitiva, los egresos de la CGCI beneficiaron a la clase dirigente de la sociedad virreinal.

IV. CONCLUSIONES

El rey Felipe II se convirtió en el principal deudor de las Cajas de Comunidad durante el siglo XVI. Desde inicios de este siglo, la Corona hizo uso de los juros como medios de pago al carecer de liquidez; los cuales, se convirtieron en gran parte de la deuda pública española. Esta política se extendió a América, donde la Corona buscó también cubrir sus insuficiencias fiscales, así como la obtención de recursos a través de mecanismos de créditos; en este caso específico, a través de préstamos forzados con la CGCI.

A lo largo de su historia, la creación y mantenimiento de las Cajas de Comunidad y la Caja General de Censos de Indios, se justificaron a partir de su principal objetivo: el beneficio de las comunidades indígenas. Sin embargo, los egresos del sector no indígena -tanto en salidas de dinero por concepto de juros para el Rey, como principales para contratos de censos con particulares- representaron las grandes salidas de los fondos de dinero. Los principales beneficiados con los capitales producidos por la CGCI fueron el Rey y los censatarios. De este modo, la monarquía y el grupo económico imperante resultaron beneficiados con una concesión de créditos ilimitada, cuya ausencia de amortización promovía la acumulación de pensiones crediticias morosas. Para fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII se registra que los contratos de censos y juros representaron el 66% de los egresos.

La historia de la CGCI nos permite aproximarnos a la realidad de las comunidades indígenas. Los capitales de la institución beneficiaban mayoritariamente a las clases dirigentes del Virreinato, a pesar de lo establecido en sus cédulas fundacionales. Las primeras referencias de las cajas corresponden a la década de 1550. Cabe resaltar que el tiempo entre 1550 y 1569 representa un período de cambios: Felipe II asume el reinado y se busca la reorganización

y estabilización del Virreinato. La administración de las cajas responde a la puesta en marcha de un programa destinado a delinear una estructura económica sostenible en el tiempo; no obstante, era una coyuntura económica en transición y las remesas a la Corona no fueron regulares. De este modo, se puede advertir que las Cajas de Comunidad se erigen como centros de administración tributaria, las cuales buscan asegurar el cumplimiento de la política del sistema fiscal impuesto a los miembros de las comunidades. La Corona requería ingresos para el sostenimiento del gasto público, pero también para los gastos particulares y excepcionales que garantizaran el sostenimiento de las comunidades. Para fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII, los gastos para el sector indígena representaron un 29% frente a un 71% por concepto de gastos administrativos y, sobre todo, principales a particulares. En consecuencia, la distribución de las utilidades resultó una frustración económica para el indígena, tomando en cuenta que se otorgaba un enorme porcentaje al sector no indígena, dejando tan solo un menor porcentaje para el suyo. Entonces, el funcionamiento de la CGCI acentuó el sometimiento del indígena al reafirmar, mediante su explotación y perjuicio económico, su condición de sojuzgado.

V. BIBLIOGRAFÍA

Archivos y colecciones manuscritas

Archivo General de la Nación del Perú (AGN)

- Fondo Institucional: Real Audiencia de Lima
- Sección: Juzgado de la Caja General de Censos de Indios de Lima

Biblioteca Nacional del Perú (BNP)

- Fondo Antiguo: Manuscritos

Fuentes Impresas

- ASSADOURIAN, C.S., *El Sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*, IEP, Lima 1982.

- ASSADOURIAN, C.S., *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, IEP, Lima 1994.

- AYALA, M.J., *Diccionario de Gobierno y Legislación de Indias,* Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid 1988, t. II.

- BROMLEY, J., *Las viejas calles de Lima,* Municipalidad Metropolitana de Lima, Lima 2005.

- CEBALLOS LÓPEZ, V., "La Caja de Censos de Indios y su aporte a la Economía Colonial (1565-1613). Primeras Investigaciones para el estudio de esta Institución", en *Revista del Archivo Nacional* (Lima), t. 26 (1962), 78 pp.

- COELLO DE LA ROSA, A., *Espacios de exclusión, espacios de poder: el cercado de Lima colonial (1568-1606*, Fondo Editorial PUCP, Lima 2006.

- CONKLIN, J., "The Theory of Sovereign Debt and Spain under Philip II", en *Journal of Political Economy* (University of Chicago), vol. 106, nº 3 (1998), 32 pp.

- CONTRERAS, C. (Coord), *Compendio de Historia Económica del Perú*, BCR, Lima 2009, t. 2.

- ESCOBEDO MANSILLA, R., *Las comunidades Indígenas y la economía colonial Peruana*, Universidad del País Vasco, Bilbao 1997.

- GONZÁLES DE CUENCA, G., "Ordenanças de los Yndios. Archivo General de Indias", en *Historia y Cultura*. Revista del Museo Nacional de Historia (Lima), nº 9 (1975), 28 pp.

- IWASAKI CAUTI, F., *Extremo Oriente y el Perú en el siglo XVI*, Fondo Editorial PUCP, Lima 2005.

- LAZO GARCÍA, C., *Historia de la economía colonial*, Instituto de Ciencias y Humanidades, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Lima 2006.

- LAZO GARCÍA, C., y ORTEGAL, A., "La Banca y el crédito en el feudalismo peruano colonial. Siglos XVII. XIX", en *Revista del Archivo General de la Nación* (Lima), nº 16 (1997), 38 pp.

- LAZO GARCÍA, C., y ORTEGAL, A., "La Caja General de Censos de Indios de Lima, Institución Colonial de crédito Dinerario (Perú 1580- 1821)", en *Fénix* (Biblioteca Nacional del Perú, Lima), nº 39 (1997), 29 pp.

- LAZO GARCÍA, C., y ORTEGAL, A., *Economía colonial y Régimen Monetario*, Banco Central de Reserva del Perú, Lima 1992, ts. I-II.

- LEVILLIER, R., *Gobernantes del Perú: cartas y papeles, siglo XVI*, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1921-1926.

- LISSÓN CHAVES, E., *Colección de Documentos para la Historia de la Iglesia del Perú existentes en el Archivo de Indias*, Sevilla 1944.

- LOHMAN VILLENA, G., *El Corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*, Fondo Editorial PUCP, Lima 2001.

- LÓPEZ DE CARAVANTES, F., *Noticia General del Perú*, Madrid 1986.

- MALDONADO, H., "El Juzagdo General de la Caja de Censos de Indios", en *Revista Sequilao* (Lima), nº 7 (1994), 15 pp.

- *Ordenanzas de don Francisco de Toledo. Virrey del Perú 1569-1581*, Madrid 1929.

- QUIROZ, A., *Deudas Olvidadas. Instrumentos de Crédito en la Economía Colonial Peruana 1750-1820*, Fondo Editorial PUCP, Lima 1993.

- QUIROZ, A., "Reassessing the Role of Credit in Late Colonial Perú: Censos, Escrituras, and Imposiciones", en *The Hispanic American Historical Review* (Durham, Duke University), vol. 74, nº 2 (1994), 39 pp.

- PUENTE BRUNKE, J. de la, *Encomienda y encomenderos en el Perú: estudio social y político de una institución colonial,* Excma. Diputación Provincial, Sevilla 1991.

- SUÁREZ ESPINOSA, M., "Crédito eclesiástico y crédito mercantil: Apuntes para un debate sobre los mecanismos financieros en el Perú Colonial", en *Historia y Cultura*. Revista del Museo Nacional de Arqueología Antropología e Historia del Perú (Lima), nº 22 (1993), 7 pp.

- SOLANO, F. de, *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*, CSIC, Madrid 1983.

- TORRES DE MENDOZA, L., *Colección de Documentos Inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las Antiguas posesiones española en América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias*, Madrid 1865, t. IV.

- VEGA DE CÁCERES, I., *Economía Rural y estructura social en las Haciendas de Lima durante el siglo XVIII*, Fondo Editorial PUCP, Lima 1996.

- VIÑAS Y MEY, C., *El estatuto del obrero indígena en la colonización española,* Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, Madrid 1929.

Rituales y creencias de los pueblos andinos en la época de Felipe II: Los especialistas en ritual[1]

Dr. Gerardo FERNÁNDEZ JUÁREZ
Universidad de Castilla-La Mancha
(Toledo - España)

I. Presentación del tema.

II. Especialistas en ritual.

III. Medicina, augurios y localización de objetos.

El Perú en la época de Felipe II,
San Lorenzo del Escorial 2014, pp. 129-154. ISBN: 978-84-15659-21-1

[1] La presente investigación constituye un extracto modificado y actualizado de otras precedentes que he acometido en el curso de los años caso de dos monografías específicas, FERNÁNDEZ JUÁREZ, G., *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco 1997, y FERNÁNDEZ JUÁREZ, G., *Hechiceros y Ministros del Diablo. Rituales, prácticas médicas y patrimonio inmaterial en los Andes (siglos XVI-XXI)*, Abya-Yala, Quito 2012.

I. PRESENTACIÓN DEL TEMA

Las crónicas de los tiempos coloniales en las poblaciones andinas de las actuales republicas de Perú y Bolivia en la época de Felipe II, incluidas en lo que por entonces era el Virreinato del Perú, reflejan la permanencia y relativa estabilidad de un sistema complejo de costumbres enraizadas en la religiosidad popular andina, que fueron objeto de persecución por parte de los visitadores y extirpadores de idolatrías de los siglos XVI y XVII quienes vieron en toda la extensa red de tradiciones y objetos de culto, el engaño del demonio, cuando no la práctica de brujería[2].

Buena parte de los datos recogidos por los cronistas de la época de Felipe II constituyen referentes oportunos a tener en cuenta en el estudio y documentación de carácter diacrónico sobre el dominio de las creencias y las prácticas ceremoniales de los pueblos andinos contemporáneos. En esos añejos documentos del siglo XVI encontramos datos que podríamos definir como "etnográficos" sobre especialistas en ritual, sacrificios, ofrendas y ceremonias vinculadas con la producción económica tanto en lo que afecta a las necesidades de chacras y cultivos como en la propiciación ceremonial de la fecundidad de recuas y cabañas ganaderas. Del mismo modo destacan los usos ceremoniales y prácticas rituales encaminadas tanto a la resolución de las crisis de salud como aquellas otras que son propias de los procesos de segmentación del ciclo vital, como es el caso de los ritos de paso y el culto a los difuntos. Dentro del amplio mosaico de datos que las crónicas del tiempo de Felipe II permiten analizar sobre los rituales y las creencias de los pueblos andinos, me centraré en concreto en el complejo dominio de los especialistas en ritual.

---

[2] Sobre el proceso de estigmatización demoníaca de las creencias indígenas durante la Colonia y su incidencia en la retórica del catolicismo ver CERVANTES, F., *El diablo en el Nuevo Mundo El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Herder, Barcelona 1996; URBANO, H., "Pablo Joseph de Arriaga SJ. Retórica y extirpación de idolatrías en el Arzobispado de Lima. Siglos XVI y XVII", en IZQUIERDO BENITO, R., y MARTÍNEZ GIL F (ed.), *Religión y heterodoxias en el Mundo Hispánico, siglos XIV-XVIII*, Sílex, Madrid 2011, pp.153-169.

Los autores más prolíficos en este tipo de materiales en la época de Felipe II son Cristóbal de Molina[3], Cristóbal de Albornoz[4], Juan Polo de Ondegardo[5], Blas Valera[6] y Bartolomé Álvarez[7]. Igualmente resultan de una gran relevancia los datos de las primeras crónicas agustinas en el Perú caso de la crónica atribuida a Fray Juan de San Pedro[8]. Otros autores contemporáneos y posteriores a estos copiarán estas fuentes o algunos de sus párrafos en sus escritos, sin indicación expresa, tal y como hacen el padre mercedario Martín de Murúa[9] y los jesuitas Joseph de Acosta[10] y Bernabé Cobo[11] con respecto al que fuera Corregidor del Cuzco en 1558, el pucelano Juan Polo de Ondegardo. Bien es cierto que el proceso de extirpación de idolatrías que se establece en el virreinato peruano en fases sucesivas, especialmente durante los mandatos de los arzobispos Lobo Guerrero y Pedro de Villagómez[12] a lo largo del siglo XVII, iniciará un proceso sistemático de localización de espacios, especialistas y hábitos ceremoniales entre los pueblos de la Sierra de Lima, a partir del descubrimiento de Francisco de Ávila en la parroquia de San Damián de Huarochirí sobre ciertos mitos y comportamientos idolátricos de los indios del lugar en 1608[13].

---

[3] MOLINA, C., *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, [1575]. Universidad San Martín de Porres, Lima 2008.

[4] ALBORNOZ, C., "Información de Servicios (Cuzco 1577)", en MILLONES, L. (comp.), *El retorno de las huacas*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1990, pp.167-201.

[5] POLO DE ONDEGARDO, J., "Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos (zeques) que salían del Cuzco", en, Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los incas, por el Licenciado Polo de Ondegardo (1571). Notas biográficas y concordancias de los textos por Horacio H. Urteaga, Imprenta y Librería Sanmarti y CA, Lima 1917; POLO DE ONDEGARDO, J., "Los ritos de los indios. Los errores y supersticiones de los indios" [1559] en GONZÁLEZ PUJANA, L., *Polo de Ondegardo. Un cronista vallisoletano en El Perú,* Universidad de Valladolid, Valladolid 1999, pp. 84-99. Este texto fue incluido en la *Doctrina Christiana y catecismo para instrvcion de los Indios* [1584-1585] que resulta de las conclusiones del Tercer Concilio Provincial de Lima [1583]; POLO DE ONDEGARDO, J., "Instrvción contra las cerimonias y Ritos que vsan los Indios conforme al tiempo de su infidelidad" [1559], en GONZÁLEZ PUJANA, L., *Polo de Ondegardo. Un cronista vallisoletano en El Perú,* Universidad de Valladolid, Valladolid 1999, pp. 74-84.

[6] VALERA, B., "Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú" [1584], en URBANO, H, y SÁNCHEZ, A., (ed.), *Antigüedades del Perú*, Historia 16, Madrid, pp.1992.

[7] ÁLVAREZ, B., *De las costumbres y conversión de los Indios del Perú. Memorial a Felipe II.* [1588], Polifemo, Madrid 1998.

[8] "Cónica agustina de Huamachuco (atribuida a Juan de San Pedro)", en MILLONES, L., *La persecución del Demonio. Crónica de los primeros agustinos en el Norte del Perú [1560]*, Algazara, Málaga 2007, pp.146-229.

[9] MURÚA, M., *Historia General del Perú* [1611], Historia 16, Madrid 1987.

[10] ACOSTA, J., *Historia Natural y Moral de las Indias* [1590], BAE, Madrid 1954.

[11] COBO, B., *Historia del Nuevo Mundo.* [1653], BAE, Madrid, 1964.

[12] VILLAGÓMEZ, P., *Carta pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los Indios del Arzobispado de Lima* [1649], Imprenta y librería Sanmarti CA, Lima 1919.

[13] Sobre el caso del padre Francisco de Ávila y los hechos de la parroquia de San Damián de Huarochirí en la Sierra de Lima, ver ARGUEDAS, J.M., y DUVIOLS, P., *Dioses y*

Si bien el género de la extirpación de las idolatrías tiene un peso específico en la historiografía sobre los rituales andinos con autores de gran relieve e importancia como el caso del jesuita Arriaga[14], al exceder el período de tiempo asignado en la presente investigación, no voy a incluirlo en mi análisis. Bien es cierto que buena parte de sus características y expresiones retóricas en la intención catequética sobre los indios pueden observarse inequívocamente en las conclusiones que priorizan las publicaciones resultantes del Tercer Concilio Provincial de Lima (1583)[15]. Otras de las fuentes usuales empleadas en la comprensión histórica y etnográfica de las creencias y rituales andinos han sido los compendios de vocablos y repertorios léxicos como los de Fray Domingo de Santo Tomás[16] para el caso quechua y Ludovico Bertonio[17] para el aymara. En los años 1990 del pasado siglo se utilizó con frecuencia metodológica el seguimiento de los términos registrados en los antiguos vocabularios quechuas y aymaras para hacer compendios de campos semánticos sobre expresiones ceremoniales no siempre con acertado criterio.

Al tiempo que se constata la existencia de esta religiosidad popular se observa, por parte de estos perspicaces indagadores doctrineros, la búsqueda empecinada de los distintos "ministros de culto" y "hechiceros"[18] quienes, por su conocimiento y experiencia, eran los encargados de servir, alimentar a las *huacas*[19] y mantener su culto en los lugares sagrados.

Los cronistas señalan en varias ocasiones la diversidad y extensión de los lugares de culto y adoratorios. Polo de Ondegardo destaca este hecho como una de las mayores dificultades para corregir las creencias y supersticiones de los indios:

> "Y en lo que toca a la veneración de fuentes, manantiales, ríos, cerros, quebradas, angosturas, collados cumbres de montes, encrucijadas de

Hombres de Huarochiri, IEP, Lima 1966; TAYLOR, G., *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. IFEA-IEP, Lima 1987.

[14] ARRIAGA, P J., *La extirpación de la idolatría en el Pirú* [1621], CBC, Cuzco 1999.

[15] *Doctrina Christiana y catecismo para instrvcion de los Indios* [1584-1585], CSIC, Madrid 1985.

[16] SANTO TOMÁS, D., *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* [1560], Instituto de Historia, Lima 1951.

[17] BERTONIO, L., *Vocabulario de la lengua aymara* [1612]; CERES, MUSEF, IFEA, Cochabamba 1984.

[18] La propia terminología empleada por los cronistas en alusión a los practicantes de las ceremonias andinas y sus rituales refleja el proceso inevitable de acomodo y apropiación terminológica e ideológica por parte del catolicismo.

[19] Huaca: ídolo sagrado; se aplicaba el término a los propios recintos ceremoniales. Los cronistas resaltan sus nombres, naturaleza, cuantía y localización específica, así como el tipo de culto y sacrificios predilectos de cada una de ellas, en tiempo de los incas.

> caminos, piedras, peñas, cueuas y en lo alto del arco del cielo [….] Finalmente cada tierra y prouincia tenía mucha diuersidad de mochaderos y si agora se han deshecho los ydolos, piedras e instrumentos de sacrificio y otras cosas muchas que tenían para sus ritos con todo están en pie los cerros, collados, fuentes, manantiales, ríos, lagunas, mar, angosturas, peñas, Apachitas y otras cosas así, cuya veneración dura todavía hoy y es necesario que aya mucha vigilancia para desterrar de sus corazones esta impía veneración. Las guacas y adoratorios del Cuzco y algunas leguas alrededor del, son 340 de diversos nombres y deuía de ayer otras más. De todo lo qual mucha parte se ha olvidado, mas con todo no dexará de ayer algún rastro y en especial donde ay viejos y viejas, y más donde ay principales y Curacas inclinados a estos ritos"[20].

El descubrimiento de los lugares de culto y de los especialistas encargados del mismo constituía uno de los objetivos fundamentales en las visitas de idolatrías. La Crónica Agustina de Huamachuco [1560] atribuida a Fray Juan de San Pedro resalta la resistencia de los indios a colaborar en esta labor y la forma expeditiva de ejecutar a los delatores[21]:

> "/3v/ Tubimos En Casa vnos yanaconas lenguas Especial vno q. se lamaua marcos / El qual parece q. n.ro Señor le alumbro y fue buen x.ano y este secretamente aviso / de algunas cosas y guacas y de alli se descubrio lo demas a este mataron los yndios / con sus secretas bevidas q. quando Entienden q. algun yndio desCubre sus se/cretos lo matan"[22].

La misma crónica agustina refleja un hecho importante como es el grado de representación de autoctonía de alguna de estas huacas o adoratorios sagrados en los que sólo sus protegidos y no otros podían ofrecerle sacrificios o incluso acercarse a su territorio de gracia[23]:

> "El supremo sacrifiçiio a esta sumptuosa casa o ende / monyada guaca no llegavan a ellas syno los del pueblo porq. dizen los Yndios / todos por cosa muy çierta y averiguada q. si otros se atrevian a llegar a ella q.

[20] POLO DE ONDEGARDO, J., o.c., p. 99.

[21] Aunque en los relatos identifiquemos probables intenciones retóricas por parte de los cronistas de conmover y deslegitimar el proceder de los indios, sí que podemos identificar ciertos comportamientos y datos de corte etnográfico que nos ayudan a entender mejor los hechos.

[22] SAN PEDRO, J., o.c., p. 160.

[23] Las actuales comunidades quechuas y aymaras de los Andes del Sur saben perfectamente qué cerro, *apu* o *achachila* representa mejor sus intereses en relación a este criterio de autoctonía. Cada pueblo, cada comunidad tiene su propio cerro sagrado de referencia con el que se dice que sus benefactores comparten ciertos rasgos de carácter y personalidad.

> luego / [les] dava una começon y rascxandose luego le cayan gusanos y murian munchos"[24].

Junto a estos "sacerdotes" o "ministros" encargados de la atención a la *huaca* a quien consultaban para responder las cuestiones que inquirían sus fieles contestando en su nombre como intermediario o bien haciendo hablar a la propia *huaca*, existen otro conjunto de especialistas que utilizaban técnicas diversas para diagnosticar lo venidero así como para atender a los enfermos, que fueron identificados específicamente como "brujos" y "hechiceros"[25].

Si bien las cumbres de los cerros, las cuevas, los manantiales de agua, piedras de formas y tamaño inhabituales, árboles centenarios o los propios cementerios podían tener consideración de huaca o albergar alguna, aparece alguna referencia en la que los propios cuerpos humanos sean considerados como huacas sagradas; así lo dice Polo sobre algunas personas que tenían alguna significación corpórea extraordinaria:

> "y finalmente á todos aquellos en quienes ponía más de lo común la naturaleza (entendiendo que no fue sin mysterio) los señalauan para esto llamándolos guacas"[26].

Todos estos lugares de relieve ceremonial que podemos encontrar como espacios de culto entre los pueblos andinos justifica el valor sagrado que en sí mismo posee la cordillera de los Andes como verdadero santuario objeto de veneración: sus cumbres nevadas, los cerros (*achachilas*, *machulas*, *apus*, *mallkus*), la madre tierra (*pachamama*), el hogar campesino (*kunturmamani*), los fenómenos meteorológicos, las quebradas y angosturas, los pasos de abra (*apachitas*)… etc., todos ellos constituyen lugares de referencia donde quedan plasmados los comportamientos ceremoniales, generalmente mediante la ejecución

[24] SAN PEDRO, J., o.c., p. 194.

[25] MARZAL, M., "Persistencia y transformación de ritos y sacerdocio andinos en El Perú", en GUTIÉRREZ M. (coord.), *Mito y ritual en América,* Alhambra, Madrid 1988, pp. 263-285; POLIA, M., y CHÁVEZ, F., "Ministros menores del culto, shamanes y curanderos en las fuentes españolas de los siglos XVI y XVII", en *Revista Anthropologica, del Departamento de Ciencias Sociales*, 11 (1993) 7-48. Resulta curioso comprobar cómo las tesis republicanas contemporáneas mestizas y criollas siguen considerando todavía en la actualidad esta vertiente peyorativa de los especialistas en ritual andinos como "brujos", ver RODRÍGUEZ, J., *Médicos y brujos del Alto Perú*. Edit. Los amigos del libro. La Paz y Cochabamba 1989.

[26] POLO DE ONDEGARDO, J., o.c., p. 95. En la actualidad las personas que poseen algún rasgo anatómico distintivo, caso de los llamados "sojtillos" por tener seis dedos, son candidatos a desempeñarse como especialistas rituales (yatiris, "sabios") en el contexto aymara boliviano; FERNÁNDEZ JUÁREZ, G., *Yatiris y ch´amakanis del Altiplano aymara*. *Testimonios, sueños y prácticas ceremoniales,* Abya-Yala, Quito 2004, p. 35.

de ofrendas y sacrificios de diversa índole, así como "la costumbre" y memoria de los antiguos; de ahí la enorme importancia que adquiere este espacio andino modelado en términos significativos para los comportamientos rituales de sus gentes en la actualidad. Tenemos ejemplos etnográficos contemporáneos de todas estas creencias entre los pueblos quechuas y aymaras de las actuales repúblicas de Perú y Bolivia, asi como entre los kallawayas y uru-chipayas bolivianos[27].

II. ESPECIALISTAS EN RITUAL

Uno de los aspectos más significativos dentro de la historiografía y etnografía andina, por lo que respecta al dominio de los rituales y las creencias lo constituye la figura de los especialistas rituales presentes en las comunidades de los diferentes grupos étnicos andinos. En este sentido las fuentes coloniales de la época de Felipe II resultan reveladoras sobre la disparidad de personas que, según el entender de los cronistas, realizaban este tipo de desempeño, tanto hombres como mujeres. Consultar estas fuentes resulta de gran interés para la Antropología Social y Cultural puesto que nos revelan ciertos indicios y antecedentes sobre formas de iniciación, prácticas rituales, sacrificios y concepciones ceremoniales, presentes en la actualidad en los pueblos andinos con el aditamento de un catolicismo popular y una significativa adecuación a los tiempos modernos y sus necesidades rituales y simbólicas, al menos en los espacios urbanos. Por esta circunstancia y dado el prestigio que estas personas poseen en las comunidades andinas actuales, centraré mi análisis en los rasgos que estos especialistas en ritual presentan a la luz de las fuentes coloniales en la época de Felipe II y aprovecharé las notas a pie de página para realizar algunas aclaraciones de índole contemporáneas.

Los actuales especialistas rituales andinos denominados, según las diferentes áreas culturales y lenguas, como *paqo, pampamesayoq, altomesayoq, jampiri, yachaq* todas ellas expresiones quechuas, o bien *yatiri, qulliri, aysiri y ch´amakani*, en lengua aymara, ofrecen una gran capacidad de adaptación a los complejos contextos contemporáneos tanto en las comunidades rurales originarias como en

[27] La bibliografía al uso resulta muy extensa; sirvan como meros ejemplos los siguientes: CONTRERAS, J., *Subsistencia, ritual y poder en los Andes*, Mitre, Barcelona, 1985; FERNÁNDEZ JUÁREZ, G., *Yatiris y ch´amakanis del Altiplano aymara. Sueños, Testimonios y Prácticas Ceremoniales*. Abya-Yala, Quito 2004. RICARD LANATA, X, *Ladrones de sombras. El universo religioso de los pastores del Ausangate,* IFEA, CERA, Cuzco 2007. Obviamente hay que resaltar los primeros números de la revista *allpanchis puturunqa* dedicados al análisis del fenómeno religioso en las comunidades andinas editada por el Instituto de Pastoral Andina del Cuzco e igualmente, algunos de los trabajos publicados por la Revista Andina del Cuzco del Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

las urbes y grandes capitales de los Andes. Presentaré directamente la información del cronista a partir de sus escritos y aclararé algunos conceptos contemporáneos cuando lo considere oportuno, así como las referencias a obras bibliográficas actuales.

Ni que decir tiene que estos especialistas rituales fueron identificados en los primeros tiempos de la Colonia por los representantes de la iglesia como "hechiceros y ministros del diablo" y objeto tenaz de localización por parte de los padres visitadores de las idolatrías a lo largo del siglo XVII. El sermón XIX resultante de los debates y sugerencias del Tercer Concilio Limense que se publicaron en la *Doctrina Christiana y catecismo para instvccion de los indios* [1584-1585] les dedica párrafos contundentes de acuerdo al sentido de la época:

> "Sabed hermanos, que el diablo, como es enemigo mortal de los hombres y le pesa de que se salven, ha procurado y procura engañaros para que os condenéis y así como Jesucristo, nuestro salvador, envió por todo el mundo a sus Apóstoles y discípulos para enseñar la verdad, así el diablo envía sus ministros que son estos viejos hechiceros para que engañen a los hombres".

Veamos, según las fuentes seleccionadas, el talante y ciertas características de los especialistas rituales andinos a mediados y finales del siglo XVI en el virreinato peruano.

El padre Bernabé Cobo, siguiendo a Polo de Ondegardo[28], ofrece una imagen compacta e integradora de los especialistas rituales de la época:

> "Debajo del nombre de sacerdotes se han de entender todos los hombres que estaban dedicados al culto de sus falsos dioses y entendían en ofrecerles sacrificios y hacer cuantas supersticiones entre ellos se usaban"[29].

[28] El padre Bernabé Cobo emplea en repetidas ocasiones fragmentos de la obra del cronista vallisoletano incorporándolos en sus libros sin mencionar siempre, al estilo de la época, el origen de sus datos; sin embargo, en ocasiones, añade al texto comentarios y apreciaciones etnográficas muy relevantes, seguramente procedentes de sus propias observaciones en el terreno: "En efecto, Cobo cuenta que los indios solían "todavía reincidir en las supersticiones y ritos de culto […], que los viejos hechiceros […] les enseñan y persuaden" y que él conoció no pocos indios que vivieron bajo los incas "y muchos de ellos descendientes suyos, en quienes hallé muy fresca la memoria de sus cosas; aprovechándome de la ocasión, me informé de ellas cuanto deseé saber", COBO, B., o.c., pp. 60-61. En cualquier caso, puesto que Cobo se "inspira" de forma sistemática en Polo de Ondegardo es por lo que empleo sus informaciones como pertinentes dentro del marco referencial de la época del reinado de Felipe II que nos ocupa a pesar de que cronológicamente la publicación efectiva de la obra del jesuita es muy posterior.

Los encargados de atender a las *huaca* y mantener su culto, ocupan la cabeza dentro de la jerarquía de especialistas ceremoniales de la época; a ellos se debe la pervivencia de la *huaca* con sus relatos legendarios y sus caprichos formales. La elección de los sacerdotes encargados de las *huaca* se ciñe a unas condiciones específicas resaltadas por Cobo:

> "Los diputados para este oficio se elegían de esta manera: si nacía en el campo algún varón en tiempo de tempestad y truenos, tenían cuenta con él, y después que era ya viejo, le mandaban que entendiese en esto. Llamábanle desde que nacía "hijo del trueno", y tenían creído que el sacrificio hecho por mano deste era más acepto a su guacas que de otro ninguno. Item los que nacían de mujeres que afirmaban haber concebido y parido del trueno y los que nacían dos o tres juntos de un vientre y finalmente, aquellos en los que la naturaleza ponía más de lo común"[30].

Otras formas de iniciación de los "hechiceros" son recogidas por el cronista vallisoletano Polo de Ondegardo haciendo hincapié en la pobreza y en la vejez como causas de justificación de dicho desempeño:

> "Y como son muchos los pobres y viejos &c. assi son muchos los hechizeros. Y ha se de aduertir que fuera de otros modos que auia para constituyr hechizeros (según se dize en esta instrución) se constituyan también con ceremonias de hazer ayunar al que auia de ser hechicero por tiempo de vn año, ó más ó menos, haciendo que se abstuuiese de axi, sal o otras cosas, particulares comidas y actos, instruyéndole, y haziendo diuersas ceremonias, y el día de oy los ay constituydos en esta forma que se llaman Camasca, ó Soncoyoc, no sólo viejos pero moços, que aún después de auer recebido el baptismo, fueron graduados en el oficio de hechizeros con mil supersticiones hechas con mucho secreto y ellos por la mayor parte curan en lugares oscuros o denoche donde no los vean"[31].

---

[29] COBO, B., o.c., p. 224.

[30] COBO, B., o.c., p. 224.

[31] POLO DE ONDEGARDO, J., o.c., p. 92. La iniciación ceremonial comporta hoy a los actuales candidatos a ser especialistas rituales múltiples aspectos, destacando entre ellos el ayuno alimenticio y conyugal durante un período prolongado antes de ser juramentado generalmente al amanecer en la cumbre del cerro tutelar significativo de la comunidad a la que pertenece el candidato a *yatiri*. La actuación de los especialistas rituales, por la noche, no incorpora tanto el carácter de secretismo como el de eficacia. La mayor parte de las actuaciones rituales se realizan por la noche, cuando la comunidad descansa. Es así como debe hacerse; es el momento preciso en que los seres tutelares del Altiplano reciben mejor sus ofrendas. La hoja de coca, según dicen los pobladores del Altiplano, indica mejor sus revelaciones por la noche, antes de la media noche. Es el atardecer y la noche la que concita la mayor parte de los rituales andinos

En la selección de los "maestros" ceremoniales andinos, las tormentas y el rayo de forma particular constituyen, hoy como ayer, causa fundamental en la elección de los candidatos:

> "Aduiértase que los oficiales del sacrificio, que son muchos y muy comunes se eligían de esta forma. Si algún varón, ó muger nació en el campo en tiempo que atronaua, se tenía quenta con él llamándole Chuqi illa, y quando era viejo le mandauan entendiesse en esto, creyendo que el sacrificio hecho por mano déste era más acepto. También auía algunos llamados hijos del trueno nacidos de mugeres que afirmauan que auían concebido del trueno, y parido. Y á estos los señalauan para esto. Item á dos ó tres nacidos de vn vientre[32], y finalmente á todos aquellos en quienes ponía más de lo común la naturaleza (entendiendo que no fue sin mysterio) los señalauan para esto llamándolos guacas[33]. Y ni más ni menos cualquiera cosa que les sucedía, ó en la chacra, ó en sus personas diferentes que a los otros lo atribuyan á esto. Y si hallauan vna piedra, ó concha, ó casa señalada la tenían en más que si la hallase otro".[34]

---

de carecer privado, o los vinculados con la salud y la enfermedad. Existen otros de tipo público que afectan a las comunidades y que se realizan a lo largo del día o varios días, si bien la elaboración de las ofrendas y la consulta a la hoja de coca acostumbran hacerse al atardecer.

[32] El rayo, en varias de sus advocaciones, se considera que es el responsable de la multiplicación de los seres vivos, no sólo de los productos agrícolas (*ispälla*) o de las recuas de ganado (*illa*), sino de los propios seres humanos (gemelos, mellizos), considerados *ispa* y por tanto tocados por el rayo, con posibilidad, a veces obligación, de iniciarse como *yatiris,* "maestros" ceremoniales. Bartolomé Álvarez recoge la costumbre del culto a las *llallawas*, las papas con múltiples lóbulos que se supone obra del rayo: "Algunas de estas comidas son semillas y otras son raíces; y como acontece en España, por la ferti[li]dad salir en un higo dos, o uno procediente de otro- que los muchachos llaman "higo parido"-, les acontece en las ocas y en las papas. Y [a] éstas tienen por cosa señalada por su extremo; llámanlas "llallaua" y móchalas después que las han juntado y hácenles particular sacrificio con las cosas dichas. Guardan estas llallauas en particulares depósitos y, cuando se juntan a hacer algún negocio o fiesta, las comen y dellas dan a los más principales: principalmente a estos maestros de sus tontedades que es negocio honroso entrellos, y de respeto y regalo", ÁLVAREZ, B., o.c., p. 86 [1588]. Sobre las manifestaciones rituales y las creencias relativas a este tipo de culto en el contexto aymara contemporáneo, ver ARNOLD, D., y YAPITA, J de D. (comps.), *Madre melliza y sus crías. Ispall mama wawampi. Antología de la papa.* Hisbol, Ilca, La Paz 1996.

[33] Una forma de atestiguar la elección de que han sido objeto ciertos especialistas andinos, tanto quechuas como aymaras, en la selección ritual por el rayo es la muestra de indicios del acontecimiento en su cuerpo, como son cicatrices profundas, otras con forma de cruz en la coronilla, las palmas de las manos, o aquellos que tengan seis dedos llamados *sojtillos* o alguna duplicación orgánica que se dice consecuencia de la capacidad duplicadora del rayo. Igualmente los tuertos, jorobados, cojos o mancos se dice que son "tocados por el rayo" y por tanto con virtud para dedicarse a los menesteres de los especialistas rituales andinos.

[34] POLO DE ONDEGARDO, J., o.c., p. 95.

El sacerdote Bartolomé Álvarez, recoge en su crónica de Pampa Aullagas en uno de los fríos sectores del actual altiplano orureño la vinculación que los nacimientos múltiples presentan con el rayo y por tanto con la actividad ceremonial, además de insistir en el excepcional acontecimiento otorgado por los lugareños a la caída del rayo:

> [….] Cuando cae un rayo que hace mal o espanta [a] algún indio lo[s] socorren los viejos u otros que saben de este menester, y en el lugar donde el rayo lo tomó miran la tierra, y donde presumen que el rayo paró derraman un batido hecho de harina de maíz y agua, como poteadas, y con aquello untan todo aquel pedazo de tierra donde ellos entienden hacer su agüero[35]. Y luego, llevando el enfermo a su casa, tratan de mudarle el nombre, porque en aquel nombre que hasta entonces tenía no les parece le pueda suceder bien cosa alguna. Pónenles nombres con ucha o taha, u otros que no he podido alcanzar, porque sus cosas las esconden tan extrañamente y con tanto cuidado que con gran dificultad se alcanza lo que cuento, y éstas muy pocos las alcanzan. La mayor causa es el no querer [las justicias] escudriñar las cosas de los indos, y por el daño que he contado viene a los sacerdotes de inquirirles las vidas"[36].
>
> "Esos nombres que se ponen de nuevo significan "el rayo" o "la obra del rayo", o "que el rayo le apeteció y por eso le llegó y le espantó". Por este intento toman el nombre de aquella acción o suceso, entendiendo que aquello será parte porque no le suceda otra vez semejante caso. Asimismo si acontece que algún rayo cae entre sus ganados y les mata algunos carneros, acuden los dueños y todos los que se encuentran por las estancias, o del pueblo, parientes y amigos, y algunos viejos maestros de sus tontas supersticiones; y tomando los carneros muertos, los entierran en un hoyo que hacen en el mismo lugar, y luego tomando dos o tres carneros o corderos los sacrifican; y degollándolos en el mismo lugar, o sobre alguna sepultura de sus difuntos, después que han acabado reparten la carne de los carneros que han muerto a todos los circunstantes. Y con

[35] El espacio donde cae el rayo recibe la denominación de "clavario" y es considerado lugar sagrado y objeto de oblaciones y ofrendas en las comunidades aymaras del Altiplano. El rayo se considera una visita a la que hay que atender según la costumbre. Los lugares donde el rayo ha caído, pero que no son socializados ceremonialmente por las comunidades humanas son lugares considerados peligrosos y fuente de conflictos y enfermedades. Los lugares donde el rayo ha caído, "calvarios", si se encuentran cerca de las comunidades o en los espacios de labor frecuentados por los humanos, debe ser socializados y domesticados ceremonialmente a base de ofrendas para que no dañen a los pobladores.

[36] ÁLVAREZ, B., o.c., p. 83.

> aquello se van a sus casas, habiendo hecho otras ceremonias que contaré en otra parte"[37].

En relación con los partos múltiples habidos en el sitio de su jurisdicción el sacerdote relata lo siguiente:

> "Sucede, por la misericordia de Dios, que muchas mujeres paren a dos criaturas: o dos varones o dos hembras, o varón y hembra. Tiene nombres situados[=preparados *ad oc*] con que usan nombrar a estos tales como a criaturas por notable caso nacidas […] Tiene esta manera de nacimiento [=el de gemelos] por pecado de los padres gravísimo, y así dicen luego con gran temor de lo sucedido entendiendo que algún daño les ha de venir: "¿qué pecado habéis vosotros cometido?". Todo el pueblo se alborota y teme; a lo cual se juntan los principales y caciques y los viejos ministros de las ceremonias, y entre todos consultan de aquel caso. Y lo que sale de aquella consulta es mandarles que hagan penitencia, pues la uaca ha mostrado querer hacer en ellos castigo dándoles aquella manera de hijos por el pecado que habrían cometido, secreto y al pueblo no manifestado"[38].

> "Llaman a estos así nacidos "hijos del rayo", o "del trueno" que el rayo hace. […] y es el caso que, así como antiguamente decían que eran "hijos del rayo", ahora dicen que son "hijos de Santiago"; y así,

[37] ÁLVAREZ, B., o.c., p. 84.

[38] ÁLVAREZ, B., o.c., p. 120. El sacerdote refleja la condolencia social que provocan los gemelos y mellizos lo que constituye hoy un claro exponente de lo inadecuado que se consideran los partos gemelares en varios contextos amerindios, según las diferentes creencias. Hoy en los Andes bolivianos, los *ispa*, los gemelos se dice que son candidatos perfectos a *yatiri*s, puesto que su condición ha sido producida como resultado de ser "tocados por el rayo". Sin embargo no es lo más deseado. Cuando los hermanos gemelos son de diferente sexo, es bastante frecuente que se "desatienda" a uno de ellos, normalmente la mujercita, y que acabe falleciendo ya que se consideran reflejo de "impureza" al haber "convivido" como marido y mujer en el seno materno. Los partos múltiples se asocian al entorno animal y no al ámbito que corresponde a los seres humanos donde el resultado habitual del parto es una única criatura, lo que produce esa sensación de repudio e impureza sobre el nacimiento de gemelos en diferentes grupos étnicos, DOUGLAS, M., *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* [1960]. Siglo XXI, Madrid 1991. Así lo refleja Alonso de la Peña Montenegro: "Y cuando las mujeres paren dos de un vientre lo tienen por señal de año estéril. Y por no caer ellas en la indignación del pueblo, en oculto matan el uno, como sucedió en años pasados en un pueblo de indios. Y lo peor fue que lo enterró vivo sin el agua del bautismo. Y cuando menos los ocultan entre sus parientes, porque lo tienen por gran afrenta", DE LA PEÑA MONTENEGRO, A., *Itinerario para párrocos de indios* [1668]. CSIC, Madrid 1995 pp. 492-493.

> cuando truena, mochan al rayo y trueno diciendo "¡auqui Santiago!", y echan coca al aire hacia el rayo o relámpago"[39].

El cronista Polo de Ondegardo recoge también una información similar en relación con los nacimientos múltiples:

> "Si paren dos de vn vientre dizen que el vno de ellos es hijo del rayo que ellos el día de oy llaman (Sanctiago)[40] ofreciéndolos al trueno"[41].

Los lugares que han sido "tocados por el rayo" adquieren una gran significación ceremonial en los Andes y son venerados en consecuencia.

> "Si en alguna piedra del campo o de alguna casa cae algún rayo, de suerte que conocidamente se sepa el rayo haber caído en aquel lugar, en tronando recio o cayendo algún rayo luego van a mochar en aquel lugar, y lo que ofrecen es la coca que traen ordinariamente en la boca: que cuando no hubiera otra cosa más que esta en que poder ver cómo el uso de la coca es ceremonia de sus ritos, si no, ésta bastaba"[42].

> "Hállase -y conocidamente se ve- que, cuando en los pueblos acontece algún caso destos que he contado en estos dos capítulos, hacen este modo de sacrificar; porque por los españoles se ha visto la coca fresca, acabada de sacar de la boca mascada, pegada en la piedra o parte donde ha dado el rayo. Aunque sea de muchos años atrás, aquella memoria [=señal] la veneran como lugar que el rayo eligió para sí, y le es dedicado. Los curacas, así como en los sacrificios de más solemnidad –que importan al bien propio y común, tocantes a la salud o conservación de la vida, o al aumento de los bienes y conservación del ganado y chácaras-mandan ofrecer sus sacrificios a otros que son sus ministros – y ellos [=los curacas] no se hallan en ello-, asimismo mandan hacer esta tonta ceremonia sin que se vea que allí lo mandan"[43].

---

[39] ÁLVAREZ, B., o.c., p. 121. Santiago aparece asociado a la figura del rayo, *Illapa* en varios relatos y tradiciones. La figura del "Santiago matamoros" es sustituida por el "Santiago mataindios" en el ámbito colonial hispano, pero no deja de estar asociada al rayo y su poder ceremonial. "Hijos del rayo" es una denominación habitual de los especialistas rituales andinos en tiempos de la Colonia.

[40] Santiago forma parte de los "patronos" o de los colaboradores de los especialistas rituales aymaras, si bien no siempre se le nombra de esta forma. Carmelo Condori, célebre *ch´amakani* , especialista ritual del máximo prestigio en las comunidades lacustres de la Provincia Omasuyos de Bolivia, utiliza tres santos ecuestres en sus augurios nocturnos: San Jerónimo, San Felipe y San España, este último "San España" encaja en la descripción clásica de Santiago con su caballo blanco, FERNÁNDEZ JUÁREZ, G., o.c., p. 55.

[41] POLO DE ONDEARDO, J., o.c., p. 80.

[42] ÁLVAREZ, B., o.c., p. 329.

[43] ÁLVAREZ, B., o.c., pp. 329-330.

Pocos cronistas como el sacerdote Álvarez identifican de una manera explícita la vinculación de los "maestros de la idolatría", viejos y ancianos[44], con las autoridades comunitarias a los que denomina "curacas" y su presencia en los actos rituales comunitarios. En la actualidad, las autoridades comunitarias tienen que estar presentes activamente en los procedimientos rituales que afectan a la comunidad, principalmente en relación con el ciclo productivo, agrícola y ganadero: actos de la siembra, el aporque y la cosecha; tratamiento ceremonial de las aguas, acequias y riegos si los hay en la comunidad; cuidado de los rebaños y recuas; alejamiento de los granizos..etc, pero también se requiere su presencia en funerales, ceremonia del primer corte de pelo, *rutucha*, *rutuchy,* padrinazgos varios, matrimonios y otras iniciativas de las familias de la comunidad; es decir en todas aquellas actividades comunitarias que facilitan la interacción social de sus miembros al tiempo que dan sentido y orden tanto al ciclo vital, como al productivo estableciendo un criterio ordenado del tiempo[45]. Todas estas circunstancias justifican la protección que las autoridades ejercían sobre los maestros ceremoniales andinos. Las autoridades comunitarias están investidas de poder no sólo político y social sino muy especialmente ceremonial que desempeñan cuando corresponde.

Los cronistas muestran en sus obras una diferenciada taxonomía de especialistas rituales que acceden a su condición de diferentes formas. En este sentido los llamados "sacerdotes" o "ministros" de las huacas comparten relato con otros especialistas de diferente entidad relacionados con las prácticas de etnomedicina y otros dominios que fueron identificados y englobados en el inexacto término de "hechicería". Si atendemos a los comentarios de Arriaga, Polo y Cobo, los especialistas de mayor rango encargados de la atención a los lugares sagrados, las huacas, eran elegidos especialmente por el rayo, por los propios "sacerdotes"

[44] En las comunidades aymaras contemporáneas y en los barrios marginales de La Paz y El Alto, en Bolivia, cuando alguien enferma o necesita un buen maestro ceremonial, *yatiri*, el hecho de ser de edad, "viejito", suele ser un referente a tener en cuenta en lo que respecta a su calidad y sabiduría; por esa razón los especialistas rituales ancianos son los más buscados por su esperada experiencia y acumulación de conocimientos; quizá de ahí el significado celo que los cronistas y extirpadores de las idolatrías presentan para con los ancianos practicantes de las costumbres andinas por cuanto constituyen el reservorio de los conocimientos tradicionales que se pretendía erradicar. Su edad no les protege de las actuaciones, en ocasiones violentas, de clérigos, doctrineros y visitadores, CASTRO, V., "Un proceso de extirpación de idolatrías en Atacama, siglo XVII", en RAMOS, G., y URBANO, H., *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas, Cuzco 1993, pp. 347-366.

[45] De hecho las autoridades comunitarias aymaras, conocidos como *mallkus* y *jilaqatas* están investidos durante su mandato de un poder ceremonial que los aproxima al propio dominio chamánico, como ha demostrado RIVIÈRE, G., "Caminos de los muertos, caminos de los vivos; las figuras del chamanismo en las comunidades aymaras del Altiplano boliviano", en *Revista de Antropología*, 10, pp. 25-45.

principales incluso, o bien heredaban los cargos de padres a hijos, dedicándose por completo a su oficio una vez que habían sido convenientemente aleccionados en el transcurso de su vida. Los candidatos con mayores posibilidades de desempeño en este cargo de privilegio eran aquellos que habían sido "tocados por el rayo" o bien los de aspecto excepcional que contaban con mayor número de dedos, los jorobados y deformes así como los que habían nacido consecutivamente de un mismo vientre. Los especialistas de menor jerarquía accedían al ejercicio de su empleo obligados por el hambre y su mísera situación. Eran reclamados igualmente para la condición de "sacerdotes" aquellos que se habían recuperado de alguna dolencia inhabitual que los dejaba en mermadas facultades físicas, condición que encaja en las conocidas pruebas de verificación de corte chamánico.

En no pocas ocasiones los cronistas aluden a la "baja condición" de los hechiceros y a su talante vil y empobrecido. Se trata de una apreciación colonial que se basa en las preconcepciones sobre las propias hechiceras y hechiceros peninsulares de la época, gente de baja estopa usualmente, como ha quedado reflejado en las obras literarias de Fernando de Rojas o el propio Cervantes. Desde la perspectiva de los pobladores andinos contemporáneos, es la gente necesitada y de baja condición, entre otros, los que "tienen gracia" y "poder" al ser su situación casi desesperada. Esta circunstancia de necesidad los convierte en buenos candidatos a "maestros" rituales, si bien, sobre todo en ciertos contextos urbanos actuales, hacen que cunda la superchería y el charloteo, lejos de las capacidades de control social que las comunidades permiten. En este ámbito es preciso incluir, como hemos visto, a los discapacitados o con alguna imperfección corporal, tuertos, mancos, ciegos aquellos cuyo cuerpo presenta alguna limitación, o bien sobre los que aparece algún exceso como tener seis dedos en la mano o en el pie, atribuciones que se dice proceden de haber sido "tocados por el rayo".

> "El oficio de los hechizeros lo vsauan siempre personas de poca estimación y pobres. Porque dezían ellos que siendo por una parte el oficio de hechizeros baxo y vil, y que por otra no conuenía que ninguno estuuiesse ocioso en la república, era bien que lo vsasse gente baxa. Por lo cual atento a que con todo esso lo tenian por necesario, mandaron que lo vsassen aquellos que según su edad y necesidad no pudiesen entender en otros. Y assi se deue advertir que el dia de oy los que son hechizeros, son desta condición baxa y vil, y que compelidos de la necesidad lo vsan; y si algún rico y noble lo vsa, será tal que tuvo el oficio de herencia y después enriqueció"[46].

[46] POLO DE ONDEGARDO J., o.c., p. 91-92.

Los elegidos como especialistas de rango superior tenían que efectuar ayunos prolongados sin poder ni tan siquiera asearse durante el periodo completo de abstinencia. El cuidador de la *huaca* era algo más que su sirviente; era su propio espíritu, su memoria. Nadie como él conocía las andanzas de la *huaca* su tradición, su recuerdo vivo, minucioso, detallado:

> "Su número era excesivo porque no había adoratorio grande o pequeño, ora fuese arroyo, ora fuente, cerro o cualquier lugar de veneración, que no tuviese señalados sus ministros y guardas que allende de ocuparse en los sacrificios que pertenecían a cada guaca atendían a conservar la memoria de ellas, esto es qué oficio y advocación tenía cada una, el efecto para el que se le sacrificaba y las cosas con que se debía hacer el sacrificio, poniendo en todo esto su estudio y cuidado; y criaban consigo a los que habían de quedar en su lugar, instruyéndolos con diligencia en estas cosas"[47].

Si bien las crónicas hablan de estos "ministros de las huacas" a los que atribuyen mayor jerarquía y posición social, aparecen en los documentos otras taxonomías de especialistas rituales, bajo la advocación de "hechiceros" de diferente condición y competencias.

III. MEDICINA, AUGURIOS Y LOCALIZACIÓN DE OBJETOS

Polo de Ondegardo en su *Instrvcion contra las cerimonias y Ritos que vsan los Indios conforme al tiempo de su infidelidad* [1559], texto incorporado en la *Doctrina Cristiana y Catecismo para instrucción de indios*, compuesto a raíz de la celebración del III Concilio Limense de 1583, ofrece información complementaria sobre los contextos de actuación de los "hechiceros" andinos y sus competencias específicas en relación con las prácticas y habilidades de la vida cotidiana, necesarias para la subsistencia. En este fragmento el cronista presenta datos sobre creencias y prácticas rituales relativas a la adivinación, el ejercicio de la medicina o la magia amorosa como ámbitos de competencia de los especialistas rituales identificados por el cronista bajo la denominación común de "hechiceros":

> "Comvn cosa es acudir a los hechizeros para que les curen en sus enfermedades llamándoles a su casa, o yendo ellos y suelen curar los hechizeros chupando el vientre o otras partes del cuerpo, o vntándoles

[47] COBO, B., o.c., pp. 224-225.

con sebo, o con la carne, o grosura del Cuy, o Sapo, o de otras inmundicias, o con yeruas. Lo cual les pagan con plata, ropa, comida, etcétera"[48].

"Del mismo modo acuden a los hechizeros en otras necesidades y para que les adivinen lo que está por venir y les manifiesten lo que han perdido, o les han hurtado: y para que les encomienden a las guacas, para lo qual todo les dan siempre ropa, plata, etcétera"[49].

"También acuden a confesarse con ellos sus pecados, y cumplen las penitencias que les dan por muy ásperas que sean de adorar o sacrificar a las guacas, de ayunar, o dar plata, o ropa, o de hazer cosas penales. Item acuden a los hechizeros para que les den remedio para alcanzar vna mujer o aficionarla, o para que no los dexe la manceba y las mugeres acuden a los mismos para lo mismo. Y para este efecto les suelen dar ropa, mantas, coca, y de sus propios cabellos, o pelos, o de los cabellos y ropa del cómplice, y a vezes de la misma sangre para que con estas cosas hagan sus hechizerías[50].

"Es cosa vsada en todas partes tener, o traer consigo vna manera de hechizos, o nóminas del demonio que llaman (Huacanqui) para efecto de alcanzar mujeres, o aficionarlas, o ellos a los varones[51]. Son estos

[48] POLO DE ONDEGARDO, J., o.c., pp. 78-79. La referencia a la succión chamánica del vientre, el masaje y el empleo de unturas como fórmulas prácticas del ejercicio de la medicina continúa en plena vigencia no sólo en las poblaciones andinas sino en otros grupos amerindios contemporáneos. La succión suele ir acompañada por la posterior muestra del objeto que, supuestamente, introducido en el cuerpo del enfermo generaba su dolencia. El cuerpo diseccionado del cuy (*cavia porcellus),* el célebre "conejillo de Indias", se emplea en la extracción de la enfermedad, al colocarlo sobre la parte dolorida del cuerpo del enfermo con la intención de que absorba el mal que lo aqueja.

[49] POLO DE ONDEGARDO, J., .o.c., pp. 78-79.

[50] POLO DE ONDEGARDO, J., o.c., pp. 78-79. El uso de cabellos, sangre menstrual, semen o ropa de la persona deseada, constituyen materia común de la práctica de la hechicería, especialmente de la amatoria en diferentes contextos. Muy presente en la hechicería peninsular, SÁNCHEZ ORTEGA, M.H., *Ese viejo diablo llamado amor. La magia amorosa en la España moderna*, UNED, Madrid 2004.

[51] Obviamente, la referencia del cronista sobre los *huacanqui* y su vinculación demoníaca se debe a la "contaminación" castellana del cronista que en ocasiones interpreta los objetos y comportamientos ceremoniales en función de su propio bagaje cultural, a pesar de la sensibilidad "etnográfica" que aparece en la meticulosa labor de recopilación que presenta. Los *huaqanquis* eran talismanes relacionados con la magia amorosa, nada tenían que ver con vinculación demoníaca alguna. Lo cierto es que su aspecto y apariencia abigarrada y dispar debieron propiciar en los cronistas, no sólo en Polo de Ondegardo, similitudes con los propios hechizos peninsulares y de ahí su acreditación como "maleficio demoníaco". Esta circunstancia veremos repetirse de forma exponencial en el caso de las ofrendas complejas andinas, tildadas como "bellaquerías", "inmundicias" y "bascosidades", por el efecto de repugnancia que producía en

huacanquis hechos de plumas de páxaros, o de otras cosas diferentes, conforme a la inuención de cada provincia. También suelen poner en la cama[52] del cómplice o de la persona que quieren atraer, o en su ropa, o en otra parte donde les parezca que pueden hazer efecto estos huacanquis y otros hechizos semejantes hechos de yeruas, o de conchas de la mar, o de mayz, o de otras cosas diferentes. También las mugeres suelen quebrar sus topos, o espinas con que asen las mantas o llicllas, creyendo que por eso el varón no terná fuerça para juntarse con ellas, o la que tiene se le quitará luego y hazen otras cosas diferentes para este mismo fin[53]. También los varones y las mugeres hazen otras diferentes supersticiones, o de yeruas, o de otras cosas, creyendo que por allí aurá efecto en la generación o en la esterilidad si la pretenden"[54].

"En algunas partes les da vna enfermedad de bayle que llaman Taqui Onco, o cara onco, para cuya cura llaman los hechizeros, o van a ellos, y hazen mil supersticiones, y hechizerías, donde también ay idolatría, y confesarse con los hechizeros, y otras ceremonias diferentes"[55].

"Para saber las cosas venideras, o decir donde está lo que se perdió, o lo que hurtaron, vsan los hechizeros abrir diversos animales como carneros, cuyes, aues, peces, serpientes, sapos y en las asaduras y entrañas miran los agüeros malos o buenos"[56].

---

los cronistas, quienes vinculaban esas "suciedades" con el demonio tal y como resultaba en el caso de los hechizos peninsulares de la época. La referencia a las "nóminas" certifica el conocimiento de Polo, como hombre de su época, sobre las creencias populares de su tierra vallisoletana en lo que a amuletos protectores se refiere. Sobre las "nóminas", ver CIRUELO, P., *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, [1530], Glosa, Barcelona 1977, p.112.

[52] El lecho conyugal es el territorio de "combate" propicio para toda suerte de estrategias de hechicería amatoria. En el ámbito peninsular se decía que era frecuente que los hechizos se insertaran en las lanas del colchón o en los almohadones, por lo que en caso de maleficio contrastado, había que cambiar la lana de los colchones y limpiar todo el entorno del camastro. Debajo de la cama de las personas a las que se deseaba dañar se colocaban los pañuelos y cordeles anudados para provocar la impotencia del varón.

[53] Versión andina del "atado" o "ligadura" castellana para evitar la potencia sexual de los varones.

[54] POLO DE ONDEGARDO, J., o.c., pp. 78-79

[55] POLO DE ONDEGARDO, J., o.c., pp. 78-79. Sobre el caso del supuesto movimiento nativista conocido como Taqui Onqoy, al que aluden tanto Cristóbal de Molina , justo al final de su crónica , como Cristóbal de Albornoz y su problemática específica, ver el análisis crítico de URBANO, H., "Taqui Onqoy y mesianismo andino en el Siglo XVI. Los avatares de un discurso ideológico" 2009. Consultado en, www.idolatrica.com (Agosto de 2014).

[56] POLO DE ONDEGARDO, J., o.c., pp. 78-79. Quizá sea esta técnica de la vivisección de los "cuy" para diagnóstico y augurio de diferentes sucesos, junto con la predicción a través de las hojas de coca que luego veremos, la que cuenta con mayor crédito en las poblaciones andinas contemporáneas.

> "También suelen quemar[57] sebo, cuy, cosa (coca), tabaco que ellos llaman (sayre), ítem chaquira o conchas de la mar, y otras cosas para adivinar los sucesos que están por venir, hazen también en algunas partes sus cercos en el suelo[58], y hablan ciertas palabras para esto sabidas con que inuocan al demonio, y hablan con él en algún lugar obscuro, y finalmente hazen otras muchas supersticiones para esto"[59].

El diagnóstico predictivo de lo venidero, el resultado de cualquier tipo de empresa o iniciativa futurible era motivo habitual de consulta en las poblaciones andinas de la Colonia tal y como sucede en la actualidad[60].

Juan Polo de Ondegardo dedica una importante atención a los sortílegos en su crónica con una destacada sensibilidad, apreciando el comportamiento de las "suertes" que empleaban en su jurisdicción:

> "También auia y ay entre los Indios hecizeros sortílegos, oficio tenido por muy vtil y necesario. Y como ninguna cosa hazían o emprendían los indios que no la echassen a suertes[61]. De aquí nacía que auía mucha cantidad de estos hechizeros, los quales comúnmente eran varones (aunque algunas vezes lo vsauan mugeres) que todos eran de Condesuyo. Vsan de suertes para saber el succeso de qualquier negocio que hazen o quieren hazer y para saber qual sacrificio es agradable a la guaca; y mezclanse ydolatrías y mil hechizerías. Los que entienden en ésto son gente baxa

[57] La forma habitual de oblación de las ofrendas andinas contemporáneas tanto en grupos quechuas como aymaras, elaboradas con un conjunto dispar de ingredientes ceremoniales entre los que se cuentan los que cita el propio cronista, consiste en ser quemadas para que los destinatarios ceremoniales reciban gustosos las esencias de los productos incluidos en el plato ritual. FERNÁNDEZ JUÁREZ, G., "Norte contra Sur. Análisis comparativo sobre ofrendas rituales andinas", en *Revista Española de Antropología Americana*, 40 (1) (2010) 239-259.

[58] Los cercos mágicos forman parte de la tradición mágica europea. Conllevan un sentido de protección para el que se sitúa en su centro, puesto que su cometido es convocar al demonio para cualquier tipo de consulta, TAUSIET, M., *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el Siglo XVI*, Turner, Madrid 2004, p. 496.

[59] POLO DE ONDEGARDO, J., o.c., pp. 78-79.

[60] Incluso en versiones postmodernas muy peculiares con guiños significativos al proceso de globalización; recordemos la toma ceremonial del poder por parte del expresidente peruano Fujimori en Macchu Pichu o el boliviano Evo Morales en Tiwanaku. En este último caso entre sus asesores personales cuenta con personas que dicen ser *yatiris* y hacen sus consultas ceremoniales propias en apoyo de las decisiones de los diferentes sectores ministeriales del gobierno, BURMAN, A., *Descolonización aymara. Ritualidad y política,* Plural, La Paz 2011.

[61] Efectivamente la importancia de la previsión en las actuaciones cotidianas es una constante en las comunidades andinas con lo que las referencias a los pronósticos y augurios sobre acontecimientos como tropezar, el que se cruce un zorro o víbora por el camino, el que aparezca el arcoiris tras la tormenta o los sueños, son indicios tenidos en cuenta sobre la predicción de lo venidero.

y vil como los demás hechizeros y los Caciques tienen por oficio de elegir por tales sortílegos, á los quales van faltando las fuerças para otros trabajos, y que son pobres, y así no ay pueblo que no tenga de esto, y para esta elección preceden diuersas cerimonias y ritos y ayunos que les mandan hazer los mismos Caciques, o los hechizeros por su orden. Vsan pues este género de suertes con diferentes artificios, en especial con pedrezuelas de diferentes colores, ó con pedrezuelas negras o con mayzes, o con mollo y sus sucesores o herederos guardan estas cosas con mucho cuydado para vsarlas a su tiempo que es en tiempo de necessidad o a la vejez. Dizen que el trueno o alguna guaca dio estas pedrezuelas á los tales hechizeros. Otros dizen que un defuncto se las truxo de noche entre sueños. Otros que algunas mugeres en tiempos tempestuosos se empreñaron del Chuqi illa y a cabo de nueue meses las parieron con dolor y que les fue dicho en sueños que serían ciertas las suertes que por ellas se hiciesen[62] . Tienen estos mucho crédito cerca de los indios: y si alguno está muy enfermo, y le dizen que se a de morir (porque asi parece por las suertes) sacrifican el hijo que tienen diziendo que truecan la vida de aquél por la suya[63]. También vsan para las suertes de vnas arañas grandes, que las tienen tapadas con vnas ollas y les dan allí e comer, y quando viene alguno a saber e suceso de lo que ha de hazer, haze primero vn sacrificio el hechicero, y luego destapa la olla, y si la araña tiene algún pie encogido ha de ser el suceso malo, y si todos estendidos el suceso será bueno. Este género de hechizería es más vsado en los Chinchaysuyos, y allí veneran mucho la araña. Y en otras partes a las culebras, y en otras, otros animales que siruen para este efecto de suertes. Aduiértase que aún el día de oy no á cessado esto, y aunque no vsan todos de todas esta cosas para mirar los sucesos venideros, mas vsan las que en cada provincia se han inventado, como el maço de la mazorca, algún tiesto quebrado, la saliua en la mano, haziéndola correr por la palma o dedos, y conforme a como corre así adiuinan los succesos, y vna manera de

[62] Estas "piedras del rayo" forma parte del bagaje selectivo de los propios *yatiris* contemporáneos, acreditando su condición como tal. Es decir la selección ritual que el rayo realiza sobre sus discípulos suele materializarse por la presencia de una "gloria bala", piedra del rayo que el *yatiri* muestra como testimonio de su saber ceremonial. En otras ocasiones, las cicatrices sobre la coronilla o en otras partes del cuerpo, asi como poseer algún órgano duplicado, testimonian igualmente el haber sido "tocado por el rayo" y por tanto acreditan el derecho iniciarse en las servidumbres de los "maestros" ceremoniales.

[63] *Truka* o "muerte-cambio"; se realiza en la actualidad con cuys y otros animales desollados (perros, gallos) que se ofrecen y se entierran en el cementerio local "en lugar" del enfermo esperando que con el animal ofrecido que ha sido sacrificado, muerto y enterrado " a cambio" del enfermo, "en su nombre" se vaya con él la enfermedad. Es un proceso de transferencia de la enfermedad del cuerpo del enfermo, al cuerpo del animal a quien representa. En ocasiones es el cuerpo del propio especialista ritual el que recibe la dolencia.

> frijoles colorados llamados (Guayros) y otras diferentes cosas que hasta el día de oy las vsan para género de suertes muchos de los indios ladinos, y sus mujeres"[64].

Continúa el cronista vallisoletano su alegación sobre la práctica de augurios y sortilegios:

> "También ay otros sortílegos para dezir lo porvenir, y para esto mascan cierta coca y echan de su çumo con la saliua en la palma de la mano tendiendo los dos dedos mayores de ella y si cae por ambos ygualmente es el suceso bueno, y si por el vno solo es malo. Y procede vn sacrificio adorando al Sol. También lo preguntauan a las guacas y recebían respuesta"[65].

Las hojas de coca (*Erithroxilum Coca*) eran empleadas en los procesos de adivinación a través del gusto del *akulliku,* es decir la coca mascada, en función de que resultara dulce, favorable en el augurio, o amarga y por tanto desfavorable. Igualmente aparece en los cronistas la técnica que indica Polo de Ondegardo, es decir haciendo recorrer la saliva resultante del *akulli*, por los dedos de la mano.

La referencia que pudiéramos considerar etnográfica, más antigua que he localizado en parte similar a la manera contemporánea como se "mira la coca"[66] en los procedimientos de augurios y adivinación en buena parte de las comunidades andinas, es la que muestra el sacerdote Bartolomé Álvarez en la localidad de "Ullaga" hoy Pampa Aullagas en el Altiplano orureño, que recoge en su Memorial a Felipe II de 1588 y que describe una "confesión" hecha por los antiguos "maestros rituales" sometida al designio de la hoja de coca:

> "Si se afirma [=se empeña] en decir que ha dicho verdad y que ha hecho el deber, toma el segundo [confesor] una hoja de coca entera y sana- que tiene en cada haz diversos colores, en la una verde claro y en la otra verde oscuro- y echándola en el aire dice: "ahora mostrará la uaca si has dicho verdad o mentira". Y cayendo la hoja en el suelo, la miran; si

[64] POLO DE ONDEGARDO, J., o.c., pp. 93-94. Las semillas de *wayruro* tienen una presencia importante en las ofrendas rituales andinas contemporáneas.

[65] POLO DE ONDEGARDO, J., o.c., pp. 94.

[66] Es más exacto utilizar el término "ver la coca" o "mirar la coca" que "leer la coca", aunque se emplean dichas fórmulas en castellano de forma indistinta en el ámbito coloquial paceño. El sentido cognitivo ritual de "ver" es diferente al de "leer" e introduce la polémica entre la tradición oral, de la que beben los especialistas rituales andinos, frente a la escrita. Añejo conflicto de importantes resonancias históricas desde los acontecimientos de Cajamarca.

> cae lo claro hacia arriba dícenle: "tú has hecho bien, que has confesado como bueno ; este año nos hará bien la uaca". El tercero le consuela y le dice que va perdonado. Y si cae lo verde oscuro arriba, le riñen diciendo que no ha dicho verdad; encarecen el negocio y el miedo del daño se le representa [= se le hace ver], hasta que le hacen tornar a confesar; y concluyen con él como con el otro. Y así hacen a todos"[67].

La manera en que se "mira" la coca como referente estratégico de adivinación en buena parte de los Andes responde a criterios morfológicos de identificación de las hojas, su agrupación al azar sobre el tejido ceremonial empleado para hacer la consulta y a criterios de ductilidad, color (según sea el haz o el envés de la hoja) brillo y disposición sobre el cuadro referencial escenificado con las propias hojas por parte del especialista. Es cierto que algunas formas contemporáneas de mirar las hojas de coca en el diagnóstico de auguración recuerdan vagamente los usos del naipe castellano[68], pero al igual que el naipe, la costumbre de la "suerte de las habas", muy extendida en toda la península en los siglos XVI y XVII presenta rasgos de proyección auguradora parejos a los que podemos encontrar en algunos formatos de adivinación contemporáneos a través de las hojas de coca.

---

[67] ÁLVAREZ, B., o.c., p. 101. Curiosamente el haz verde oscuro de la hoja se ha popularizado actualmente entre las poblaciones indígenas y mestizas de los Andes peruanos y bolivianos con el bien y el vaticinio correcto de lo que se somete a augurio, mientras que el envés blancuzco, verde claro de la hoja, se identifica hoy con el mal o valor negativo de lo que se somete a consulta. ¿Han cambiado las referencias cromáticas sobre la hoja y su valor positivo o negativo con respecto al texto de Aullagas? Bien es cierto que los especialistas rituales de prestigio actuales preguntan a los "dos lados" de la hoja y no se contentan con la identificación maniquea "haz" bueno positivo, "envés" malo, negativo.

[68] De hecho el naipe español tiene un gran crédito como instrumento ceremonial para averiguar la "suerte" en el caso de diferentes especialistas rituales andinos, con especial relevancia entre los actuales *kallawayas* bolivianos. Sebastián Cirac Estopañán recoge diversos materiales sobre el empleo de naipes como estrategia de adivinación en los procesos inquisitoriales de Castilla La Nueva en los siglos XVI y XVII: "El sortilegio que más aparece en los procesos del Tribunal de Toledo, después de las habas, es el de los naipes (…) Doña María de Acevedo tenía una baraja de cuarenta y una cartas, y las echaba para saber lo que hacía su correspondiente cuando estaba en palacio, qué pensamientos tenía, y para disponer que volviera cuando se había enojado. Una vez se las echó a ella la mujer de un aguador pobre para ver si su galán quería a otra: el rey de copas significaba al amigo; a doña María, la sota de oros. Si salían juntas estas dos cartas, el mancebo sólo quería a doña María; pero si salía otra sota con el caballo o rey de copas, era señal de que el mancebo tenía otra dama. En aquella ocasión tomó las cartas la aguadora, las barajó, las echó cara arriba, las puso en cinco carreras…, pero nada salía. Barajó de nuevo y volvió a echarlas, con el mismo resultado, y así tres veces arreo, sin que el caballo de copas saliera con sota ninguna. (T., leg. 82, núm 1.) (…) La Castellanos conjuraba así a las cartas: "Conjúroos, cartas, con Adán y con Eva, con el clérigo que la misa çelebra, con el norte que a los marineros guía, que me digáis la verdad: si es que fulano me quiere bien, que salgamos juntos él y yo" (T., leg 83. núm 41.). Que era salir juntos, a doce cartas, el caballo y la sota de bastos", CIRAC, S., *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla - La Nueva,* CSIC, Madrid 1942, pp. 53-54.

Continúa Polo de Ondegardo contextualizando el ámbito de aplicación de las suertes y augurios que como vemos alcanzaba toda la realidad existencial de los pobladores andinos de la época:

> "Las suertes se hazían por todas quantas cosas querían hazer, como por sembrar, coger, encerrar el pan, caminar, edificar, casarse, o hazer diuorcio. También para saber quales sacrificios agradauan al trueno, a cuyo cargo estaua el llover, elar, granizar,&. Hazían para esto vn sacrificio pequeño, para que declarase el trueno qué sacrificio quería, echauan las suertes de conchas de la mar, y si salía que no echauan otras suertes que solían hasta que el sortilegio aprouaba, entonces se tenía el sacrificio por acepto y contribuyendo el pueblo lo que les cabía, entregauan todo lo necesario a los oficiales del sacrificio (diferentes de los sortílegos) los quales tomando cada vno su parte, y yendo todos los ofrezían en lo más alto de la puna, diziendo ciertas palabras y cada vno bolviendo al pueblo dezía lo que el trueno le auía respondido de su determinación en hazer o no hazer lo que se le auia pedido y por que causa estaua enojado, y si aquel sacrificio le agradaua, o no, o si le auían de hazer más sacrificios, y conforme a como dezía el hechicero le dauan entero crédito, poniendo por obra todo lo que declaraua auiendo grandes borracheras[69] y bayles de noche y de día y otras ceremonias e ydolatrías"[70] .

Igualmente recoge el cronista información sobre el género de los objetos perdidos, su localización y recuperación ritual:

> "También siruen de declarar dónde están las cosas perdidas y hurtadas, y deste género de hehizeros ay en todas partes. A los quales acuden muy de ordinario los anaconas y chinas que siruen a los españoles quando pierden alguna cosa de su amo o dessean saber algún suceso de cosas pasadas o de las cosas que están por venir: como quando baxan á las ciudades de los Españoles a negocios particulares o públicos, preguntan si les yrá bien, o si enfermarán, ó morirán, ó si boluerán sanos, ó si alcançarán lo que pretenden: y los hechizeros responden sí, o no auiendo hablado con el demonio en lugar obscuro, de manera que se oye su voz mas no se ve con quyien hablan ni lo que dizen, y hazen mil ceremonias y sacrificios para este efecto, allende que inuocan para esto al demonio, y emborrachanse (como está dicho) y para este oficio particular vsan de una yerua llamada

[69] Para una mejor comprensión del uso social y ceremonial de las bebidas alcohólicas en las poblaciones andinas ver SAIGNES, T. (comp.), *Borrachera y memoria, La experiencia de lo sagrado en los Andes*. IFEA-HISBOL, La Paz 1993.

[70] POLO DE ONDEGARDO, J., o.c., p. 94.

> Villca, echando el çumo de ella en la chicha, tomándola por otra vía. Aduiértase que aunque se dice que solas las viejas vsan de este oficio de adiuinar y dezir lo que pasa en otras partes remotas y declarar lo perdido y hurtado, también lo vsan el día de oy indios no sólo viejos pero moços y piden para esto que les traygan coca, cuy, pelos o cabellos, sebo, o ropa, o otras cosas y no quieren ser vistos en la obra. Y en lo de las prouincias también se nota que no sólo en Guarochirí, más en la comarca del Cuzco, en los Collas, en los Guancas, en los llanos, en la tierra de Guánuco, y de las Chachapoyas y otras muchas provincias los ay"[71].

Los adivinos eran requeridos igualmente en las artes del amor para pronosticar el enlace de la pareja e incluso, provocarlo mediante el uso de amuletos, *huacanquis* y otras artimañas. La magia amorosa constituye una de las aplicaciones de hechicería más estereotipadas tanto en los Andes como en Europa. Los talismanes propiciadores y los elaborados hechizos con cabello del enamorado para atraerlo, impedir que se aleje o incluso para propiciar la separación de la pareja aparecen con profusión representados en las formas de la magia amorosa tanto en las poblaciones andinas como en las aldeas de la península ibérica[72]. Sobre los talismanes amorosos en la actualidad, ocupan puesto relevante en los mercados de remedios tradicionales, caso del célebre Mercado de las Brujas de la Paz, y reciben el nombre de *warmi munachi* o *chachawarmi* representando a un hombre y una mujer en pleno acto amoroso[73].

La abundancia de especialistas en técnicas predictivas durante los tiempos de la Colonia en el reinado de Felipe II resalta la importancia de los presagios y diagnósticos en sociedades agrícolas y ganaderas que dependen del favorable sentido de los acontecimientos climatológicos, del orden anual y de la completa armonía con su medio geográfico para subsistir, por otro lado, la variedad de

---

[71] POLO DE ONDEGARDO, J., o.c., p. 93. Este género de los que descubren las cosas perdidas y hurtadas tuvo importante prédica en la España de la época al igual que el género de los "descubre tesoros". Una vez más las crónicas destacan la capacidad de hablar y comunicarse de los "hechiceros" andinos con las entidades espirituales que los tutelaban, bajo la advocación colonial de "demonios", en lugares oscuros. Actualmente los especialistas en ritual de mayor relieve en el Altiplano lacustre del Lago Titicaca reciben la denominación de *ch´amakani*, "dueño de la oscuridad", precisamente por su capacidad para comunicarse con las entidades rituales altiplánicas, hablando con ellas en sesiones chamánicas que se realizan por la noche en completa oscuridad, en la resolución de cualquier tipo de conflicto o problema que afecte a las familias y comunidades aymaras.

[72] FERNÁNDEZ JUÁREZ, G., *Maleficios corporales. Posesión, hechicería y chamanismo en España y América (Siglos XVI-XXI)*. Quito 2004.

[73] FERNÁNDEZ JUÁREZ, G., "Salud, trabajo, amor, ….¡¡suerte!!. El Mercado de las Brujas de La Paz (Bolivia)", en ZAMORA CALVO, M.J., y ORTIZ, A. (Eds), *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la Historia*. ABADA, Madrid 2012, pp. 39-64.

estrategias de adivinación ilustra el grado de desarrollo formal que su técnica había alcanzado. Tampoco debemos olvidar que los adivinos ocupaban la posición más baja en la escala de jerarquización de los especialistas rituales y que debía ser importante la demanda social de ellos, no sólo entre los indígenas sino incluso entre españoles y mestizos por lo que era relativamente frecuente la introducción en este dominio, como sucede en la actualidad en ciertos entornos urbanos, de no pocos "charlatanes", más pendientes de sus estómagos que del convencimiento de sus estrategias ceremoniales.

Un aspecto a resaltar que el cronistas Polo de Ondegardo reconoce es la relativa eficacia de los modelos de hibridación ceremonial en las prácticas rituales de los pueblos andinos en un período de tiempo corto respecto a la caída del imperio Inca, resaltando la buena imbricación entre la "costumbre" o rituales andinos, con respecto a las practicas del catolicismo popular y su extendida práctica tanto entre indios como entre españoles:

> "En lo que toca a las hechizeras viejas o moças o hechizeros viejos y moços del tiempo de ahora es aún más pernicioso lo nuevo que se ha inuentado, y para esto es de aduertir que son en dos maneras, vnos que traen la cara descubierta y se ve claramente que son hehizeros que hazen lo que antiguamente se hazía. Y a estos no se llegan sino indios o muy desalmados o aquellos que no han recibido enteramente la Fe, ni saben las cosas de Dios, mas porque nunca hazen sus cosas sino con todo el secreto del mundo son muy dañosos. Otros ay que allende que visitan los lugares de los pueblos de Españoles e indios vsan su ofizio de hechizería con especie de cristiandad…"[74].

El cronista define la situación de forma muy explícita: *"Usan su oficio de hechicería con especie de christiandad",* es decir que por un lado, en la forma sensible de las prácticas rituales emplean o aparecen elementos propios del legado católico (oraciones cristianas, crucifijos, imposición de manos… etc.), pero a modo de hechicería, es decir de forma heterodoxa y en contextos relacionados con las necesidades humanas que la hechicería plantea y pretende resolver. Al mismo tiempo, quienes lo practican se dicen cristianos, es decir el uso de plegarias católicas, las referencias a santos y vírgenes del devocionario católico en sus oraciones junto a objetos sensibles del catolicismo no les produce contradicción aparente alguna:

> "…que hazen oración a Dios, y ponen las manos, y parados o de rodillas, o sentados, menean los labios, alçan los ojos al cielo, dizen

[74] POLO DE ONDEGARDO, J., o.c., p. 98.

> palabras santas, y aconséjanle que se confiese, y que haga otras obras de christiano, lloran y dizen mil caricias, hazen la cruz y dizen que tienen poder para eso de Dios o de los Padres o de los Apóstoles y a bueltas de esto secretamente sacrifican y hazen otras ceremonias con cuyes, coca, sebo y otras cosas, soban el vientre, y las piernas o otras partes del cuerpo, y chupan aquella parte que duele del enfermo y dizen que sacan sangre, o gusanos o pedrezuelas, y muéstranlas diziendo que por allí salió la enfermedad: y es que traen la dicha sangre o gusanos &c. en ciertos algodones, o en otra cosa y la ponen en la boca al tiempo del chupar, y después la muestran al enfermo o a sus deudos y, dizen que ya ha salido el mal y que sanará el enfermo, y hazen otros mil embustes para esto"[75].

La sociedad colonial americana en tiempos de Felipe II, en el contexto del Virreinato del Perú, ya estaba produciendo sus nuevos modelos de expresión en el campo de las creencias y los rituales en clara consonancia con sus nuevas necesidades. El legado intelectual de aquella época a través de sus principales cronistas constituye un patrimonio etnográfico de relieve en la comprensión de las expresiones rituales de los pueblos andinos contemporáneos.

[75] POLO DE ONDEGARDO, J., o.c., p. 98. Tanto las medicinas populares de la Península Ibérica, como las propias manifestaciones de culto y creencias locales muestran igualmente caracteres parejos a los descritos por el cronista resultando, cuando menos, "heterodoxos", IZQUIERDO R., y MARTÍNEZ, F. (coords.), *Religión y heterodoxias en el Mundo Hispánico. Siglos XIV-XVIII*. Sílex, Madrid 2011.

Felipe II y la Iglesia del Perú

P. Armando NIETO VÉLEZ, S.J.
Presidente de la Academia Nacional
de la Historia del Perú

Durante el reinado de Felipe II gobernaron la arquidiócesis de Lima dos arzobispos: Jerónimo de Loaysa (1543-1575) y Toribio Alfonso de Mogrovejo (1581-1606). En ambos casos el monarca ejercitó su autoridad como Patrono de la Iglesia del Perú en forma plena y constante, al punto de que -según todos sus biógrafos- invadía con frecuencia las facultades pontificias y -desde luego- las propiamente arzobispales. El Regio Patronato era la perla preciosa de la corona y ello explica el excesivo celo y ardor con que el Rey Prudente procedió en todos sus actos.

En tiempos de Loaysa Felipe II pidió al Papa Pío IV la creación de dos Patriarcados de las Indias Occidentales: uno para el Perú y otro para Nueva España. Pero la petición no fue concedida. Fundó el Tribunal de la Santa Inquisición. Autorizó la ejecución de los decretos del Concilio de Trento, que tuvieron la calidad de "Leyes del Reino", y sólo después de la intervención del monarca pudo el arzobispo promulgar los dichos decretos. Y reunió en Madrid la Junta Magna para "ordenar" la vida eclesiástica en Indias. Sobre todo, según el monarca, y para que el Real Patronato fuese guardado estrictamente, ninguna autoridad eclesiástica podría designar un cargo eclesiástico sin la previa presentación real.

Por cierto, que Felipe II se preocupó por asegurar el buen éxito de la evangelización en Indias enviando numerosas expediciones de religiosos a las provincias de Ultramar. Tanto franciscanos y dominicos, como agustinos, mercedarios y jesuitas llegaron para misionar estas tierras y edificar sus iglesias, conventos y misiones.

Aunque es algo anecdótico, pero que ilustra las larguísimas demoras o retrasos en las comunicaciones entre la Península y nuestro Virreinato, puede citarse el hecho de que el 5 de agosto de 1577 el rey Felipe II firmó una Real

El Perú en la época de Felipe II,
San Lorenzo del Escorial 2014, pp. 155-156. ISBN: 978-84-15659-21-1

Cédula en que se ordena al arzobispo de Lima efectúe la visita del territorio del Arzobispado. Pero resulta que el arzobispo Jerónimo de Loaysa había fallecido en Lima el 25 de octubre de 1575, es decir, casi dos años antes de la Real Cédula. (La elección de Santo Toribio fue en 1578).

Con la llegada de Toribio Alfonso de Mogrovejo a su arquidiócesis y felizmente desaparecidas las turbaciones de las guerras civiles, el prelado inicia las trabajosas tareas de las visitas pastorales de su extensa arquidiócesis, tal vez la más extensa del mundo católico de entonces. Al llegar a Lima se encuentra con que hay en su despacho cuatro Reales Cédulas de Felipe II, fechadas en noviembre y diciembre de 1578. La primera es la dirigida al virrey Toledo "para que guarde y cumpla todo lo relativo al Real Patronato. La segunda contempla las sanciones que el obispo debe imponer a los clérigos que maltraten a los indios. La tercera dispone la obligación de los clérigos de indios de conocer la lengua general (es decir, el quechua). Y la cuarta establece que "no se concedan las sagradas órdenes a los mestizos" y prohíbe que se nombren párrocos de indios a quienes ignoren las lenguas nativas.

El gobierno eclesiástico de Santo Toribio se vio muy perturbado con la llegada del virrey García Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, con modales bruscos hacia el arzobispo, a quien hizo sufrir mucho por su autoritarismo destemplado. El virrey denuncia al arzobispo -en cartas a Madrid- porque no se halla en Lima; porque hace colocar el escudo episcopal en el nuevo Seminario; porque convoca sínodos sin la autorización del Patronato, etc.

Si bien en el asunto del escudo Felipe II se pone del lado del arzobispo con una reprensión al virrey (20 mayo 1592), el 29 de mayo de 1593 ordena a Hurtado de Mendoza que reprenda al arzobispo por su "mal proceder" en los asuntos del Real Patronato.

Al nuevo virrey Luis de Velasco, Felipe II le envía una extensa Instrucción de 72 capítulos sobre el mantenimiento del Real Patronato. Y el 7 de agosto de 1596 el rey amonesta a la real Audiencia de Lima "por no haber urgido al arzobispo el cumplimiento del Real Patronato". Y no terminan allí las tribulaciones del Santo. El virrey, aunque de suave condición, se ve obligado a cumplir órdenes de Madrid que le mandan reprender al arzobispo por desobediencias al poder civil durante el gobierno del marqués de Cañete. Esta fue la última reprensión de Felipe II al arzobispo Mogrovejo, hecha sólo seis meses antes del fallecimiento del monarca.

Un dato sí muy positivo y edificante sobre el período gubernativo de Felipe II es el relativo al numeroso personal eclesiástico enviado al Perú durante los 42 años del reinado filipino: fueron 2.682 religiosos y 376 clérigos seculares.

La Iglesia peruana después de Trento

Dr. J. Carlos VIZUETE MENDOZA
Universidad de Castilla-La Mancha
(Toledo - España)

I. Introducción.

II. La Corona y la Iglesia en Indias.

2.1. *El Patronato.*
2.2. *La Junta Magna de 1568.*
2.3. *Las instrucciones dadas al virrey Toledo.*

III. La organización de la Iglesia.

3.1. *Las diócesis de Cuzco y Lima.*
3.2. *Los obispos.*
3.3. *El clero secular.*
3.4. *Las órdenes religiosas.*

IV. La aplicación del concilio de Trento.

4.1. *Los concilios provinciales.*
4.2. *Los sínodos diocesanos.*

V. La Inquisición. El tribunal de Lima.

El Perú en la época de Felipe II,
San Lorenzo del Escorial 2014, pp. 157-184. ISBN: 978-84-15659-21-1

I. INTRODUCCIÓN

Intentar, siquiera, resumir la historia de la Iglesia en el Perú durante los años del reinado de Felipe II, en el corto espacio de estas páginas, es poco menos que una pretensión inútil. Durante la segunda mitad del siglo XVI culmina la fase que algunos historiadores han llamado de "evangelización fundante"[1], tras la que se inicia una nueva etapa que viene caracterizada por la organización e institucionalización de la Iglesia en el virreinato del Perú y la aplicación de los decretos del concilio tridentino. Por ello nos limitaremos a un recorrido, a veces demasiado rápido, siguiendo los hitos que marcan este itinerario: las peculiaridades de la Iglesia indiana, dependiente del Patronato Real, las disposiciones en materia religiosa de la Junta Magna de 1568, el establecimiento de las primeras diócesis, la personalidad de sus obispos -entre los que destaca de manera eminente la figura de santo Toribio de Mogrovejo-, las características del clero, secular y regular, la celebración de los concilios provinciales limenses y de los sínodos diocesanos y, por último, el establecimiento del tribunal de la Inquisición en Lima.

Existe una amplia bibliografía para profundizar en la historia de la Iglesia en la época del Perú virreinal, desde las páginas dedicadas a ella en las obras generales de la Historia de la Iglesia en América, como las de Egaña[2] y Borges[3], hasta la extensa monografía de Vargas Ugarte[4] y las visiones más breves de Nieto Vélez en sendas Historias del Perú[5]. Aunque limitada al siglo XVI,

---

[1] El término fue consagrado por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y abarcaría hasta la celebración del III Concilio Limense (1582) y el III Concilio Mexicano (1585) y ha sido incorporado a algunos títulos: RÍO ALBA, J. del, *La Iglesia naciente en Perú. Aspectos eclesiales y eclesiológicos de la evangelización fundante en tiempo de los primeros concilios limenses (1551-1600)*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 2001.

[2] EGAÑA, A. de, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur*, BAC, Madrid 1966.

[3] BORGES, P. (Coord.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XV-XIX*, BAC, Madrid 1992, 2 vols.

[4] VARGAS UGARTE, R., *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5 vols. Imprenta Santa María, Lima 1953 (vol. 1); Imprenta Aldecoa, Burgos 1959-1962 (vols. 2-5).

[5] NIETO VÉLEZ, A., "La Iglesia Católica en el Perú", en *Historia del Perú*, Juan Mejía Baca Editor, Lima 1980, t. XI, pp. 419-601; y NIETO VÉLEZ, A., "La Iglesia", en BUSTO, J. A. del (dir.), *Historia General del Perú.* Ed. Brasa, Lima 1994, t. V, pp. 315-413, revisión y ampliación de la anterior.

sigue siendo útil la obra de Armas Medina[6]. La transformación religiosa del Perú en aquel siglo ha sido estudiada por Marzal[7]. Sobre las órdenes religiosas se puede recurrir a las obras ya clásicas de Vargas Ugarte sobre los jesuitas[8], Tibesar sobre los franciscanos[9], y Villarejo sobre los agustinos[10]; también hay trabajos monográficos en la "Revista Peruana de Historia de la Iglesia"[11].

La celebración en 1992 del quinto centenario del descubrimiento de América vino precedida de una amplia producción editorial en la que ocupó un lugar destacado la historia de la Iglesia y renovó y amplió nuestros conocimientos con la edición de fuentes, la publicación de estudios monográficos y la celebración de congresos[12]. Entre estos proyectos sobresale el conjunto de colecciones Mapfre 1492, una de cuyas series está dedicada a la Iglesia en América: "La Iglesia Católica en el Nuevo Mundo", realizada bajo la dirección de Alberto de la Hera[13]. La Asociación Francisco López de Gomara acometió una empresa más modesta publicando una serie en diez volúmenes con el título conjunto de "La Corona y los pueblos de América", bajo la dirección de Mario Hernández Sánchez-Barba[14]. A lo que hay que añadir las monografías y las actas de los congresos que reunieron las distintas Órdenes religiosas: franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y jesuitas, todos ellos con presencia en el Perú. Entre las fuentes, se editaron crónicas, sínodos diocesanos y concilios provinciales[15].

---

[6] ARMAS MEDINA, F. de, *La cristianización de Perú (1532-1600)*, CSIC, Sevilla 1953.

[7] MARZAL, M. M., *La transformación religiosa peruana*, PUCP, Lima 1983.

[8] VARGAS UGARTE, R., *Historia de la Compañía de Jesús en Perú*, Imprenta Aldecoa, Burgos 1963-1965, 4 vols.

[9] TIBESAR, A., *Comienzos de los franciscanos en el Perú*, CETA, Iquitos 1991. Traducción de: *Franciscan beginnings in colonial Peru.* Academy of American Franciscan History, Washington 1953.

[10] VILLAREJO, A., *Los agustinos en Perú y Bolivia (1548-1965)*, Ed. Ausonia, Lima 1965.

[11] Especialmente los núms. 2 y 3 (1992 y 1994).

[12] Una valoración de esta amplia producción: ZABALLA BEASCOECHEA, A., "Bibliografía para el estudio de la implantación de la Iglesia en América", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 2 (1993) 199-224.

[13] La colección la componen 14 volúmenes, entre los que destacan la introducción general; (LUQUE ALCAIDE, E. y SARANYANA, J. I., *La Iglesia Católica y América*), el dedicado a la Corona y la Iglesia (HERA, A. de la; *Iglesia y Corona en la América española*), los cuatro que se ocupan de las órdenes religiosas (ABAD PÉREZ. A.; *Los franciscanos en América.* MEDINA, M. A., *Los dominicos en América.* SANTOS, A., *Los jesuitas en América.* BORGES, P., R*eligiosos en Hispanoamérica*) y el dedicado a los obispos (CASTAÑEDA DELGADO, P. y MARCHENA FERNÁNDEZ, J., *La Jerarquía de la Iglesia en Indias. El episcopado americano*). Todos publicados por Mapfre en 1992.

[14] El volumen 6 está dedicado a la Iglesia: GARCÍA AÑOVEROS, J. M., *La Monarquía y la Iglesia en América*, Asociación Francisco López de Gomara, Valencia 1990.

[15] El Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), por medio del Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", inició en 1982 la publicación de la

II. LA CORONA Y LA IGLESIA EN INDIAS

2.1. *El Patronato*[16]

Desde el siglo XIV, navegantes portugueses y castellanos se adentraban en el Atlántico descubriendo costas e incorporando a sus reinos respectivos islas y archipiélagos. El príncipe don Enrique, el *navegante*, impulsor y organizador de los viajes oceánicos de los portugueses, solicitó del Papa la concesión de bulas de cruzada, en 1418 y 1422, que legitimasen sus expediciones por el litoral africano. La petición se hacía en virtud de la creencia, que nadie ponía en duda entonces, de que el Papa tenía un dominio universal sobre el mundo que podía delegar en los príncipes con vistas a la salvación de los pueblos que se les sometían. La conquista tenía, pues, una finalidad salvífica, porque los paganos y los herejes estaban destinados, irremediablemente, a la condenación eterna si no recibían el evangelio.

Tras alcanzar las islas de Cabo Verde, el rey Alfonso V obtuvo del papa Nicolás V, por la bula *Romanus Pontifex* datada el 8 de enero de 1455, el monopolio comercial y la organización de la vida religiosa de las tierras hasta entonces descubiertas y las por descubrir. Tan amplias prerrogativas se ven completadas dos años después con la jurisdicción espiritual concedida por Calixto III mediante la bula *Inter caetera*, de 13 de marzo de 1456. Alfonso V y sus sucesores quedaban obligados a construir y sostener todas las iglesias, monasterios y otras fundaciones piadosas de aquellas tierras, y a enviar allí a todos los sacerdotes seculares que fueran voluntarios y los regulares destinados por sus superiores a la misión.

Cuando los castellanos -que competían desde hacía tiempo con los portugueses por el monopolio de navegación y explotación del Atlántico- se encontraron con nuevas tierras al oeste, recurrieron al Papa para establecer una línea de

---

colección "Tierra nueva e cielo nuevo" para conmemorar el *Medio Milenio del Descubrimiento de América*, en la que se integra la edición, bajo la dirección de Horacio Santiago Otero y Antonio García García, de los textos y constituciones de diversos sínodos americanos. En ella LOBO GUERRERO, B. y ARIAS DE UGARTE, F. editaron los *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*, CSIC, Madrid 1987.

[16] El tema del Patronato y el regio Vicariato ha sido estudiado, preferentemente, por historiadores del Derecho. Quizás uno de los primeros fuera el P. Pedro de LETURIA; sus trabajos dispersos fueron reunidos en el volumen 1 de *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. La época del Patronato 1493-1800.* Universidad Gregoriana, Roma 1959, en edición preparada por el P. Antonio de Egaña. Un estudio jurídico: BRUNO, C., *El derecho público de la Iglesia en Indias*. CSIC, Salamanca 1967; y una síntesis: HERA, A. de la, "El Patronato y el Vicariato regio en América", en BORGES, P. (coord.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XV-XIX*, BAC, Madrid 1992, vol. 1, pp. 63-97.

separación entre las zonas de influencia de ambos reinos y para alcanzar privilegios semejantes a los que gozaban los portugueses. Es el origen de las dos bulas alejandrinas *Inter caetera* de 3 y 4 de mayo de 1493, que sirvieron de base para la negociación del tratado suscrito en Tordesillas al año siguiente por Castilla y Portugal.

Pero la aspiración de los Reyes Católicos era obtener el patronato sobre la Iglesia de las Indias, en virtud del precedente que suponía la concesión que Inocencio VIII les había otorgado para las islas Canarias y el reino de Granada. Pese a la generosidad mostrada por Alejandro VI, las negociaciones sobre el patronato no dieron fruto y se vieron interrumpidas por la muerte de la reina Isabel y la nueva situación política: don Fernando hubo de retirarse a la corona de Aragón, mientras que su hija Juana y su marido Felipe reinaban en Castilla y sus Indias. Mas el inesperado fallecimiento del consorte, el 25 de septiembre de 1506, y la incapacidad de la reina volvieron a colocar al frente de la corona castellana, como regente, al rey Católico que en 1508 apremia a su embajador en Roma la solicitud del patronato, aunque su petición contenía, además del derecho de presentación, la percepción de los diezmos y el derecho a fijar los límites de las diócesis. Julio II concederá la primera de las solicitudes -la que constituye el contenido esencial del patronato- por la bula *Universalis Ecclesiae,* de 28 de julio de 1508.

Insistió el monarca ante el Papa que por la bula *Eximiae devotionis affectus,* de 8 de abril de 1510, accedió a algunas peticiones de Fernando el Católico, pero guardando silencio en lo relativo a las tercias y los diezmos. Algunos autores han deducido que los diezmos se concedieron a la Corona como compensación por los gastos que la evangelización ocasionaba, pero que esto no equivalía a una cesión en propiedad de los mismos. De todos modos, la Corona consideró los diezmos como materia que le pertenecía en exclusiva y la Santa Sede nunca se opuso a esta interpretación que los monarcas dieron a la donación papal de los diezmos ni al uso que hicieron de los ellos[17].

Después será Manuel I, rey de Portugal, quien solicite para su territorio facultades semejantes, y obtenga de León X el derecho de presentación de los beneficios eclesiásticos por la bula *Dum fidei constantiam*, de 7 de junio de 1514.

Las competencias que, con el nombre de Patronato, llegaron a ejercer sobre la Iglesia ambas coronas fueron dos: la *provisión* de todos los beneficios eclesiásticos; y el derecho de *erección,* que incluye las iglesias catedrales,

[17] GARCÍA AÑOVEROS, J. M., *La Monarquía y la Iglesia en América*, p. 77.

parroquiales, monasterios, hospitales, iglesias votivas y cualquier "otro lugar pío o religioso". La doctrina jurídica sobre la que se sustenta tal patronato fue resumida, en la real cédula de Felipe II del 4 de julio de 1574, en dos títulos de derecho: primero, el descubrimiento, la adquisición, la edificación y dotación de los edificios eclesiásticos; segundo, la concesión pontificia.

Interpretado de una forma cada vez más favorable a la Corona, el derecho de Patronato fue siendo transformado por los juristas del Consejo de Indias en la formulación del Vicariato regio sobre la Iglesia indiana, es decir que los reyes actuaban en América como Vicarios de la Santa Sede para todo lo concerniente al gobierno eclesiástico de las Indias[18].

Si el sistema de Patronato proporcionó a la Iglesia en las nuevas tierras indudables ventajas, sobre todo a la hora de organizar la primera evangelización, los inconvenientes no tardaron en quedar, también, de manifiesto: falta de delimitación clara entre el ámbito eclesiástico y el civil, largos periodos de vacantes en las sedes episcopales e insuficiencia de personal para atender un territorio que abarcaba medio mundo.

2.2. *La Junta Magna de 1568*[19]

Pío V comenzó a informarse directamente de los asuntos de la Iglesia en América y a querer intervenir personalmente en ellos. Las noticias que desde Perú llegaban a Roma no eran muy alentadoras y en 1568 el Papa constituyó una Comisión pontificia para estudiar los problemas surgidos durante el proceso evangelizador en los territorios, orientales y occidentales, en los que funcionaba el Patronato[20]. Formaban parte de la Comisión los jesuitas Francisco de Borja, General de la Compañía, y Juan Alfonso de Polanco, los cardenales Amulio, Sirleto, Caraffa y Crivelli, así como los embajadores español y portugués, Juan de

[18] EGAÑA, A. de; *La teoría del Regio Vicariato en Indias*. Universidad Gregoriana, Roma 1958. HERA, A. de la, "La doctrina del Vicariato Regio en Indias", en NAVARRO ANTOLÍN, F. (coord.), *Orbis incognitvs: Avisos y legajos del Nuevo Mundo. Homenaje al profesor Luis Navarro García*, Universidad de Huelva, Huelva 2007, vol. 1, pp. 89-99.

[19] El apelativo de "magna" le fue dado por el P. Leturia en 1928 por la calidad de sus componentes y la importancia de las cuestiones que se trataron. Sigo en este punto a RAMOS PÉREZ, D., "La crisis indiana y la Junta Magna de 1568", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 23 (1986) 1-62; y RAMOS PÉREZ, D., "La Junta Magna de 1568. Planificación de una época nueva", en *Historia de España Menéndez Pidal*, Espasa Calpe, Madrid 1999, t. XXVII: *La formación de las sociedades iberoamericanas (1568-1700)*, pp. 39-61.

[20] El cardenal Alessandrino escribió por entonces que Pío V consideraba "estar las Indias malísimamente gobernadas", GARCÍA AÑOVEROS, J. M., *La monarquía y la Iglesia en América*, p. 101.

Zúñiga y Álvaro de Castro. Como resultado de sus trabajos, la Comisión redactó una Instrucción que se hizo llegar a Felipe II por medio del nuncio en Madrid.

Paralelamente, en la Corte también se habían recibido noticias alarmantes remitidas desde Perú por el gobernador don Lope García de Castro, y el embajador Zúñiga transmitía desde Roma las intenciones del Papa de establecer -con carácter permanente- la Comisión de cardenales que se ocupara de la conversión de los infieles, con la que prácticamente se anularían las concesiones de las bulas alejandrinas. Además, el pontífice consideraba la idea de nombrar un nuncio para las Indias, con residencia en ellas y no en Madrid, para entender en todos los problemas eclesiásticos. La Congregación y el nuncio debilitarían el Patronato regio en aquellas tierras.

Piensa Demetrio Ramos que el proyecto papal de establecer un nuncio en las Indias fue el detonante de la convocatoria de una Junta para tratar los asuntos indianos, cuando ya habían sido nombrados los nuevos virreyes de Nueva España y del Perú. Este último, don Francisco de Toledo, que todavía no había embarcado, fue llamado para participar en la Junta extraordinaria que, presidida por el cardenal Espinosa[21], inició sus reuniones en Madrid a fines del mes de julio de 1568[22].

Si dos fueron los motivos de la Junta -la situación en América y los propósitos de la Santa Sede-, dos fueron los objetivos de ella: uno, el deseo de lograr una mayor eficacia en la evangelización, a fin de eliminar la causa que en Roma se podría aducir para acabar con el Patronato; dos, elaborar un programa reformador, influido por informes anteriores como el que dieron los Comisarios de la Perpetuidad en 1562[23] cuyas propuestas se perciben en las resoluciones de la Junta.

---

[21] Los componentes de la Junta fueron: el cardenal don Diego de Espinosa, obispo de Sigüenza y presidente del Consejo de Castilla; don Luis Méndez Quijada, presidente del Consejo de Indias; don Antonio de Padilla, presidente del Consejo de Órdenes. Cuatro consejeros del de Estado: Ruy Gómez de Silva, príncipe de Éboli; Gómez Suárez de Figueroa, duque de Feria; Pedro de Cabrera, conde de Chinchón, y don Antonio de Toledo, prior de San Juan. Del Consejo de Hacienda: Francisco Garnica, el licenciado Menchaca y del doctor Gaspar de Quiroga. Del Consejo y Cámara de Castilla: el doctor Hernández de Liébana, el doctor Velasco y el licenciado Briviesca de Muñatones. Del Consejo de Indias, los consejeros más antiguos: el doctor Juan Vázquez de Arce y el doctor Gómez Zapata, junto con el secretario Francisco de Eraso y el visitador Juan de Ovando. También formaron parte de la Junta fray Bernardo de Fresneda, obispo de Cuenca, y don Francisco de Toledo, nombrado virrey del Perú; y cuatro religiosos: los agustinos fray Bernardino de Alvarado y fray Antonio Martínez, el dominico fray Diego de Chaves y el franciscano fray Miguel de Medina.

[22] La primera sesión, en las casas del cardenal, que tuvo que retrasarse por la muerte del Príncipe don Carlos, se celebró el día 27 de julio.

[23] En marzo de 1561 habían llegado al Perú, acompañando al virrey don Diego López de Zúñiga, conde de Nieva, Diego de Vargas Carvajal, el licenciado Briviesca de Muñatones y el

Las sesiones dieron comienzo estudiando los asuntos eclesiásticos y se abordó, primero, la cuestión de la necesidad de garantizar la idoneidad de los envíos misioneros, no achacable sólo a la Corona[24], para pasar después al espinoso tema de las difíciles relaciones entre los obispos y los religiosos, sobre todo en lo tocante a la jurisdicción de los unos sobre los otros en los curatos, sin llegar a ninguna solución[25]. Después se estudió detenidamente la cuestión de los diezmos, tanto la forma de repartirlos como su cuantía[26]. Luego, en una congregación particular, más reducida que la Junta, se vio la necesidad de que existiera un Patriarca o legado nato de las Indias que, residiendo en la Corte, resolviese los recursos de fuerza, proveyese y ordenase lo que fuere menester en materia eclesiástica. Era la manera de tratar de evitar la necesidad de un nuncio, que contemplaba el Papa, al tiempo que se evitaba la intromisión de los tribunales civiles en los recursos eclesiásticos.

Para que la Iglesia indiana fuera verdaderamente eficaz se hacía necesaria una reorganización de la geografía eclesiástica, adecuando el número de las diócesis a tan inmenso territorio y fijando sus límites con toda precisión[27]. Además, para facilitar el gobierno eclesiástico en provincias tan lejanas, se acordó solicitar a Roma la ampliación de las competencias de los obispos, especialmente en la concesión de dispensas matrimoniales, y que la última instancia fuese la del tribunal metropolitano, evitando tener que recurrir a Roma. Se insistió, como había determinado el tridentino, en que los obispos realizasen la visita pastoral en su diócesis y que se reunieran concilios provinciales, cada dos años, y sínodos diocesanos, anualmente.

---

contador Ortega de Melgosa, comisarios encargados de estudiar el problema planteado por los encomenderos que aspiraban a convertir en perpetuas las encomiendas de indios, transmisibles por vía hereditaria a modo de mayorazgo. El dictamen final, elevado al Consejo de Indias, está fechado el 3 de mayo de 1562.

[24] En opinión de fray Diego de Chaves: "ya que las religiones no dan lo mejor para allá, y dado que van muchos buenos […] van otros de todas las religiones quizás por huir del recogimiento y disciplina con que aquí les tienen".

[25] El asunto era complicado, como señaló el obispo de Cuenca: "si declinamos a favorecer los prelados, como ha de ser forzosamente a su tiempo, enflaqueceremos y desmayaremos a los buenos religiosos […] y si del todo se da la mano a los religiosos, los obispos dirán que son superfluos y, si son descuidados, lo serán más".

[26] Los diezmos se repartirían en tres partes iguales: una para el obispo y el cabildo catedralicio; otra para las parroquias y doctrinas; de la tercera, un tercio (1/9) para la fábrica de las iglesias, y los otros dos tercios (2/9) para el rey, que los destinaría a obras pías. Esta distribución era más favorable que la cuatripartita anterior para los párrocos y doctrineros, así como para la Real Hacienda.

[27] Las diócesis que pensaban crearse en el virreinato del Perú eran las de Trujillo, Arequipa, Huamanga, León de Huánuco y Chachapoyas.

Aunque el clero secular era escaso y eran pocas las parroquias erigidas, la Junta determinó que, de acuerdo con lo establecido por el concilio de Trento, en cada pueblo se estableciera una parroquia, con cura propio encargado de la administración de los sacramentos, de la instrucción y de la doctrina de los feligreses. Esta disposición chocaba con el sistema anterior de los doctrineros y reafirmaba el Patronato pues todos los beneficios curados eran de presentación real.

Con relación a las órdenes religiosas, se mantuvo la limitación a franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios, aunque por aquellos días se daba licencia a algunos jesuitas. Todas ellas deberían establecer en los conventos grandes de México y Lima casa de formación y preparación de los misioneros, prestando especial atención al estudio y conocimiento de las lenguas indígenas y la condición de los naturales. Los conventos con menor número de religiosos deberían reducirse a los que se encontraban cerca de los centros principales.

Y se pasó al punto más arduo, ya señalado anteriormente, el de la resistencia de los religiosos que ejercían cura de almas a someterse a la jurisdicción de los obispos en cuyas diócesis se encontraban, negándose a ser visitados o corregidos por otros que no fueran sus superiores. Se apuntó una solución que nunca llegaría a pasar de proyecto: establecer en las tierras de misión diócesis regulares, en las que tanto el obispo como los canónigos de las catedrales y los párrocos fueran religiosos de una orden, con lo que estarían más dispuestos a someterse al ordinario[28].

Otro asunto de capital importancia fue el de la intromisión de los religiosos en los asuntos de justicia y de gobierno seculares "so color de querer tomar la protección de los indios y de los favoresçer y defender".

Al final, como todo se reducía a poder realizar una adecuada selección -en cantidad y calidad- de los religiosos que pasaran a las Indias los miembros de la Junta pensaron que lo mejor sería poder contar con un comisario de cada orden que los seleccionara y trasladara, por lo que acordaron el establecimiento en la Corte de un procurador general para las Indias, elegido por cada orden, para que se relacionase con el Consejo y que estuviera investido de autoridad para que los superiores no impidieran la recluta de los individuos más dotados y evitar algunos abusos cometidos hasta entonces eligiendo a personas "de poca autoridad, religión y ejemplo". Hubo resistencia por parte de las órdenes ante lo que podría significar la creación de un espacio independiente sustraído a la autoridad del General y sólo los franciscanos crearon la figura del Comisario de Indias.

[28] Demetrio Ramos (p. 20) afirma que no parece que fuera idea de la Junta sino posterior y del Consejo pues en las instrucciones remitidas al embajador Zúñiga se le dice claramente: "habiendo platicado sobre ello en el nuestro Consejo".

Se abordó después el tema de los métodos de evangelización. Los miembros de la Junta determinaron que la elaboración de cartillas y catecismos era tarea que deberían realizar los concilios provinciales, que se habían de reunir. Lo que sí se ordenó fue la apertura de escuelas de niños indios "en todos los lugares y repartimientos", donde se les enseñara la doctrina cristiana.

Por último, en materia religiosa, se ocuparon del establecimiento del Tribunal de la Inquisición en las capitales de los dos virreinatos, que no podría proceder contra los indios.

Puede concluirse que la Junta diseñó todo un organigrama para la Iglesia en Indias que articulaba cada una de sus partes con el objeto de evitar el nombramiento por la Santa Sede de un nuncio en el Nuevo Mundo. Así, partiendo de las diócesis y de las provincias de las órdenes religiosas se ascendía, en América, a los metropolitanos y a los comisarios supraprovinciales, coronando el sistema, en la Corte, el Patriarca como legado pontificio y los cuatro comisarios generales, uno por cada una de las órdenes misioneras con presencia en las Indias. De esta manera se conseguían dos objetivos: por un lado hacer más eficaz el Patronato regio sobre la Iglesia, por otro apartar a los tribunales seculares de las cuestiones eclesiásticas.

Los frutos de la Junta Magna, en palabras de Geoffrey Parker, fueron muchos e importantes. En materia eclesiástica, que es la que aquí nos interesa, "permitió a Felipe frustrar el intento papal de intervenir en los asuntos americanos: cuando el nuncio presentó a Felipe las instrucciones papales en esta materia en noviembre de 1568, el rey pudo remitirse al trabajo de la Junta. Cuando Pío V descubrió las discrepancias entre sus planes y los de la Junta, ya había pasado casi un año y, para entonces, la necesidad de inducir al Rey a la Santa Liga le llevó a abandonar la discusión sobre la idoneidad de disponer de un nuncio en América"[29].

2.3. *Las instrucciones dadas al virrey Toledo*[30]

Don Francisco de Toledo embarcó para las Indias en Sanlúcar de Barrameda el 19 de marzo de 1569, pertrechado con más de cincuenta cédulas, poderes e instrucciones reales. Entre éstas se encontraban unas "Instrucciones" que, con el título *Doctrina y gobierno eclesiástico, 28 de diciembre de 1568*, se

[29] PARKER, G., *Felipe II*, Planeta, Barcelona 2010, p. 531.

[30] Sigo en este punto a TINEO, P., "La evangelización del Perú en las instrucciones entregadas al Virrey Toledo (1569-1581)", en SARANYANA, J. I.; TINEO, P. et alii (coords.), *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*. X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Universidad de Navarra, Pamplona 1990, vol. 1, pp. 273-295. Sobre el virrey Toledo: GÓMEZ RIVAS, L., *El virrey del Perú don Francisco de Toledo*, Diputación de Toledo, Toledo 1994.

conservan en el Archivo General de Indias y que fueron estudiadas por el P. Pedro de Leturia en 1928[31].

La *Doctrina* se presenta articulada en tres partes y treinta y siete números. La primera, números 1 al 11, trata de la organización general de la Iglesia, de acuerdo con lo decidido en la Junta. Así aparecen los temas del Patriarcado de las Indias, de las diócesis y la provisión de los obispados, de las facultades de los obispos y la obligación de realizar las visitas pastorales, de la celebración de concilios provinciales, de la erección de las parroquias y su provisión mediante la presentación real, y de la jurisdicción de los párrocos. Es decir la organización de la Iglesia en Indias desde la cúspide que debía representar el Patriarca, hasta la base en la que se encuentran los sacerdotes encargados de la cura de almas. De acuerdo con los postulados del Patronato regio, la provisión de todos los beneficios, desde el arzobispado de Lima al curato más pequeño, deberá hacerse tras la presentación regia.

La segunda parte, números del 12 al 24, trata de los religiosos y su labor evangelizadora. Comienza insistiendo en la necesidad de agrupar a los indios dispersos en poblaciones para facilitar que se les instruya en la doctrina cristiana. Era una práctica antigua y se le insiste sobre ello al virrey Toledo, apuntándole algunos medios para lograrlo con mayor facilidad como repartir entre los indios que se reduzcan a vivir en poblado pastos, sementeras y ayudas para las artes y oficios, y se les niegue o se les quite a los que se opongan; que se favorezcan las fiestas y diversiones honestas en los poblados y se prohíban en despoblado. También se le recomienda que vigile el trato que los religiosos dan a los indios, e impida el mucho trabajo y las vejaciones. Los demás puntos se refieren a los regulares misioneros, siguiendo los temas tratados por la Junta: el reclutamiento, su calidad, el reparto por el territorio, su modo de vivir y evangelizar, así como la necesidad de establecer cada orden una casa de formación en Lima para acoger a los que llegaran antes de enviarlos a las doctrinas y misiones. Hay que evitar la intromisión de los religiosos en asuntos políticos o de gobierno, sobre todo desde el púlpito, y procurar el sometimiento de

[31] LETURIA, P.; "Felipe II y el Pontificado en un momento culminante de la historia de Hispanoamérica", en *Estudios Eclesiásticos,* Extra 27 (1928) 41-77. El artículo fue reproducido en el tomo 1 de *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, pp. 61-100. Demetrio Ramos localizó en el Archivo del Ministerio de Justicia de Madrid la documentación de la Junta -*Recuerdos y resoluciones que se han hecho y tomado en la Junta para beneficio de los estados del nuevo mundo de las Indias,* Armario Reservado, leg. 41- que sirvió de base documental para su artículo citado por tratarse, en su opinión, del material completo, mientras que las "Instrucciones" dadas al virrey Toledo -*Doctrina y gobierno eclesiástico,* AGI, Indiferente, 2859- contienen tan solo los aspectos religiosos y eclesiásticos. Fueron publicadas por LISSÓN CHAVES, E., *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú,* CSIC, Sevilla 1944, vol. II, pp. 438-456.

éstos a la jurisdicción de los obispos cuando tienen encomendada la cura de almas y la administración de los sacramentos, tal como había dispuesto el concilio de Trento. Los religiosos reclamaron la observancia de la bula *Omnimoda,* de 10 de mayo de 1522, por la que Adriano VI les concedió un conjunto de privilegios que casi les liberaba del control episcopal por lo que solían abrazar la causa real frente a la episcopal en todos aquellos conflictos que surgían entre la jerarquía indiana y las autoridades civiles.

La tercera parte, números 25 al 36, trata de los aspectos económicos y de los diezmos.

III. LA ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA

3.1. *Las diócesis de Cuzco y Lima*

La organización territorial de la iglesia indiana por la Corona fue un largo proceso que viene marcado por las sucesivas concesiones pontificias[32], desde que en 1504 Julio II accediera a la creación de una provincia eclesiástica en La Española con tres diócesis: Hyaguatense, Maguatense y Bajunense[33]. Aquel proyecto nunca se realizó, modificado por el rápido devenir de los descubrimientos, y en 1510 Fernando el Católico solicitaba la creación no de una provincia eclesiástica sino tres diócesis, sufragáneas de Sevilla, situando dos en La Española y una en la isla de Puerto Rico[34]. No es raro, pues, que algunas diócesis proyectadas nunca pasaran de una existencia más que sobre el papel[35], ni tampoco que el Papa se negara a la erección de una nueva diócesis -como ocurrió con la de Paria- o los traslados de diócesis creadas pero no erigidas a un lugar más conveniente, resultado de nuevas conquistas o descubrimientos[36].

No debe sorprendernos, por tanto, que en las capitulaciones que suscribieron en Toledo el 20 de julio de 1529 Francisco Pizarro y la emperatriz Isabel se

---

[32] GARCÍA Y GARCÍA, A., "Organización territorial de la Iglesia", en BORGES, P. (coord.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XV-XIX*, BAC, Madrid 1992, vol. 1, pp. 135-154.

[33] CASTAÑEDA DELGADO, P., "Los precedentes de la fundación de las primeras iglesias de Indias", en *Isidorianum*, 32-33 (2007) 31-55.

[34] La bula *Romanus pontifex* de Julio II, fechada el 8 de agosto de 1511, erigía las diócesis de Santo Domingo, Concepción de la Vega y San Juan de Puerto Rico y preconizaba a sus primeros obispos.

[35] En 1520, a petición del Emperador, se creaba una diócesis para la *Tierra Florida*, un territorio hipotético y diócesis "a fundar" que nunca se erigió pues no hay confirmación posterior de la Santa Sede.

[36] Tal fue el caso de la diócesis Carolense, en Yucatán; creada el 24 de enero de 1519, se erigió en Tlaxcala y el 3 de octubre de 1539 pasó a la Puebla de los Ángeles.

incluyera la creación de un obispado en la ciudad de Túmbez, que se extendería por las tierras descubiertas o por descubrir, para el que sería presentado uno de sus socios, Hernando de Luque. Éste no llegó a salir de Panamá rumbo al Perú y las bulas nunca llegaron, si es que se firmaron en Roma. Viejo y enfermo murió en Panamá entre 1532 y 1533.

La conquista de Cuzco, capital y centro del incario, aconsejó el traslado de la diócesis no erigida en Túmbez a aquella ciudad. En 1535 fue presentado para ocuparla un compañero de Pizarro, el dominico fray Vicente de Valverde, que estuvo presente en la prisión de Atahualpa en Cajamarca. Pablo III erigió la diócesis el 13 de enero de 1536 como sufragánea de la archidiócesis de Sevilla, pero la bula de erección no precisaba los límites de la nueva diócesis. Un año después, el 8 de enero de 1537, fue preconizado obispo de Cuzco fray Valentín de Valverde y la nueva bula señalaba el enorme territorio diocesano: desde Nueva Granada[37] hasta los confines de Chile, desde el Mar hasta Tucumán y el Río de la Plata. Todo estaba por hacer.

El obispo Valverde llegó a Cuzco en los primeros días de septiembre de 1538, acompañado de ocho frailes dominicos[38]; estableció la catedral tal como ordenaba la bula de erección de la diócesis sobre una pequeña iglesia ya existente, dedicada a la Concepción de Nuestra Señora, y constituyó su cabildo. Durante el pontificado del segundo obispo de Cuzco, el también dominico Juan Solano, la catedral recibió sus estatutos y consuetas (1549), se hicieron las trazas (1550) y abrieron los cimientos de la nueva catedral (1560), cuyas obras se prolongarían hasta 1668. La erección del seminario, ordenada por el concilio de Trento, no se hará hasta el primero de agosto de 1598 estableciendo que los colegiales becados no podrían exceder de veinticuatro, de entre doce y veinticuatro años, hijos legítimos, sabiendo leer y escribir y con intención de dedicarse a la carrera eclesiástica, por lo que al ser admitidos habrían de recibir la tonsura.

El enorme territorio de la diócesis de Cuzco fue paulatinamente reducido con la erección de nuevos obispados: Lima en 1541, que pasó a ser la sede metropolitana de toda América del Sur en 1546, Asunción-Río de la Plata en

[37] Clemente VII había erigido allí los obispados de Santa Marta (10 de enero de 1534) y Cartagena de Indias (24 de abril de 1534).

[38] VALPUESTA ABAJO, N., *El clero secular en la América hispana del siglo XVI*, BAC, Madrid 2008, p. 97: "Entre las licencias de religiosos y sacerdotes para pasar a Indias, en este tiempo, encontramos a Francisco Rodríguez, canónigo de Cuzco en 1549, con autorización para llevar a diez o doce sacerdotes, que luego se distribuyeron entre las ciudades de Quito, Lima y Arequipa. Al mismo tiempo llegaron los mercedarios, bajo la dirección del P. Miguel de Orenes, los ocho dominicos que acompañaron al obispo Valverde y doce franciscanos bajo la dirección de fray Francisco de Toscano".

1547, La Plata (Charcas, Sucre) en 1552, Santiago de Chile en 1561 y Concepción-Imperial en 1564.

Tras la fundación de Lima, el 18 de enero de 1535, la que será la Ciudad de los Reyes, en una localización más favorable para la comunicación por mar gracias a su cercanía a la costa, pronto se convertirá en la capital del virreinato y sede de los órganos de gobierno, aunque Cuzco conserve el título de cabeza del reino del Perú, según la real cédula que le otorgaba el primer voto en la reunión de las ciudades del reino.

En consonancia con su nuevo destino, la Corona solicitaba a la Santa Sede la erección en Lima de una nueva sede episcopal y presentaba para regirla al dominico fray Jerónimo de Loaysa, entonces obispo de Cartagena de Indias[39], a lo que accedió el papa Pablo III quien, el 13 de mayo de 1541, la erigía desmembrándola de la de Cuzco y como sufragánea de la de Sevilla. Los límites diocesanos coincidían con los amplios espacios jurisdicción de la ciudad[40]. Cuando su obispo entró en Lima ésta no abarcaba más de diez o doce manzanas de casas, suficientes para su corto vecindario. El 17 de septiembre de 1543 firmaba Loaysa el acta de erección de la catedral y procedió a nombrar los primeros miembros del cabildo.

Sólo cinco años después de su creación, el 31 de enero de 1546, el mismo Papa, de nuevo a petición del Emperador, elevaba la sede limeña a metropolitana, al mismo tiempo que las de México y Santo Domingo, con lo que las diócesis americanas dejaban de pertenecer a la provincia eclesiástica de Sevilla. Las razones que motivaron esta nueva organización eclesiástica son obvias y las recogía la bula de erección: la enorme distancia que las separaba de Sevilla y el retraso consiguiente en el despacho de los negocios eclesiásticos. Como sufragáneas de Lima formaban parte de la provincia las diócesis de León de Nicaragua, Panamá, Quito, Popayán y Cuzco. Con la erección de nuevas diócesis en Sudamérica se añadieron a la provincia de Lima las de Asunción del Paraguay, La Plata (Charcas), Santiago de Chile y La Imperial.

Cuando en marzo de 1564 Pío IV elevó a metropolitana la sede de Santa Fe de Bogotá, se produjo una nueva reestructuración de la organización eclesiástica y las diócesis de León de Nicaragua, Panamá y Popayán pasaron a la provincia de Santa Fe.

---

[39] Carlos V comunicó a fray Jerónimo su elección el 19 de junio de 1540, asignándole una renta de medio millón de maravedíes anuales.

[40] Al sur, por la costa hasta Arequipa, valle de Nazca y confines de Acari; hacia el norte, por el litoral hasta Trujillo, San Miguel de Piura, Chachapoyas y Bracamoros; por la sierra hasta Huamanga; hacia el este hasta la provincia de los Angaraes y León de Huánuco.

Como consecuencia de la Junta Magna, que ya señalara la necesidad de dividir las inmensas extensiones de las diócesis americanas en otras menores y con límites precisos para hacer más efectiva la tarea pastoral de los obispos, en la provincia de Lima se erigió la diócesis de Tucumán, el 10 de mayo de 1570, y la Corona solicitó a Gregorio XIII a finales de 1576 la creación de otras dos en Arequipa y Trujillo. El Papa accedió a la petición y el 5 de abril de 1577 erigía la primera y el 15 del mismo mes la segunda, nombrando obispos a los presentados desde Madrid[41]. Sin embargo, en 1578 Felipe II solicitó al pontífice el sobreseimiento de ambas erecciones quizá por la oposición de los cabildos de Lima y Cuzco que verían reducidos en mayor cuantía sus ingresos con esta escisión territorial, más si cabe con la aplicación del nuevo sistema de reparto decimal aprobado por la Junta Magna.

No tuvo Lima seminario diocesano hasta el 7 de diciembre de 1590[42], fundado por su segundo arzobispo siguiendo el modelo del Colegio Mayor de San Salvador de Oviedo en la universidad de Salamanca. Toribio de Mogrovejo, que había sido colegial en él, dotó al nuevo Colegio de Lima de las mismas constituciones que el salmantino y ordenó destinar para su sostenimiento el tres por ciento de las rentas decimales y de las capellanías con lo que podían sustentarse hasta treinta estudiantes pobres.

3.2. *Los obispos*

Una de las principales prerrogativas del Patronato era la presentación al Papa de los candidatos para ocupar las sedes episcopales. El, a veces, largo proceso que pasa por las etapas de la elección y presentación del candidato por la Corona, el nombramiento en Roma y el despacho de las bulas, la consagración episcopal y el largo viaje hasta la sede americana, está en el origen de uno de los más graves problemas que sufrieron las diócesis de Indias, el de los largos periodos de sede vacante, agravados en muchos casos por la muerte del obispo sin que llegara a tomar posesión debiendo iniciarse de nuevo todo el proceso.

La diócesis de Lima tuvo durante este periodo dos obispos, fray Jerónimo de Loaysa O. P. (1541-1575) y Toribio de Mogrovejo (1579-1606). Tomado en un sentido amplio -desde la muerte de un obispo hasta la entrada efectiva en la sede de su sucesor- la diócesis de Lima permaneció sin obispo dos años antes de la llegada de Loaysa, cinco entre la muerte de éste y la entrada de

[41] El franciscano fray Francisco de Obando para Trujillo y el dominico fray Antonio de Hervias para Arequipa.

[42] Esta es la fecha del nombramiento del primer rector, el licenciado Hernando de Guzmán. Poco después de comprar las casas se suscitó una diferencia con el virrey Marqués de Cañete sobre la fundación y el arzobispo sacó de ellas a los estudiantes y clausuró el seminario hasta que una vez solventada la querella volvieron a la fundación los estudiantes.

Mogrovejo, y tres más entre su muerte y la llegada del nuevo arzobispo, en total diez años de sesenta y cinco.

La diócesis de Cuzco tuvo siete obispos, algunos de los cuales no llegaron a tomar posesión: fray Vicente de Valverde O. P. (1537-1541), fray Juan Solano O. P. (1544-1561), Francisco Ramírez (1562-1564)[43], Matías Pinello (1565-1569)[44], Sebastián Lartaun (1570-1583), fray Gregorio de Montalvo Olivera O. P. (1587-1592) y Antonio de Raya Navarrete (1594-1606). Los periodos de sede vacante en ella fueron cinco y duraron treinta años, destacando la larga vacante producida en 1561 con la renuncia a la sede de fray Juan Solano, que dura hasta la llegada de Sebastián Lartaun el 28 de junio de 1573[45].

El Consejo de Indias reunía informes de posibles candidatos al episcopado seleccionando a personas tanto por su formación como por su conducta personal. Para las Indias se buscaba un nuevo tipo de obispo, reformado y misionero, dispuesto a afrontar el enorme esfuerzo del gobierno de diócesis inmensas con un clero escaso y poco formado, con unas rentas muy inferiores a las que se podían obtener en sedes peninsulares. Y los elegidos fueron desde un obispo en otra sede americana, como Loaysa, trasladado a Lima desde Cartagena de Indias; un clérigo no sacerdote, letrado en un tribunal en Granada, como Mogrovejo; o un canónigo en Alcalá de Henares, como Lartaun. Aunque en el siglo XVI el episcopado americano se nutrió principalmente de las órdenes religiosas, entre los siete que ocuparon realmente las dos sedes de Perú los religiosos son cuatro, todos dominicos, y tres los seculares.

3.3. *El clero secular*[46]

Desde los primeros momentos pasaron a las Indias algunos clérigos, en su mayoría poco formados, que acudían al Nuevo Mundo llevados más por intereses

[43] Fue preconizado por la Santa Sede el 6 de julio de 1562, murió en enero de 1564 antes de tomar posesión de la sede, GUITARTE IZQUIERDO, V., *Espiscopologio español (1500-1699). Españoles obispos en España, América, Filipinas y otros países*, Iglesia Nacional Española, Roma 1994, nº 432, p. 73.

[44] Luis Matías Pinelo de Mora fue preconizado el 19 de enero de 1565, murió en 1569 antes de tomar posesión de la sede, GUITARTE IZQUIERDO, nº 453, p. 77, lo llama Mateo Pinello.

[45] Además de los obispos Ramírez y Pinelo, fueron electos para la sede de Cuzco el canónigo de Santiago de Compostela Cerviago (o Carriago) en 1562 y el licenciado Tamino, en 1568.

[46] No son abundantes los estudios sobre el clero secular y diocesano en América. El P. Bayle dedicó una obra a estudiar su participación en la evangelización, *El clero secular y la evangelización de Améric*, CSIC, Madrid 1950, y recientemente ha aparecido un estudio que aborda algunos aspectos interesantes como el problema de la ordenación de mestizos e indígenas: VALPUESTA, N., *El clero secular en la América hispana del siglo XVI*, BAC, Madrid 2008. También la monografía: RODRÍGUEZ VALENCIA, V., "El clero secular de Suramérica en tiempo de Santo Toribio de Mogrovejo", en *Anthologica Annua*, 5 (1957) 313-415.

económicos o de movilidad social que por razones religiosas, lo que motivó la publicación reiterada de cédulas reales para impedirlo. De aquí que se exigieran licencias, tanto de su obispo como del rey, para que cualquier clérigo pudiera pasar a las Indias y se ordenara a los obispos americanos que no admitieran en sus diócesis a ninguno que no contara con ellas. Se quería evitar que las Indias se convirtieran en refugio de clérigos fugitivos o que en ellas encontraran acomodo "los que no son de buena vida ni ejemplo, como se requiere para la conversión de los naturales". Igual cuidado se puso en conceder licencias para regresar a España, siendo necesario contar con la del obispo, en la que debía constar que había residido al menos diez años en la diócesis; y la del virrey o gobernador del distrito en el que había estado.

En la época filipina ya era frecuente encontrar clérigos nacidos en la propia América y que habían recibido formación académica en las universidades, colegios y seminarios que durante este periodo se fundan. Muchos de estos graduados, junto a otros llegados de España, nutrirán los cuadros de los cabildos catedralicios. Éstos, además de celebrar las funciones litúrgicas en la catedral y asesorar al obispo, desempeñaban una tercera función, de particular importancia en las diócesis americanas en los largos periodos de sede vacante: elegir al vicario capitular que gobierna la diócesis en ausencia del prelado. En ocasiones estas elecciones eran causa de divisiones y parcialidades en el seno del cabildo y tampoco faltaron enfrentamientos y discrepancias con los prelados. La incorporación a un cabildo es gracia alcanzada del monarca, como los demás beneficios de la Iglesia de Patronato, y el inicio de una carrera eclesiástica que muchas veces acaba en el episcopado.

Un estrato inferior del estado clerical lo ocupaban aquellos que se ordenaban "a título de lengua", es decir los que eran admitidos a las órdenes -supuestos los demás requisitos: origen legítimo, educación y buenas costumbres, pues los títulos académicos no son imprescindibles- por su dominio de alguna de las lenguas indígenas lo que les permitiría acceder a una parroquia de indios. Los que no dominaban las lenguas indígenas, si podían demostrar que disponían de un beneficio patrimonial o de una capellanía, podían también acceder a las órdenes "a título de capellán". Una vez ordenados podían acceder a los concursos que regularmente se convocaban para obtener un curato o una doctrina. En ellos los aspirantes debían demostrar ante los examinadores sinodales su competencia doctrinal, litúrgica y lingüística. Como los demás beneficios de la Iglesia indiana, competía a la Corona la colación de los curatos, presentando normalmente el obispo una terna a las autoridades civiles que finalmente elegían a uno de los candidatos. Sin embargo, no faltaron los casos de nombramiento real directo ni de designación del obispo.

Las parroquias de españoles y mestizos fueron entregadas desde un principio al clero secular, mientras que las doctrinas de indios, en su mayoría, fueron regentadas por los religiosos. Cuando el número de los clérigos seculares creció comenzaron los problemas entre éstos y los regulares por la administración de las doctrinas ya que éstas se les habían encomendado para resolver la situación de la falta de clero secular y de su desconocimiento de las lenguas de los indígenas.

Conocemos con precisión el número de sacerdotes seculares de la diócesis de Lima por los datos contenidos en una carta enviada al rey por el arzobispo Mogrovejo el 10 de mayo de 1604: 18 componían el clero de la catedral, entre canónigos, beneficiados y curas; 48 gozando de diversos beneficios en la ciudad: capellanes de la catedral, de la capilla real, en los hospitales y en los conventos de monjas; 33 con beneficios curados fuera de la ciudad de Lima; y 97 clérigos doctrineros. Los que tiene algún beneficio suman 196, a los que añade el arzobispo otros 96 sacerdotes "extravagantes", sin tener dónde colocarlos. El total suma 292 sacerdotes seculares[47].

En conclusión, el resultado de este sistema es una estratificación socioeconómica del clero secular, diferenciándose primero entre los que gozan de un beneficio y los que no, y luego entre los que tienen beneficios donde las diferencias las marcan las rentas que producen unas parroquias o doctrinas y otras. En muchos lugares, los ingresos del sacerdote son tan escasos que, pese a las prohibiciones de los sínodos, han de buscar su sustento dedicándose a otro tipo de tratos y granjerías, como así mismo debían hacer los "extravagantes".

3.4. *Las órdenes religiosas*

La Junta Magna recordó que la presencia de las órdenes religiosas en las Indias se encontraba limitada. En 1568 en el Perú estaban presentes dominicos, franciscanos, agustinos y mercedarios, aunque estos últimos "se van acabando con no recibir de allá [del Perú] de nuevo frailes ni de acá [de España] dárseles licencia para que pasen". Los frailes de la Merced habían pasado a Indias a recabar limosnas para la redención de cautivos y acabaron asentándose como las demás órdenes. La Junta también recordaba que en aquellos días se había dado licencia para que pasaran, por primera vez, algunos religiosos de la Compañía de Jesús.

En la hueste de Pizarro ya se encontraban presentes, como capellanes, algunos religiosos: el dominico fray Vicente de Valverde y los franciscanos fray Marcos de Niza y fray Juan de los Santos. Pero el asentamiento de las órdenes no se realizó hasta concluir la conquista.

[47] VALPUESTA, N., *El clero secular en la América hispana del siglo XVI*, p. 92.

Los dominicos establecieron su primer convento en Cuzco y luego en Limatambo y el valle de Chancay. En 1540 fundaron la casa grande de Lima y crearon la Provincia de San Juan Bautista que abarcaba un extenso territorio desde Nicaragua hasta el Río de la Plata. Sucesivamente irían abriendo nuevos conventos en puntos estratégicos. En 1550 obtuvieron de la Corona la fundación de un Estudio General en su convento de Lima, que será el germen de la Universidad de San Marcos. El crecimiento de la Orden de Predicadores fue tan espectacular que de la primera provincia fueron escindiéndose otras: San Antonio del Nuevo Reino de Granada (1551), Santa Catalina Mártir de Quito (1588) y San Lorenzo Mártir de Chile, Tucumán y Río de La Plata.

Los franciscanos siguieron un itinerario similar. Establecido el primer convento en Cuzco en 1534, llegaron al valle de Pachacamac en 1535 y entraron en Lima en 1545, luego siguieron las fundaciones de Chachapoyas, Cajamarca, Arequipa y Trujillo. Los Frailes Menores tuvieron una amplia difusión en el Perú llegando a ser la orden con más religiosos. En 1553 pudieron transformar en provincia la primera custodia que con el nombre de Los Doce Apóstoles habían creado en 1535. De ella se fueron desgajando otras: San Antonio de Charcas (custodia en 1540, provincia en 1565), Santa Fe del Nuevo Reino de Granada (c: 1554, p: 1565), Santísima Trinidad de Chile (c: 1553, p: 1565), San Francisco de Quito (c: 1533, p: 1565), Asunción del Río de La Plata (c: 1538, p: 1612).

Los mercedarios ya se encontraban en Piura en 1532, en 1534 se establecen en Cuzco y en Lima en 1535. Informes llegados al Consejo sobre el comportamiento de algunos de los frailes explican la prohibición que se hizo el 1 de marzo de 1543 de edificar nuevas casas en América, y que acababa de ser levantada cuando se reunió la Junta Magna. Sólo después se reanuda la llegada de mercedarios al Perú y la fundación de nuevos conventos en Trujillo, Huánuco, Chachapoyas y Arequipa. En 1564 se independizaron de la provincia de Castilla y se erigieron en el virreinato las de Los Reyes (1564), Cuzco (1564), Chile (1566), Santa Bárbara del Tucumán y del Río de La Plata (1593).

Los agustinos llegaron al Perú tras la pacificación de las guerras civiles. Se establecen en Lima en 1551 y realizan una rápida expansión por las doctrinas: Huamachuco, Huarochirí, Barranca, Pachacamac y Valle de Cañete. Hacia 1560 ya tenían conventos en Trujillo, Cuzco, Arequipa, Huánuco, Saña, Chachapoyas y en el lago Titicaca el santuario mariano de Copacabana. De la provincia peruana de San Agustín, creada en 1551, se desgajó la de San Miguel de Quito en 1579.

La Compañía llegó a Perú en 1568 estableciéndose en Lima el 1 de abril. La primera fundación fue el Colegio de San Pablo, abierto para españoles y criollos y más tarde reservado a la formación de los estudiantes jesuitas. El 8 de noviembre de 1569 llegaron veinte jesuitas más desde España, abriéndose

nuevas casas en Cuzco, Potosí y Arequipa. En 1583 había en el Perú 137 jesuitas. Abrieron escuelas gratuitas de primeras letras en Lima, Arequipa, Cuzco, Callao, Pisco, Huamanga, Huancavélica, Juli, Moquera e Ica. Y colegios para españoles y criollos en Lima y Cuzco.

Al final del periodo filipino, en el virreinato del Perú la cuantificación de las órdenes religiosas era la siguiente: 1) Franciscanos: 106 religiosos en Lima y 29 conventos en doctrinas. 2) Dominicos: 140 religiosos en Lima y 15 conventos en doctrinas. 3) Mercedarios: 70 religiosos en Lima y 19 conventos en doctrinas. 4) Agustinos: 120 religiosos en Lima y 26 conventos en doctrinas. 5) Jesuitas: 60 religiosos en Lima y 11 casas[48]. El crecido número de religiosos en Lima se explica porque es allí donde se encuentran las casas de formación que la Junta Magna había ordenado crear a todas las ordenes, por lo tanto la mayoría no serían sacerdotes todavía. En su informe de visita *ad limina*, el arzobispo Mogrovejo cuantifica en 504 el número de religiosos presentes en la ciudad de Lima en 1593.

IV. LA APLICACIÓN DEL CONCILIO DE TRENTO

El primero de los medios previstos por los padres conciliares en Trento para trasladar sus decisiones a las iglesias locales fue la celebración de concilios provinciales y de sínodos diocesanos. Los primeros, que habían de convocarse en el plazo de un año tras la conclusión del tridentino y luego con periodicidad trienal[49], estarían presididos por el arzobispo metropolitano de cada provincia eclesiástica y contarían con la participación de los obispos de las diócesis sufragáneas, los procuradores de las catedrales y colegiatas, los abades de los monasterios y los superiores de las órdenes mendicantes y congregaciones religiosas. Los segundos, limitados a cada diócesis, los había de convocar anualmente el ordinario.

Valerse de los concilios y los sínodos para este fin no representa ninguna novedad puesto que habían sido utilizados con profusión durante los siglos anteriores para acometer la tarea de la reforma de la Iglesia. Su celebración periódica ya había sido establecida en Basilea, pero en ninguna parte se observaba. Varios obispos españoles ya los habían reunido a lo largo de los diez años de suspensión del concilio entre el segundo y el tercer periodo de sesiones, haciendo publicar algunos de los decretos de reforma hasta entonces aprobados. No tardan en ser convocados los primeros, el mismo año de 1564, en Reims y en Tarragona, pero la mayor parte de los celebrados lo harían entre 1565 y 1566. En

[48] VALPUESTA, N., El clero secular en la América hispana del siglo XVI, p. 93.

[49] Felipe II solicitó que para las diócesis americanas este plazo se ampliara a cinco años, y hasta diez en algunos casos.

muchos lugares encuentran dificultades y resistencias, tanto por parte de las autoridades civiles como de algunos estamentos eclesiásticos, en especial de los cabildos.

Felipe II urgirá a los metropolitanos de España y las Indias a la celebración de los concilios provinciales para recibir los decretos del tridentino. Tras el de la provincia tarraconense, en 1565 se iniciará el de Toledo, y el año siguiente tendrán lugar los de las restantes provincias, salvo la de Sevilla -por la negativa a convocarlo de su arzobispo, Fernando de Valdés- que se retrasará hasta 1572. Atendiendo a los deseos del monarca, se ocuparon sólo de la imposición de la disciplina eclesiástica según el espíritu y la legislación de Trento: la obligación de la residencia y la pobreza de los obispos, el desarraigo de la simonía y el lucro en la concesión de beneficios eclesiásticos, la provisión de las parroquias mediante concurso, y la depuración del culto. Otras cuestiones doctrinales ya tratadas en el tridentino no fueron examinadas.

La presencia de los delegados regios supuso una dificultad a la hora de ver aprobadas las actas por la Sede Apostólica, además de las que plantearon en muchos lugares los cabildos que se oponían a algunas de las disposiciones que limitaban sus derechos tradicionales, por lo que las recurrieron, retrasando la publicación de los cánones y su aplicación. Esta es la razón de las demoras en las sucesivas convocatorias de los concilios provinciales, que nunca cumplieron los plazos señalados en Trento para su celebración. Desde finales de siglo serán más frecuentes las reuniones de los sínodos diocesanos.

4.1. *Los concilios provinciales*[50]

Primer concilio. Fray Jerónimo de Loaysa, primer arzobispo de Lima, pensaba que mediante un concilio provincial podría dar uniformidad a la transmisión

[50] Es muy abundante la bibliografía: APARICIO, S., "Influjo de Trento en los concilios limenses", en *Missionalia Hispanica*, 29 (1972) 215-239; MATEOS, F., "Los dos concilios limenses de Jerónimo de Loaysa", en *Missionalia Hispanica*, 12 (1947) 479-524; MATEOS, F., "Constituciones para indios del primer concilio limense (1552)", en *Missionalia Hispanica,* 19 (1950) 5-54; POOLE, S., "Incidencia de los concilios provinciales hispanoamericanos en la organización eclesiástica del Nuevo Mundo", en SARANYANA, J. I., TINEO, P. y otros (coords.), *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, vol. 1, pp. 549-551; TINEO, P., *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana. Labor organizadora del Tercer Concilio Limense*. Universidad de Navarra, Pamplona 1990. Ediciones modernas; del II Concilio: MATEOS, F., "Segundo Concilio Provincial Limense 1567", en *Missionalia Hispanica*, 20 (1950) 209-296; del III Concilio: BARTRA, E. (ed.), *Tercer Concilio Limense 1582-1583.* Versión castellana original de los decretos con el sumario del Segundo Concilio Limense. Publicaciones de la Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, Lima 1982; LISI, F. L., *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583, Universidad de Salamanca, Salamanca 1990.

de la doctrina y adaptar el cuerpo doctrinal a las peculiaridades de la evangelización americana. Con ese objetivo convocó el primer concilio limense para abril o mayo de 1550, mientras que en Trento tenía lugar el concilio ecuménico al que no asistieron los prelados de las diócesis de Indias[51]. Pero llegada la fecha de su apertura no se encontraron en Lima ninguno de los obispos sufragáneos. Realizó una nueva convocatoria para el domingo de Pentecostés de 1551 y, aunque tampoco concurrieron los prelados sí enviaron procuradores, pudiendo celebrarse el primero de los concilio de Lima entre el 4 de octubre de 1551 y el 23 de enero de 1552.

Lo primero de lo que se ocuparon fue de la necesidad de dar uniformidad a la catequesis de los indios, hasta ese momento caracterizada por la diversidad de lenguas y la falta de un texto común; se dispuso que los que tenían a su cargo alguna doctrina de indios debían ajustarse a la *Instrucción doctrinal* que se daba en el concilio[52] y que se redactara una cartilla con la doctrina. También, que se edificara iglesia en los pueblos principales y ermita en los pequeños, lugares en los que se administrarían los sacramentos y se enseñaría la doctrina. Se determinó que nadie mayor de ocho años pudiera ser bautizado sin recibir instrucción en la fe, al menos por espacio de un mes.

En el concilio se debatió ampliamente sobre la situación de los matrimonios de los indígenas: la validez de los contraídos antes del bautismo, la poligamia y los realizados en grado de parentesco prohibido.

Con relación a la administración de los sacramentos a los indios se dispuso que podrían recibir el bautismo, la penitencia y el matrimonio; la confirmación, si lo consideraban así los obispos; y la eucaristía, sólo con licencia del prelado o del provisor o del vicario, en todo caso si eran capaces de entender lo que

[51] El tema de la falta de representación de la Iglesia indiana en las sesiones del Concilio de Trento ha sido analizado por algunos historiadores jesuitas desde los años cuarenta (Leturia, Bayle, Mateos). La explicación se centró en los impedimentos objetivos -tales como la absoluta necesidad de la presencia de los obispos americanos en sus diócesis, la enorme distancia y los peligros del viaje-, en el sistema del Patronato Real, y en los escasos conocimientos que los padres conciliares tenían sobre los asuntos de Indias. Así lo expresaba fray Juan de Zumárraga en 1536: "Nos desearíamos estar presente, no obstante los peligros del camino y la gran distancia que nos separa; mas el señor don Antonio de Mendoza, virrey de las Indias y gobernador de toda la Nueva España, ha estimado [...] que no debemos movernos de estas partes, por el daño que nuestra ausencia de esta tierra puede causar, no solo a los nuevamente convertidos, sino a los españoles", BAYLE, C., "El concilio de Trento en las Indias españolas", en *Razón y Fe*, 564 (1945) 258-259.

[52] Recogía la *Instrucción* que había publicado el arzobispo Loaysa en 1545: OLMEDO JIMÉNEZ, M., "La Instrucción de Jerónimo Loayza para doctrinar a los indios en los dos primeros concilios limenses (1545-1567)", en BARRADO, J. (ed.), *Los Dominicos y el Nuevo Mundo*, San Esteban, Salamanca 1990, pp. 301-354.

recibían. Además, se estudió con detenimiento la cuestión de las exequias, debido a las muchas supersticiones que solían acompañar a las ceremonias indígenas.

También se determinó que los indios debían dividirse en parroquias y que ninguna tuviera más de cuatrocientas familias. En ellas, el estipendio del sacerdote debía correr a cargo del encomendero. En cuanto a las doctrinas el concilio dispuso que se repartieran entre el clero secular y el regular; los religiosos debían tener una casa dentro de sus límites desde la que salieran a evangelizar por la región; los seculares debían fijar la residencia en el pueblo, abrir escuela en él, no dedicarse a otras ocupaciones ni granjerías, no dar mal ejemplo ni escándalo y recorrer con frecuencia el distrito, de tal modo que todos los habitantes recibieran la visita del sacerdote al menos dos veces al año.

Segundo concilio. La convocatoria del segundo concilio provincial por parte del arzobispo Loaysa tiene como fin aplicar en el territorio del virreinato peruano los decretos tridentinos, tal como había ordenado Felipe II. Reunido entre el 2 de marzo de 1567 y el 21 enero de 1568, contó con la presencia junto al arzobispo de los obispos de Charcas, Quito y La Imperial, además de los procuradores de las iglesias de Asunción y de Cuzco, entonces vacante[53].

En sus actas se distinguen claramente dos partes. La primera, centrada en la recepción de los decretos del tridentino, contiene las disposiciones dogmáticas y doctrinales: administración de los sacramentos, normas sobre las imágenes y las reliquias, deberes y obligaciones de los obispos y sacerdotes, administración de los bienes eclesiásticos, seminarios, parroquias, etc. La segunda está dedicada exclusivamente a las cuestiones misioneras: sacramentos administrados a los indígenas, doctrinas y doctrineros, organización de las escuelas, fundaciones de las iglesias y hospitales, la idolatría y los pecados de los indios.

Mientras llegaban al Perú ejemplares del *Catecismo Romano*, publicado en 1566, cada obispo debía preparar una cartilla o compendio de la doctrina cristiana para uso en su diócesis, no pudiendo los curas utilizar ninguna otra. Los curas debían aprender las lenguas de los indios, debían residir en su parroquia y no podrían abandonar el beneficio antes de haberlo servido seis años. Los párrocos debían visitar todo su territorio cada dos meses y llevar un registro de los indígenas.

El concilio insistió en la obligación de los obispos de realizar la visita pastoral, pese a las dificultades derivadas de la enorme extensión de los

[53] También vacaba la sede de Santiago de Chile que no envió procuradores.

territorios diocesanos. Con relación a la administración de los sacramentos, el segundo concilio supuso un avance sobre el primero: todos los indios bautizados deberían recibir la confirmación. Los confesores debían conocer las lenguas de los penitentes y no estaba permitida la confesión mediante intérprete. La Eucaristía no había de negarse a los indios debidamente formados. Los matrimonios entre hermanos eran ilegítimos y no podrían ser reconocidos por la Iglesia, pero sí se podrían dispensar los realizados entre parientes de segundo grado. Por último, los indios no podrían ser ordenados *in sacris*.

Tercer concilio. En mayo de 1581 llegó a Lima el nuevo arzobispo, Toribio de Mogrovejo, y dos meses más tarde convocaba un nuevo concilio provincial para el año siguiente. Se abrió el 15 de agosto de 1582, concluyendo el 13 de octubre de 1583. Estuvieron presentes, además del arzobispo, los obispos de Quito y de Cuzco -que fallecieron durante su celebración-, de La Imperial, de Santiago de Chile, de Tucumán, de La Plata (Charcas) y de Asunción del Paraguay, que fue consagrado en Lima en los días previos a la apertura del concilio.

El desarrollo de las sesiones conciliares se vio alterado cuando algunos ciudadanos de Cuzco, entre ellos el procurador enviado por el cabildo, y miembros del clero de aquella ciudad, presentaron una serie de acusaciones contra su obispo, Sebastián de Lartaun[54], que iban desde el homicidio hasta la simonía. Los verdaderos fundamentos de la discordia hay que buscarlos en la oposición entre el poder civil y la Iglesia, en los abusos que sufría el fuero eclesiástico por parte de los funcionarios de la Corona: encarcelamiento del obispo de Popayán, maltratos físicos a los de Quito y Tucumán. Lartaun encabeza la resistencia de los obispos a la injerencia de las autoridades civiles en los asuntos eclesiásticos que propicia el Patronato y que se encarna en el virrey y ahora en la figura del metropolitano recién llegado a las Indias. La muerte del virrey Enríquez propicia una salida al proceso que empantanaba el desarrollo del concilio. Sucedido interinamente por el presidente de la Audiencia, vizcaíno como Lartaun, el arzobispo se queda sin apoyos y decide derivar el asunto al Consejo de Indias y a Roma. Pudo así concluirse el concilio y aprobarse sus decretos.

En el concilio se propuso la publicación de un catecismo para toda la provincia eclesiástica, único pero con tres niveles: cartilla, doctrina breve y catecismo por sermones. Además debería ser traducido a las dos lenguas indígenas mayoritarias, el quechua y el aymará. Todo esto se llevaría a efecto

[54] ARAMBURU ZUDAIRE, J. M., "Don Sebastián de Lartaun, un obispo guipuzcoano en Cuzco (siglo XVI)"; en SARANYANA, J. I., TINEO, P. y otros (coords.), *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, vol. 1, pp. 377-393.

entre 1584 y 1585[55]. Determinó que todos los cristianos adultos supieran el credo, el decálogo, los sacramentos y el paternóster. Los indios debían aprenderlo en su propia lengua, no en latín. Se insistió en la necesidad de los curas de conocer las lenguas indígenas para poder oír las confesiones y mandó publicar un *Confesionario para los curas de indios*.

Prohibió los matrimonios entre hermanos; insistió en que no se negase a nadie ni la confirmación ni la extremaunción, así como que se admitiese a la comunión a los indios. Es de destacar que la comunión se puso en relación con la penitencia y la enmienda de las malas costumbres: borracheras, amancebamiento, supersticiones, ritos idolátricos y otros vicios. Era responsabilidad del sacerdote preparar a los indios para que cuanto antes estuviesen en condiciones de recibir el sacramento de la eucaristía, al menos una vez al año.

Ordenó la erección de seminarios diocesanos para la preparación de los aspirantes al sacerdocio, siguiendo lo dispuesto en Trento. También prestó atención el concilio a la vida de los clérigos: la idoneidad, su hábito, el trato con las mujeres, sus diversiones y esparcimientos con prohibición del juego y la caza, su vida de piedad, etc., pero nada se dijo sobre la ordenación de los indios y mestizos, conformándose con lo aprobado en el anterior concilio provincial de Lima que expresamente la prohibía. También se legisló sobre el culto, las cofradías, la celebración de las fiestas, la reforma del clero, la visita pastoral de los obispos, los diezmos, los aranceles y las tasas episcopales.

Tras este tercer concilio el arzobispo Mogrovejo reunió otros dos más -el cuarto (1592) y el quinto (1601)- de mucha menor trascendencia que el tercero que rápidamente obtuvo la doble aprobación, del Consejo y de la Santa Sede. Una parte de su éxito posterior hay que ponerla en el haber de los sínodos diocesanos que durante muchos años recordaron la legislación del tercer concilio limense y procuraron adaptarla a las condiciones particulares de cada una de las diócesis; así como a la imprenta que permitió una amplia difusión de sus decretos y de los instrumentos pastorales surgidos de él.

4.2. *Los sínodos diocesanos*

Las reuniones sinodales fueron más frecuentes que las conciliares pues el concilio de Trento había prescrito que se reunieran anualmente, aunque no siempre ni en todas partes se cumplió este precepto. En las dos diócesis

[55] ROMERO FERRER, R., "Los catecismos limenses de 1584-1585, expresión del espíritu de Reforma católica", en SARANYANA, J. I., TINEO, P. y otros (coords.), *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, vol. 1, pp. 553-565.

peruanas de la época filipina la situación es bien distinta: en Lima, durante el episcopado de Mogrovejo (1579-1606), se reunieron trece sínodos: 1582, 1584, 1585, 1586, 1588, 1590, 1592, 1594, 1596, 1598, 1600, 1602 y 1604. Caso sólo equiparable a la diócesis de Milán bajo el cardenal Carlos Borromeo o a la de Valencia del patriarca Juan de Ribera. Sin embargo, la diócesis de Cuzco no celebró en el mismo periodo más que uno, en 1601.

En cuanto a su contenido no hay en ellos mucha originalidad ya que estaban destinados a corregir los abusos y aplicar, a escala diocesana, lo dispuesto en los concilios provinciales. Siguiendo el modelo implantado en Milán por el cardenal Borromeo, los sínodos diocesanos aprobarán formularios y cuestionarios que faciliten y unifiquen las visitas pastorales, y que hoy forman los fondos documentales de muchos archivos diocesanos. Se detienen en aspectos fácilmente apreciables por los visitadores: el estado material de los templos, ornamentos y objetos de culto; la distribución de los diezmos y las rentas; la enseñanza de la doctrina cristiana y el catecismo; las cofradías y otras instituciones piadosas de la parroquia; la vida de los clérigos, el número de los pecadores públicos y la obediencia a los preceptos de la Iglesia, esto es, el estadillo del cumplimiento pascual de los feligreses.

V. LA INQUISICIÓN. EL TRIBUNAL DE LIMA[56]

Otra de las determinaciones de la Junta Magna fue la introducción en los reinos de Indias del Tribunal del Santo Oficio, estableciendo un Tribunal en México y otro en Lima. Hasta entonces los asuntos de la herejía eran competencia de los distintos obispos, sin embargo fueron escasos los que actuaron como inquisidores e incoaron procesos contra los indios, aunque sin duda los más conocidos son los procesos realizados por fray Juan de Zumárraga en México contra don Carlos Chichimecatecolt de Texcoco[57] y por fray Diego de Landa

[56] La bibliografía es también muy abundante. La obra pionera sobre el tribunal de Lima es la de MEDINA, J. T., *Historia del tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, Santiago de Chile 1887, 2 vols. Reimpresión: Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, Santiago de Chile 1956. Otras monografías más recientes: GARCÍA, S., *La Inquisición en el Perú*, Lumen, Lima 1953; CASTAÑEDA, P., MILLAR, R. y HERNÁNDEZ, P., *La Inquisición de Lima*, Deimos, Madrid 1989-1998, 3 vols.; MILLAR CARVACHO, R., *Inquisición y sociedad en el Virreinato Peruano*, Universidad Católica de Chile-Instituto Riva Agüero, Santiago de Chile 1998; PÉREZ VILLANUEVA, J. y ESCANDELL BONET, B. (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, BAC-Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid 1984-2000, 3 vols. Contiene varios capítulos referidos al tribunal de Lima. Una valoración bibliográfica: ZABALLA BEASCOECHEA, A. de, "Bibliografía para el estudio de la Inquisición en Indias", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 3 (1994) 273-291.

[57] BUELNA SERRANO, M. E., *Indígenas en la Inquisición Apostólica de fray Juan de Zumárraga*, UAM-A/Botello, México 2009.

en Yucatán. En el primer caso el Consejo de Indias recriminó a Zumárraga la dureza con la que había procedido, indicándole que a los idólatras había que tratarlos con benignidad; en el segundo también intervinieron las autoridades reales.

Así pues, fue la Corona la que introdujo el Tribunal en las Indias para perseguir los comportamientos morales prohibidos (amancebamiento, bigamia, solicitación) o las prácticas que se encontraban al margen de la ortodoxia (supersticiones, hechicerías, sortilegios). Los procesos más importantes fueron contra los judaizantes (conversos portugueses que emigraron a América) y contra los herejes (corsarios y piratas protestantes apresados en las costas). Los indios, sin embargo, estaban fuera de la jurisdicción del Tribunal, en "atención a su rudeza e incapacidad, porque muchos de ellos no están bien instruidos en las cosas de Nuestra Santa Fe Católica". En las causas tocantes a la fe debían ser juzgados por los obispos, y en las referentes a la hechicería por los tribunales reales.

La implantación del Tribunal en Lima fue reconstruida por José Toribio Medina[58]. Los dos primeros inquisidores salieron de Sanlúcar de Barrameda el 19 de marzo de 1569, junto con el virrey don Francisco de Toledo; en Panamá murió el doctor Andrés de Bustamante y el 28 de noviembre llegaba a la Ciudad de los Reyes el inquisidor Serván de Cerezuela en solitario. El solemne establecimiento del Tribunal tuvo lugar el 29 de enero de 1570 en la catedral con el juramento del virrey, audiencia, prelados, cabildos, justicias, regidores y ciudadanos, tras haberse leído el Edicto y predicado el sermón de la fe.

Hasta la llegada del licenciado Antonio Gutiérrez de Ulloa, el 31 de marzo de 1571, el licenciado Cerezuela actuó individualmente. En 1582, Cerezuela pedirá regresar a España y morirá en Cartagena de Indias en enero de 1583. Desde entonces Gutiérrez de Ulloa ejercerá como único juez en el inmenso distrito inquisitorial del Perú, siendo el inquisidor más famoso de toda la historia del tribunal hasta la llegada del nuevo inquisidor, el doctor Ruiz de Prado, que tiene también encomendada la tarea de realizar una visita al tribunal que se prolongará por espacio de nueve años (1587-1596). El resultado de su investigación fue la suspensión de Ulloa, por parte del Consejo de la Suprema, por haberle encontrado culpable en el ejercicio de la función inquisitorial. La noticia de la sanción llegó a Lima cuando ya había muerto el inquisidor (1597).

¿Cuáles fueron los cargos? La corrupción. Con el inmenso poder que le otorgaba el Santo Oficio tejió una amplia red clientelar que utilizaba en su propio beneficio: reclamaba para la jurisdicción de la Inquisición a los que quería

[58] Vol. 1, pp. 17 y ss.

sustraer de la real, encarcelaba y amenazaba con el Tribunal a sus enemigos y acreedores, llegando a dominar el factoraje de las minas de mercurio. Vivía rodeado de lujos, en su mesa no faltaba de nada y eran comunes los productos venidos de Castilla, desde el vino a la miel. Lo mismo puede decirse de su indumentaria, de telas finas y exóticas. Eran conocidos sus amoríos, con doncellas y casadas, a las que agasajaba con regalos que puntualmente anotaba en su contabilidad particular[59]. Las acusaciones llegadas al Consejo motivaron el envío del doctor Ruiz de Prado y, tras su visita, la condena.

El establecimiento del Tribunal no fue bien recibido por algunos de los obispos en sus sedes y muchos de sus vicarios, en las distintas partes de las diócesis, continuaron actuando en los asuntos de fe, incluso después de varios años de haberse implantado el Tribunal de Lima. Entre 1570 y 1600, el número de procesos de éste ronda los quinientos, cuya tipología ha contabilizado Escandell[60]: delitos de fe (13.27%), expresiones malsonantes (30.18%), delitos contra el sexto mandamiento (28.00%), desacato al Santo Oficio (4.63%), prácticas supersticiosas (7.65%), otros delitos (16.27%). En cuanto a la procedencia geográfica, la mayoría residen en Lima (46.48%), seguidos de los residentes en Cuzco (12.47%), Panamá (9.26%), Chile (6.24%), Quito (4.63%), Potosí (4.63%) y otros lugares del territorio en menor proporción.

A lo largo del siglo XVI se celebraron en Lima siete autos de fe: el 15 de noviembre de 1587, el 1 de abril de 1578, el 29 de octubre de 1581, el 30 de noviembre de 1587, el 5 de abril de 1592, el 17 de diciembre de 1595 y el 10 de diciembre de 1600.

[59] ESCANDELL BONET, B., "Datos sobre el gasto privado de un magnate eclesiástico en el Perú de Felipe II", en *Homenaje a Juan Reglá*. Universidad de Valencia, Valencia 1975, vol. 1, pp. 409-426.

[60] ESCANDELL BONET, B., "El tribunal peruano en la época de Felipe II", en PÉREZ VILLANUEVA, J. y ESCANDELL BONET, B. (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. 1, pp. 923-927.

Religiosidad popular en el Perú en tiempos del reinado de Felipe II (1556-1598)

Dr. José Antonio BENITO RODRÍGUEZ
Centro del Patrimonio Cultural
Universidad Católica Sedes Sapientiae
(Lima - Perú)

I. Introducción.

II. El mundo religioso del Tahuantinsuyo.

III. La Junta Magna de 1568 y el Virrey Toledo.

IV. Cofradías y hermandades.

V. Colegios, novenas, prédicas, misiones populares.

VI. Leyes y costumbres: concilios, sínodos, consuetas, anales.

VII. Sucesos extraordinarios considerados como milagros.

VIII. Devoción al Señor y a la Cruz.

IX. Devoción mariana, advocaciones, santuarios.

X. Conclusión.

XI. Bibliografía.

El Perú en la época de Felipe II,
San Lorenzo del Escorial 2014, pp. 185-214. ISBN: 978-84-15659-21-1

I. INTRODUCCIÓN

A la hora de sumergirme en el proceloso mar de la religiosidad peruana en la segunda mitad del siglo XVI, correspondiente al reinado de Felipe II, tengo en cuenta el documento vaticano *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia* (Principios y orientaciones de la Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos) que publicó en el 2002. Su detallado índice temático nos habla a las claras de la importancia de nuestro estudio y de la dificultad de acometerlo en todas sus dimensiones. Para ser completo debe comprender cinco rubros: Año litúrgico y piedad popular, veneración a la Virgen María, devoción a los santos y beatos, los sufragios por los difuntos y santuarios y peregrinaciones.

De igual manera, considero obligada la referencia a los estudios del P. Manuel Marzal, S.J.[1] que tanto y tan bien escribió sobre el asunto, procurando siempre clarificar lo que término tan complejo significa. De manera muy didáctica en su obra definitiva "Tierra encantada" se refiere a la religiosidad popular con el término "sincretismo"; en metáfora deportiva le lleva a concluir con cinco posibilidades acerca de quién ganó el partido. La primera de fusión, hay un cierto empate; la segunda, de la victoria de las religiones indias, la tercera del triunfo del catolicismo español, la cuarta de la importancia del proceso político sobre el cultural y la quinta la complejidad y creatividad del resultado, la que mejor explica el fenómeno fruto de un proceso que "entraña una creativa y muy selectiva recombinación de formas y significados simbólicos"[2] .

En ella, están siempre presentes ocho elementos: el santo, el devoto, la procesión o peregrinación, la promesa, el castigo, el milagro, la bendición y la fiesta; podíamos añadir el sermón o propaganda y la preparación mediante el triduo o la novena. Todos ellos se manifiestan de modo clarividente en el culto, con cuyo esplendor "se trataba de cautivar superficialmente a los indígenas, como

---

[1] Uno de los artículos más completos sobre su vida y obra el de José Sánchez Paredes "Manuel Marzal, S. J. Trayectoria de uno de los fundadores del Instituto de Pastoral Andina", en Revista *Allpanchis* (Cuzco), 73/74 (2009) 107-145

[2] *Tierra encantada: Tratado de antropología religiosa en América Latina*, Trotta, Madrid 2002, p. 197.

medio, para luego elevarlos a una religiosidad espiritual superior, con el auxilio de métodos más aptos: catequesis, sacramentos, etc."[3]. Se prodigan las procesiones con música y canto que cautivan a los indios por recordarles la tradición de sus haravicus, haillis y yaravíes y a quienes sorprendían por la novedad de los órganos, chirimías, arpas, flautas, vihuelas, bajones, orlos, trompetas, guitarras, tambores, acompañados de danzas.

Creo interesante comenzar con la *Carta en que da cuenta de una visita de Felipe II a la Compañía de Jesús en Valladolid* (5 de agosto de 1592). En ella, su autor -Padre José de Acosta- da muestras de gran cercanía al Rey, nos brinda un excelente testimonio de la religiosidad del monarca, de su estrecha relación con los Jesuitas y de la más representativa muestra de devoción popular, la celebración de la Santa Misa. Elementos indispensables: las reliquias, la cera, las flores, los olores.

El Rey, como no conocía al P. Provincial, habló conmigo, diciéndome que su venida nos había embarazado de nuestras confesiones y comuniones y que le pesaba de ello. Dije que para todo había lugar con la traza que Su Majestad había dado, dando las gracias por la merced que nos hacía… y en estas pláticas llegó a su cortina y se comenzó luego la misa, la cual cierto se ofició muy bien y con harta decencia y devoción…Acabada la misa, llegó el P. Provincial y algunos otros Padres al Rey, y yo dije a Su Majestad: Es el P. Provincial nuestro. Con esto el Rey volvió el rostro, y el Padre le dio las gracias de la merced que había hecho a aquella casa. Saliéndose, el Rey mostró contentarle la iglesia. Díjele que todavía quería parecer a la de Su Majestad de San Lorenzo. Dijo el Rey con donaire: Esta debió de ser primero. Y preguntando otras no sé qué cosas, en fin salió por la misma iglesia. Fueron realmente todos muy contentos, porque la iglesia parecía muy bien así desembarazada, y los altares y reliquias estaban muy bien adornados con cera y flores y pomos de olor[4].

Para el presente artículo considero algunas variables del inabarcable campo de la religiosidad popular: el mundo religioso peruano que encuentran los evangelizadores, los protagonistas de la misión tanto religiosos, sacerdotes como laicos, la organización política y religiosa en torno al patronato regio configurado especialmente con los virreyes y obispos, las asambleas conciliares y sinodales, las crónicas civiles y religiosas de la vida cotidiana, algunas manifestaciones de religiosidad popular y específicamente las procesiones.

---

[3] ARMAS MEDINA, F. de, *Cristianización del Perú: (1532-1600)*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1953, 412.

[4] http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12471736544570517087891/p0000002.htm#I_17_

II. EL MUNDO RELIGIOSO DEL TAHUANTINSUYO

La religiosidad popular cotidiana es el resultado de la síntesis de las creencias y las prácticas ordinarias de la sociedad que se plasman en la cultura de un pueblo. Como el Papa Benedicto XVI señalase en la apertura del V CELAM, en Aparecida, el 13 de mayo del 2007 "la sabiduría de los pueblos originarios les llevó afortunadamente a formar una síntesis entre sus culturas y la fe cristiana que los misioneros les ofrecían", marcando en primer lugar en el alma de los pueblos latinoamericanos. La presentó como "el precioso tesoro de la iglesia católica en América Latina". Invitó a promoverla y protegerla. Esta manera de expresar la fe está presente de diversas formas en todos los sectores sociales, en una multitud que merece nuestro respeto y cariño, porque la piedad "refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer". La religión del pueblo latinoamericano es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular, profundamente inculturado, que contiene la dimensión más valiosa de la cultura latinoamericana" y que se manifiesta en claros perfiles:

> *"El amor a Cristo sufriente, el Dios de la compasión, del perdón y de la reconciliación; el Dios que nos ha amado hasta entregarse por nosotros;- El amor al Señor presente en la Eucaristía, el Dios encarnado, muerto y resucitado para ser Pan de Vida; - El Dios cercano a los pobres y a los que sufren; - La profunda devoción a la Santísima Virgen de Guadalupe, de Aparecida o de las diversas advocaciones nacionales y locales [...] Esta religiosidad se expresa también en la devoción a los santos con sus fiestas patronales, en el amor al Papa y a los demás Pastores, en el amor a la Iglesia universal como gran familia de Dios que nunca puede ni debe dejar solos o en la miseria a sus propios hijos".*

La religiosidad popular católica no brota de fuentes desconocidas, uno de los surtidores lo proporciona la religiosidad precristiana andina. Para adentrarnos en la religiosidad popular es indispensable conocer las originales creencias andinas y amazónicas del territorio peruano sembrado por la fe cristiana. El mundo religioso, antes de llegar los españoles y primeros cristianos, era múltiple y con jerarquías nada claras, variables entre sí de región a región. Sobre dos pilares fundamentales se basa el Incario: el religioso y el estatal. La base del primero lo constituía el "ayllu" o grupo con sus divinidades propias o totems, sobre los que los incas imponen los suyos. Sobre este politeísmo animista prevalecía en la Sierra el culto a Viracocha y en la Costa a Pachacamac. Los incas aceptaron este dualismo convergente y, considerándose hijos del sol, sobrepusieron a ambos el culto del sol (Apu Inti o Punchao). En otro nivel inferior se daba culto al rayo (Illapa), a la luna (Quilla), a las siete cabrillas (Orcoy y Choque Chinchay), al mar (Mamacocha), a la tierra (Pachamama), a las piedras (Pururaucas), a los

dobles o momias del Inca (Huanques), a los cerros (Apus) y a las Huacas, adoratorios diversos de cosas insólitas. Hubo dioses de culto restringido como Tunupa entre los aimaras, Pariacaca entre los yauyos, Atagujo en Huamachucho, Huari en los nevados centrales, Rímac en Lima[5].

En la conciencia popular, la cosmovisión del indio se nutría esencialmente del animismo de la naturaleza y adoraba fuentes, ríos, cerros y toda realidad extraordinaria en "huacas". Elemento esencial es la "huaca": adoratorio, objeto sagrado, sobre todo en el pueblo; hay que añadir además los seres sagrados como las conopas o madres de los alimentos y las pacarinas o lugares de donde saldrían los hombres; los apus o espíritus de los cerros; los malquis, antepasados momificados, adorados. El culto era atendido por el Inca y los curacas; rituales con diversos elementos como la chicha, la cumbi (ropa fina), la hoja de coca y el mullu (spondilus).

Como se ve, se adoraba a diversas wakas o huacas, tanto como cuerpos celestes –sol o inti en el Cuzco, luna o quilla, rayo o illapu o libiac en el sur o norte, las estrellas, los luceros, las constelaciones-; o como fenómenos orográficos -las montañas, lagos, puquios, el océano-, muchos de ellos considerados además pakarinas o lugares de origen de sus etnias. También rendían homenaje y culto a héroes diversos como Equequ o Taparaku en el mundo aimara, Cachi, en el área cuzqueña, Cuniraya en Huarochirí, Huari en el callejón de Huaylas, o Guamansuri en las sierras de La Libertad, que nos llegan de manera fragmentaria, a través de algunos relatos míticos recogidos posteriormente como el de Wiracocha, inka o héroe, que como otros, existían en el imaginario de los pobladores surandinos. Este Wiracocha o dios creador, el Pachayachachiq, término usado por los evangelizadores para designar su carácter en términos andinos, según las investigaciones de Pierre Duviols y César Itier[6]. El agregado Contiti o Conditi Wiracocha no sería sino el uso del término latino Conditor muy usado por la patrística y los himnos cristianos para designar al Dios Creador (Conditor Deus).

---

[5] FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Perú Cristiano,* PUCP, Lima 2000, p. 81.

[6] "Estudios Introductorios a Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui" (1613), en *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, CBC-IIFEA Cuzco 1993. El iniciador de las reflexiones modernas respecto a uso catequético del héroe Wiracocha es Henrique Urbano, "Thunupa, Taguapaca, Cachi. Introducción a un espacio simbólico andino", en *Revista Andina*, 11 (1988). Sobre los orígenes reales del relato previo de Wiracocha véase ARMAS ASÍN, F., "Wiracocha, pastoral católica y mitología del Titicaca", en *Anuario de Historia de la Iglesia* (Pamplona)**,** XI (2002) 191-213.

III. LA JUNTA MAGNA DE 1568 Y EL VIRREY TOLEDO

Difícilmente se entiende la compleja y múltiple gama de la vida sociorreligiosa peruana sin valorar el papel representado por la Corona Española como suprema rectora de su organización a través del Real Patronato o Vicariato Regio. A través del organismo del Consejo de Indias o de funcionarios indianos interviene en todos los aspectos y protagonistas de la vida eclesiástica, excepto los sacerdotales: selección y envío de misioneros, distribución, alimentación, construcción de iglesias. Tras la conquista sigue un período sangriento centrado en la aplicación de las Leyes Nuevas y las guerras civiles. Tal inestabilidad asestó un duro golpe a la evangelización. La era de paz inaugurada por Lagasca, dio comienzo a una etapa *ordenadora* protagonizada por la prudente labor de los virreyes. Tras el malogrado Blasco Núñez de Vela, sólo uno de los virreyes -el veterano Antonio de Mendoza- corresponde al reinado de Carlos I, el resto de los mencionados gobiernan en nuestro periodo filipino.

Repasamos brevemente los virreyes peruanos en tiempos de Felipe II. El primero **A. Hurtado de Mendoza**, **marqués de Cañete (1556-1561),** se caracterizó por su política de fundación de ciudades, la mejora de las comunicaciones, la creación del Gran Hospital de Lima, la Casa de recogimiento de mujeres y mestizos; potencia el desarrollo minero y acomete una política indigenista admitiendo los alcaldes de indios y potenciando los tambos (almacenes de víveres y paradores). Los 4 años de gestión de **Diego López de Zúñiga, conde de Nieva (1561-1564)** terminan en el juicio de residencia negativa en el que descubren desfalcos e irregularidades**. Lope García de Castro (1564-69)** es enviado como juez residente y gobernador suplente con el fin de sanear la Hacienda.

Llega por fin don **Francisco de Toledo (1569-1581)**. El elegido estará en la Junta bien consciente de su decisiva misión de organizador del virreinato peruano conforme la nueva política de Felipe II. Las *Instrucciones* se articulan en tres partes, la primera (1-11) que trata de la organización general netamente centralista con la propuesta de un patriarca de Indias en Madrid, de las iglesias, diócesis, provisión de obispados, facultades de los obispos, visitas pastorales, celebración de concilios provinciales, erección y provisión de parroquias, presentación real, jurisdicción de los párrocos; la segunda (12-24) versa directamente sobre la evangelización y sus protagonistas (religiosos y agentes de pastoral), ordenando la reducción de los indios para formar poblaciones con vida política y poner en cada poblado un doctrinero; la tercera (25-36) regula el problema económico de los diezmos[7].

[7] TINEO, P., "La evangelización del Perú en las instrucciones entregadas al virrey Toledo (1569-1581)", en SARANYANA, J.I., et al., *Evangelización y teología en América (siglo XVI).*

El virrey llega al Perú cuando ya la autoridad de la Corona se había afirmado sobre levantamientos y banderías. Cuatro años de visita le dieron un cabal conocimiento del virreinato, y él fue sin duda quien dio al Perú y sur de América su organización política, social y económica. Pero también su gobierno tuvo gran influjo en lo religioso, pues promovió con gran celo la reducción de los indios a poblados, y por tanto la erección de doctrinas; e impulsó desde el Patronato real, de acuerdo con el arzobispo Loaysa, la celebración de asambleas eclesiásticas. Por último, hizo cuanto pudo para facilitar la celebración del Concilio III de Lima, y para ello esperó «con muchos apuntamientos» al nuevo arzobispo, pero hubo de partir de Lima días antes de la llegada de Santo Toribio.

Le sucede otro gran virrey **Martín Enríquez de Almansa (1581-1583),** quien crea el primer Colegio Mayor con los Jesuitas donde se forman las personalidades más relevantes de Perú; colabora con Santo Toribio de Mogrovejo en la promoción del indio; fija el servicio del Correo y Transportes, evitando el abuso de los indios. Mostró también un gran celo misional, y con su gobierno conciliador calmó los ánimos de aquellos que se habían sentido turbados por la impetuosidad de Toledo. **Fernando de Torres y Portugal**, **conde de Villar Don Pardo (1585-1589)** pretende aumentar los recursos por la reforma fiscal y el desarrollo minero; refuerza la flota de barcos para defenderse de los ataques piráticos. **García Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, (1589-1596)** visita el territorio, ayuda a Chile, acomete la reforma fiscal con nuevos medios de tributación como la composición de tierras (legitimación de tierras mediante pago de una tasa al tesoro). Mantendrá a lo largo de su vida una actitud hostil y de recelo hacia el santo arzobispo. **Luis de Velasco, marqués de Salinas, (1596-1604),** hace frente a las incursiones de piratas, promulga 44 leyes sobre la actividad de los corregidores de indios, una cédula para reprimir los abusos de los servicios personales de los naturales y mejorar el trabajo de los indios mitayos, aprueba la Universidad de San Marcos de Lima...

IV. COFRADÍAS Y HERMANDADES

Las Cofradías nacen de la agrupación de miembros de una misma profesión bajo la advocación de un santo protector y cumplen fines espirituales y caritativos. Conviene insistir en la repercusión social de la fe en el ordinario ambiente laboral ya que es la fuente principal de la actividad del seglar. Teniendo en

X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Universidad de Navarra, Pamplona 1990, vol. 1, pp. 273-295.

cuenta este aspecto corporativo, gremial, típicamente medieval, el P. Rubén Vargas Ugarte señalará con acierto cómo

> *"los llamados gremios medievales evolucionaron con el tiempo y se multiplicaron, dando origen a las cofradías y hermandades, cuyos asociados se vinculaban no sólo con fines de devoción sino que también se proponían ayudarse mutuamente y aun mirar por los intereses de la clase u oficio a que pertenecían*"[8].

W. Vega cita un documento de 1585 acerca de un litigio entablado para determinar qué cofradía debe acompañar más de cera al Santísimo Sacramento durante la procesión del Corpus, y en el que se enumeran hasta 16 cofradías de Lima[9]. **De indios:** Nuestra Señora del Rosario en Santo Domingo; Santa Ana en la Parroquia de Santiago de Surco; Santiago en la Parroquia de Santiago del Cercado; Santísimo Sacramento en la Parroquia de Santiago de Surco; Niño Jesús en la Compañía de Jesús; Nuestra Señora de Copacabana. **De negros y mulatos:** N.S. de la Antigua, catedral; Nuestra Señora de los Reyes, San Francisco; Santa Justa y Santa Rufina, Merced; San Sebastián en la parroquia del mismo nombre; San Antón en San Marcelo; S Bartolomé, Santa Ana; Nuestra Señora del Rosario, Convento Santo Domingo; San Salvador, Compañía de Jesús; San Agatón, Convento S. Agustín; Nuestra Señora de Aguas Santas, Merced. **De españoles:** Nuestra Señora de la Piedad, Nuestra Señora de la Soledad, S. Crispín y san Crispiano, S. Eloy, S. José , Santísimo Sacramento, Santa Catalina de Sena, Veracruz.

El Memorial de Santo Toribio, 1598, dirigido al Papa Sixto V, nos da cuenta pormenorizada de las seis cofradías más importantes, de las que enfatiza su identidad y repercusión social y espiritual:

> 1. "hay muchas cofradías de españoles, negros é indios, adornadas con muchas indulgencias, la del **Santísimo Sacramento** que está en Santo Domingo y acude á la administración del Viático de esta Iglesia Catedral y demás parroquias con lo necesario que es menester, y cuando sale el Santísimo Sacramento van once clérigos con sobrepellices y estolas de carmesí, que llevan las varas del palio, pendón y mazas de plata con gran cantidad de cera.
>
> 2. En la **cofradía de las Ánimas** que está en la Iglesia Mayor, se dicen más de seis mil misas cada año, y se da de limosna al sacerdote ocho reales cada vez que dice misa.

[8] *Historia de la Iglesia en el Perú,* Imprenta Sta. María, Lima y Burgos, t. I, pp. 86-87.
[9] Archivo Arzobispal de Lima, Cofradías, LXIV: 2, ff. 30-31v

> 3. Hay una **cofradía de la Caridad**, en la cual se casan cada año veinticuatro doncellas pobres, y se les da para su casamiento, veinticuatro pesos de á nueve reales, y un hermano de la dicha cofradía que pide limosna para los pobres vergonzantes, que se llama Vicente Rodríguez, hombre de mucha caridad y buen cristiano, ha repartido desde el año ochenta y cuatro hasta el noventa y siete, ciento cincuenta y tres mil quinientos noventa y tres pesos y seis tomines de á nueve reales el peso.
>
> 4. En el monasterio de San Francisco está fundada otra **cofradía de Nuestra Señora de la Concepción**, la cual casa cada año doce doncellas pobres y da á cada una seiscientos ducados de dote.
>
> 5. La **cofradía de las cárceles** que está fundada en una de las capillas de ellas, da de comer, cada día, á todos los pobres de todas las cárceles, y por su turno se escogen de treinta hombres, dos que solicitan y procuran los negocios de los pobres presos; tienen letrado para ello y procurador.
>
> 6. Hay otra de la clerecía que llaman la **Cátedra de San Pedro**, tiene cuidado de regalar y curar los clérigos pobres y enfermos, dan todo lo necesario para su sustento á les sacerdotes pobres, entierra á los difuntos de la dicha cofradía con mucha pompa y se hace muchos sacrificios por ellos, la cual es de mucha utilidad y provecho.

Conocemos por el *Diario de la Visita* cómo en julio de 1593 el prelado Mogrovejo visitó las cofradías de Nuestra Señora del Rosario, San Sebastián de Huaraz, Santo Domingo de Yungay, Manturpata, Cochangara, Paucaarbamba, San Juan de Illimo. En 1603 la Cofradía de la Visitación del pueblo de Uchubamba, Concepción en Mochomí, Nuestra Señora en Callanca, Monzebú... En los pueblos y las doctrinas que veía sin cofradía, la impulsaba el propio Prelado.

Alguna como la de San José, del gremio de carpinteros, fundada en Lima en 1560, contaba con capilla propia. Los gremios de carpinteros, albañiles y canteros indios y morenos se agrupaban en otras cofradías como la de San Juan Bautista de los Pardos en la iglesia de Santa Ana, la de Nuestra Señora de los Reyes en San Francisco o San Miguel en El Cercado.

Particular actividad desarrollan las de indígenas. Sus miembros daban de comer a los pobres, visitaban a los enfermos, celebran misa, tenían instrucción religiosa diaria y pláticas espirituales regularmente; los sábados se dedicaban a la Virgen y las comuniones eran en todas ellas frecuentes.

En el Diario de la Visita, Santo Toribio da razón de numerosas cofradías y hermandades a lo largo de su dilatada arquidiócesis. En el mismo se ofrece

rica documentación del dinamismo de estas asociaciones que vertebran buena parte del pueblo fiel. Baste un ejemplo referido para la visita realizada en el mes de enero de 1584:

> *Hay en el pueblo de Callanca una Cofradía de Nuestra Señora, dícese cada sábado una misa y en las festividades de Nuestra Señora se dice otra misa cantada con sus vísperas, dase de limosna dos patacones de cada una y SU SEÑORÍA la mandó mudar a otro día que no esté el cura obligado a decir misa por los indios y al cabo del año se dice otra misa de réquiem cantada con vigilia, dase de limosna 3 pesos*[10].

Proliferaron en tal cantidad que el III Concilio de Lima de 1583 declara que "en cuanto sea posible se reduzcan a menor número y no den licencia para ordenarse otras de nuevo sin causa de mucha importancia" (III, 44).

Vinculadas con las cofradías están las procesiones, sobre todo las de la Semana Santa. Santo Toribio las describe detalladamente:

> *"El miércoles, jueves y viernes santos salen cinco procesiones de diversas vocaciones de penitentes, la una se dice de Nazarenos que sale de Santo Domingo y salen mucho número de hombres en forma de penitentes, todos con cruces grandes en hombros; otra que sale del propio monasterio que se llama de la Veracruz sale el jueves por la noche y van en ella más de cuatrocientos penitentes; otra la propia noche de San Francisco, en la cual salen quinientas cincuenta personas, disciplinándose; otra de San Agustín á devoción del Santo Crucifijo de Burgos, cuyo retrato tienen, lleva más de ochocientas personas disciplinándose. Otra el viernes en la noche que llaman la Soledad de Nuestra Señora, sale de la Merced, es muy devota procesión, salen más de mil personas disciplinándose, y sacan todas las insignias de la pasión, va con gran silencio. Otra sale de San Agustín la mañana de la Resurrección".*

V. COLEGIOS, NOVENAS, PRÉDICAS, MISIONES POPULARES

Uno de los documentos más importantes para asomarnos al proceso evangelizador y el crecimiento del fervor religioso popular nos lo brindan las **Cartas Anuas** de los jesuitas del Perú, como la dirigida al P. Everardo Mercuriano,

[10] BENITO, J. A., *Libro de visitas de Santo Toribio (1593-1605)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2006, p. 54v.

Prepósito General de la Compañía de Jesús, desde Lima, el 15 de febrero de 1577[11]. Conviene destacar una realidad notable ya en el 1557, apenas 30 años después de la llegada de los españoles, al constatar que *"han cobrado estos indios a los de la Compañía un amor y respeto cual nunca he visto en parte ninguna"*.

Aparte de constatar este afecto particular del pueblo por los jesuitas, se informa del gran número de estudiantes entre los mestizos y criollos, los cuales participan en los sacramentos, oraciones y sermones con motivo de las fiestas:

> *Vanse aprovechando en virtud nuestros estudiantes, y muestran su devoción en el uso de los sacramentos, en acudir a los hospitales, en las disciplinas que hacen, y en devoción, que para ser mozos desta tierra no es pequeña edificación... Las octavas de Corpus Christi se hizofiesta por las tardes en nuestra iglesia, habiendo un día sermón y otras oraciones que los estudiantes recitaban en latín y composición de romance. El último día hicieron un Coloquio que dio mucho gusto y fue de provecho[…] Ese día a la misa, sermón y fiestas que a nuestro modo hicimos al Sacramento con mucha devoción y edificación del pueblo vino Su Excelencia y los oidores y de todas las religiones y otro concurso de gente grande"*.

Pero los intrépidos y celosos hijos de Ignacio no se contentan con sus colegiales criollos y mestizos. Salen de sus aulas, van a las calles y plazas, buscan a los naturales, a los indios:

> *Los sermones que se hacen a los indios los domingos y fiestas en la plaza donde se juntan a oír misa, se han proseguido siempre con fruto, como se ve por sus confesiones y por la devoción que muestran, especialmente cuando se sienten enfermos y con algún peligro, que entonces se conoce en ellos particular sentimiento de las cosas de la fe, y aun tienen por persuasión que para cobrar la salud corporal es medio muy cierto acudir de todo corazón al sacramento de la penitencia, y con efecto se ha visto muchas veces convalecer luego y sanar con este sacramento.*

Pero lo más importante para los Jesuitas son los Ejercicios Espirituales, las Misiones:

---

[11] *http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12471736544570517087891/p0000001.htm#I_6_*

Hanse hecho este año deste Colegio cuatro Misiones: la primera a los Andes, que son las montañas que caen a la parte del norte, donde estuvieron un padre y un hermano dos meses y llegaron hasta los indios infieles, que son innumerables hacia la mar del norte. La segunda a unos pueblos de indios aquí cerca, donde estuvieron como otros dos meses. La tercera a la provincia de Chucuito, donde fueron cuatro padres y tres hermanos para tener la Doctrina de Juli, que es un gran pueblo de aquella provincia. La cuarta al Potosí, donde estarán de asiento un padre y un hermano que han ido, y otros dos que con el favor divino irán prestos…

VI. LEYES Y COSTUMBRES: CONCILIOS, SÍNODOS, CONSUETAS, ANALES

Aunque la religiosidad popular tiene mucho de improvisación, de creatividad, de informalidad, lo cierto es que siempre hay cauces jurídicos y hábitos que acaban conformando una identidad peculiar. Para introducirnos en su mundo pueden ayudarnos documentos como los concilios, sínodos, consuetas, anales.

Los *Anales de la Catedral de Lima* son un documento bien surtido en información de primera mano de todos los actos litúrgicos y apostólicos llevados a cabo en la Catedral. Así para el año 1543 se nos da cuenta de las "dignidades" que atienden a la Catedral:

En el mismo año de 1543, el 17 de Septiembre, se erigió esta Catedral, en virtud de letras apostólicas de la Santidad de Paulo III, dadas en Roma el 14 de Mayo de 1543, para cuyo servicio instituyó cinco dignidades: Deán, Arcediano, Chantre, Maestre-Escuela y Tesorero; diez canónigos, seis racioneros enteros y seis medios; dos curas rectores, seis acólitos, seis capellanes, un sacristán, un organista, un pertiguero, un ecónomo, un cancelario o notario, y un caniculario, debiéndoseles dar a todos sus estipendios, por distribuciones cuotidianas, del producto de los diezmos, según se fuese adelantando; de modo, que los que no asistiesen sin causa legítima no ganaran la cuota que les corresponda, y el oficial que no cumpla sea multado.

En el año 1551 se empezó a celebrar el primer Concilio Provincial de Lima, convocado y presidido por Jerónimo de Loayza. De los 81 cánones o capítulos, el más notable es el primero,

"*que se reduce a que los prebendados ganen por distribuciones cuotidianas, y asistan a las horas canónicas con sobrepellices y capas, cuando fuere tiempo de ellas, so pena de que se les apunte si así no lo practicaren […] y todos los beneficios y prebendados sean obligados a residir en*

> *el coro a todas las horas, con propios sobrepellices y capas de coro; de las cuales dichas capas han de usar desde las vísperas de los Difuntos después de haber dicho las de Todos los Santos, hasta las de Pascua de Resurrección a todas horas, si no fuere a las fiestas de primera, segunda y tercera dignidad, sirviendo por su concierto y orden y por semanas a Prima, Tercia, Misa Mayor, Sexta, Nona, Vísperas y Completas*".

En los concilios y sínodos se legisla acerca del calendario litúrgico y la obligatoriedad de guardar las fiestas. Así el Concilio I de Lima, 1552, en el c. 21 se enumeran las **fiestas obligatorias** para los indios: todos los domingos del año, la fiesta de la Circuncisión, la fiesta de Reyes Magos, los primeros días de las tres Pascuas, la fiesta de la Ascensión, Corpus, las cuatro fiesta de la Virgen maría (Natividad, Anunciación, Purificación, Asunción) y la fiesta de San Pedro y San Pablo; además, debían ayunar las vigilias de la Navidad y Resurrección y todos los viernes de Cuaresma (c. 21). La c. 55 enfatiza "que todos los fieles cristianos se abstengan de hacer toda obra servil". Si los indios tenían 12 fiestas, a los españoles se les señalaban 37: Pascua del Espíritu Santo y días posteriores, todos los domingos del año, la Circuncisión, Epifanía, Purificación, San Matías, Anunciación, San Marcos (en Lima), San Felipe y Santiago, la invención de la Cruz, San Bernabé Apóstol (Lima), San Juan Bautista, San Pedro y San Pablo, Santa María Magdalena (Lima), Santiago, Santa Ana (Lima), San Agustín (Lima), Transfiguración, Natividad de María, Santo Domingo (Lima), San Mateo, San Lorenzo, San Miguel, la Asunción, San Bartolomé, Todos los Santos, San Lucas, San simón y Judas, San Andrés, Concepción de Nuestra Señora (Lima), Santo Tomás, San Esteban, la Natividad de Nuestro Señor Jesucristo, San Juan Evangelista, Pascua de Resurrección y los dos días siguientes, la Ascensión, la Pascua del Espíritu Santo y dos siguientes, el día del Corpus.

Con la llegada del Virrey Toledo, en 1569, se potencia la fiesta como elemento de carácter asimilatorio: "conviene que pongamos en ella más fuerzas humanas en lo exterior con todas las apariencias posibles…por ser estos indios plantas nuevas…y darles doctrina y ejemplo para que crean y entienda, lo que es necesario para salvarse"[12].

El sínodo de 1582 especificará que los capellanes, curas y beneficiados asistan a la Misa Mayor cada día y los domingos y Fiestas a primeras y segundas Vísperas y Misa mayor… Y que asimismo acudan a los Maitines de la Navidad, resurrección, Pentecostés y Corpus Christi, y Asunción y Natividad

[12] LORENTE, S., *Relación de los virreyes y audiencias que han gobernado el Perú*, Lima 1867, t. I, 9º I, 48.

de Nuestra Señora y día de San Juan Evangelista y San Pedro, so la pena de la dicha constitución tercera, en lo que toca a los capellanes y los clérigos que fuesen en los entierros vayan en silencio y lleven y tengan las candelas encendidas, y hasta que se acabe el oficio: so pena de tener las velas perdidas aplicadas para la Iglesia donde se enterrase el difunto (c. 7).

El Sínodo de 1584 legislará sobre algunas cuestiones relativas a la vida cristiana de los fieles. El segundo capítulo manda a los beneficiados y curas que celebren tanto en Iglesias de españoles como de indios las Misas de los Domingos y fiestas de guardar ofreciendo la intención por los feligreses que los sustentan sin recibir por ello estipendio alguno. El capítulo cuarto mandaba tañer las campanas de las Iglesias al mediodía como señal del ejercicio de la oración (rezo del "Ángelus"). El capítulo 8 refiere que este sínodo dispone celebrar las memorias de San Sebastián, San Marcelo, la conversión de San Pablo, San Bernardo y San Blas.

El Sínodo de 1585 especifica distintas situaciones relacionadas con los derechos sociolaborales del indio: "Que nadie perturbe a los indios estando en la doctrina (...) so color de llevar los dichos indios a sus granjerías" (c. 47). "Que ninguna persona compela a los indios a trabajar en las fiestas que ellos quisieren guardar, no estando obligados a ello" (c. 52) "Que los indios de los obrajes vengan a la doctrina a las iglesias los días de obligación entre semana (...). Y donde los dichos obrajes estuvieren distantes en manera que no puedan acudir a la Doctrina los dichos días de obligación se les provea de sacerdote (...) para que los indios de los dichos obrajes puedan ir a trabajar a ellos, mandamos a los curas de indios digan la Doctrina muy de mañana para que los indios puedan ir a sus labores" (c. 54).

El Sínodo de 1592 nos ofrece diversos cánones relativos a la liturgia y sacramentos. Los curas puedan decir dos Misas los domingos y fiestas de guardar, pero en dos lugares distintos y lejanos, no en el mismo pueblo y si no hay otro sacerdote. (Cap. 3º). Que celebren las fiestas del Santísimo Sacramento el día de Corpus Christi con mucha devoción, y hagan y exhorten que todos los fieles cristianos se ejerciten en ayunos y oraciones y otras cosas santas y buenas (Cap. 10º). Se renueva la constitución Capítulo 50º del Sínodo de Yungay (1585), sobre las fiestas de guardar. A pedido de los Cofrades de la Cofradía de San José, se manda guardar la fiesta de San José en la ciudad de Lima sin obligación de guardar la dicha fiesta en el campo (Cap. 29º).

El sínodo de Piscobamba, 1594, sale al paso de que "las reparticiones de indios que se hubieren de hacer para españoles se hagan en días desocupados" y no en los domingos y fiestas de precepto (c. 4). Sin embargo, hay una visión

clara de procurar a diario un buen tiempo para la formación doctrinal y catequética (c. 6).

Hay un cuidado evidente por acercar la Eucaristía y fomentar la devoción eucarística en el pueblo: Que se ponga y tenga el Santísimo Sacramento de la eucaristía en las iglesias de los indios por considerarlo "grande amparo y admirable defensa de pueblo cristiano y gran comodidad para socorrer del viático a los enfermos y negocio de desear y procurar que las parroquias de los indios gocen de tan gran bien" (c. 24). Como medio de dignificar la liturgia resulta altamente elocuente el capítulo 42 dedicado a motivar que "los sacerdotes y ordenantes que no supieren cantar acudan a aprender el canto":

Los pastores de nuestra tierra tuvieron muy en cuenta este momento decisivo del ser humano, plasmándolo en exhortaciones "para ayudar a bien morir". El Primer Concilio Limense, por ejemplo, determinará: "A los que están por morir procuren los curas hallarse presentes , y ayudar a las almas que están a su cargo en aquel tiempo tan peligroso; y si no pudieren asistir por sí mismos, a lo menos envíen en su lugar a alguna persona cual convenga para que anime y esfuerce el doliente, y particularmente a los indios que se les dé este socorro y ayude con la exhortación "que para el efecto ha compuesto este Sínodo" (I, 334).

Otro documento capital para conocer las costumbres de acuerdo a sus reglamentos es la *Regla Consueta de la Catedral de Lima* elaborada por la iniciativa del Arzobispo Santo en 1591. En su número 15, titulado. "Del oficio de Nuestra Señora" prescribe:

> "*El Oficio de Nuestra Señora se ha de decir los días que acostumbra esta Santa Iglesia y se ha de cantar todo en tono bajo, excepto el himno de ve Maris Stella que se ha decir en tono alto. Han de estar todos los del coro en pie, así a los salmos como a los himnos y todo lo demás, salvo el Ave Maris Stella y al verso 'Quia respexit' que han de estar todos de rodillas, como se acostumbra en esta Santa Iglesia. Maitines y Laudes de Nuestra Señora se han de decir ante de los del Oficio mayor y lo mismo las vísperas antes de las mayores y las demás horas mayores se irán alternando, de manera que en acabando las horas del Oficio mayor, se dirá la de Nuestra Señora*"[13].

[13] *Reglas consuetas o instituciones consuetudinales de la Iglesia metropolitana de san Juan Evangelista de Lima publicadas por el venerable siervo de Dios DON TORIBIO ALFONSO MOGROVEJO, ARZOBISPO DE LA MISMA IGLESIA*, Imprenta de José D. Huerta, Lima 1862.

VII. SUCESOS EXTRAORDINARIOS CONSIDERADOS COMO MILAGROS

La notable vivencia del catolicismo por parte de gran parte de los fieles, particularmente de los religiosos, hizo que se diesen acontecimientos religiosos extraordinarios para muchos de ellos auténticos milagros. Las crónicas civiles y eclesiásticas, las actas de los procesos de beatificación, las historias de las congregaciones así lo refieren.

Los *Anales de la Catedral de Lima* (10 de noviembre de 1574) refieren que el Rector de la Compañía se presentó relatando un milagro hecho por el P. Ignacio de Loyola con Álvaro de Molina, religioso dominico, que, habiendo estado tullido seis años, anda por la casa: visto lo cual comisionó el Cabildo a los canónigos magistral y doctoral para que yendo al convento de Santo Domingo, donde se dice está dicho religioso, se informen del caso en forma y den cuenta al Venerable Deán y Cabildo. Ese mismo año, el 10 de Diciembre habiendo tenido voces en el día de la Concepción, en su monasterio, el racionero Pedro González de Mendoza con el bachiller Castillo, hijo del doctor Castillo, médico, propuso el Deán que se averiguase la verdad del caso, y fecho se prendiese al racionero en su casa y al bachiller en la cárcel eclesiástica. Así se resolvió para que en adelante ningún prebendado salga de la Catedral a otra Iglesia u otros lugares públicos a fiestas, si no es capitularmente o con licencia, o a decir misa o predicar, bajo de multa, evitando de este modo tales descomedimientos con los prebendados.

En los procesos de canonización encontramos abundante documentación. Por ejemplo, el taumaturgo Francisco Solano, en Trujillo, protagonizó un concierto para violín que tuvo como curioso auditorio a decenas de pájaros. Fue en Trujillo cuando el santo añadió a sus formidables aptitudes expresivas un elemental rabel, que llevaba consigo bajo el manto. Con él hacía grandes cortesías musicales ante el Santísimo, y ante cada uno de los altares de la iglesia. Estos conciertos devotos se prolongaban especialmente por las noches, cuando ya todos se habían retirado, en el coro -ya conocemos, desde que en el convento sevillano de Loreto se arregló aquel rincón, su querencia hacia el coro de la iglesia-. Los testimonios son numerosos, y siempre admirativos, pues aquellas efusiones musicales, llenas de ternura y entusiasmo, mostraban bien a las claras que estaba enamorado del Señor.

VIII. LA DEVOCIÓN AL SEÑOR, EN LA CRUZ Y EN LA EUCARISTÍA

Desde el Primer Concilio Limense (1552) se dispone que en los pueblos de indígenas se haga una iglesia o al menos una ermita con una imagen o una

cruz (Const. 2); de igual modo, se advierte que los ídolos y adoratorios sean destruidos, y si fuese lugar apropiado, se edifique una iglesia o al menos una cruz. Con este criterio y para cristianizar lo pagano, allí donde había huacas y apachetas, se colocaron cruces. De tal manera caló en el corazón del indígena la devoción a la santa cruz, que en los cerros, los caminos y las casas de nuestras poblaciones campesinas está presente la cruz. Devoción que aún en nuestros días conserva plena vigencia y tiene el sustento de su profunda raigambre popular.

En un recorrido rápido de norte a sur del Perú, para fines del siglo XVI, contamos con diversos cristos y cruces como el *Cristo Crucificado* de la nave central de la iglesia franciscana de San Antonio, conocida como de San Francisco, en la ciudad de Cajamarca, "uno de los primeros templos católicos erigidos por los españoles en el Perú", el *Cristo de la Conquista,* en la iglesia de Santa Ana, una de las más antiguas y parroquia de indios de la ciudad de Chachapoyas, capital del Departamento de Amazonas, y que llegó poco después de fundada la ciudad. En Huaraz, contamos con el *Cristo de la Soledad*, venerado en el barrio de La Soledad, provincia de Huaraz, cerca del cerro Pumacayán, patrono de la ciudad de *Huaraz* (Ancash) y que fue enviada por Carlos V junto con las imágenes del Señor de Cochas, Chanacallán y Santa. En la diócesis de Huacho, colindando con Carabayllo, nos encontramos el *Cristo de Huamantanga*, así llamado por el pueblo donde se encuentra su santuario, en la provincia de Canta. Ya en Lima, para la época tenemos el *Santo Cristo del Auxilio* (talla en madera policromada, 1.90 m., de Juan Martínez Montañés) y el *Cristo de la Conquista* en la iglesia de La Merced. Otro muy popular es el *Cristo de Burgos* en la iglesia de San Agustín, de Lima (talla en madera policromada, de autor anónimo, aunque según el cronista Calancha pudo ser del escultor Jerónimo Escorcero; su aspecto arcaizante se debe a que se trata de una copia de la imagen medieval del Cristo de Burgos, venerado en la catedral de esa ciudad. El *Cristo de los Favores*, en la cripta del nuevo santuario de Santa Rosa de Lima: se trata de un Cristo Crucificado "hecho en maguey y tela encolada y policromada", de 1.25 m., de autor indígena anónimo del siglo XVI. El *Cristo Crucificado*, de Juan Bautista Vázquez (1582), en el remate del retablo de la Virgen del Rosario, de la iglesia de Santo Domingo en Lima. El *Cristo Crucificado* del altar mayor de la *iglesia de la Veracruz*, al lado de la iglesia de Santo Domingo. Allí mismo, la reliquia del *"lignum crucis"*, constituida por un trozo de la Cruz de Cristo. El restaurado *Cristo de la Agonía*, en la iglesia parroquial de Santiago de Surco, en madera policromada, con las extremidades articuladas, donación del rey Carlos V de España, según la tradición. El *Cristo Crucificado* del coro del convento de San Francisco el Grande, de Lima

Ya en el Cuzco, contamos con el famoso *Señor de los Temblores* (siglo XVI), en la Catedral, que representa a Cristo Crucificado, obra de maguey en los hombros y en la nuca, mientras que la cabeza, brazos y pies están tallados en madera liviana, encontrándose toda la imagen recubierta con tela encolada, quedando el tórax hueco. La cruz es de madera de la zona del Cusco, decorada con plata cincelada y dorada; parece que se trata de la talla del Cristo de la Buena Muerte, venerado en el Cusco ya desde 1535, que pasó a denominarse Cristo de los Temblores después del terremoto de 1650; es una imagen de raigambre popular, muy patética y dotada de cabellera natural, que obedece a un prototipo de finales del siglo XV que siguió produciéndose durante la siguiente centuria. En Arequipa, tenemos el *Cristo Crucificado* de la iglesia de Santa Ana de Maca, en el Valle del Colca: obra en maguey y pasta, de 1.04 m.

La devoción al **Santísimo Sacramento.** En Lima se creó el año mismo de la fundación de la ciudad por Francisco Pizarro[14]. Parece ser que fueron los dominicos quienes la instituyeron en una capillita cercana a la futura Catedral y consiguieron bula de confirmación de Roma un 25 de mayo de 1540 con las mismas gracias jubilares que la archicofradía de la Minerva de Roma. Hubo un litigio con la catedral para ver dónde debería estar y después de muchos encuentros y desencuentros se decidió que estuviese en el convento, con la condición de que con sus rentas acuda al culto del Señor en ambas iglesias.

Hay constancia del culto eucarístico en las *Actas de los cabildos municipales* que recogen el día a día o en momentos críticos como profanaciones o festejos. Figura en las Actas del Cabildo de 27 de mayo de 1552 la determinación de la Municipalidad de tributar culto solemne de adoración a "Jesús presente en el Santísimo Sacramento" y que "todos los de oficios mecánicos salgan todos juntos debajo de un pendón en la procesión del Corpus". El Archivo Municipal es un garante de excepción para asegurarnos que el pueblo arequipeño, con sus autoridades al frente han rendido culto público al Santísimo Sacramento. Lo mismo sucede en las de Lima, entre otras, donde se habla de preparar el Corpus en 1551, de participar en la subvención económica en 1557; en el gasto de las representaciones teatrales en loor del SS; la participación de los indios.

La fiesta del Corpus. En el Cercado se celebra en la Catedral y la procesión recorre el cuadrilátero de la Plaza de Armas, en cada una de cuyas esquinas se levanta un artístico altar portátil. El arzobispo lleva el Santísimo en la pequeña custodia, decorada con un ascua de oro con innumerables incrustaciones de diamantes. Asisten las autoridades y las instituciones más representativas, así

[14] Archivo Arzobispal de Lima, Cofradías, XLII: 26, ff. 9-13v.

como el pueblo fiel. De las ventanas y balcones cuelgan ricos tapices, adornados con altares de flores, al tiempo que repican las campanas y las notas de las bandas. En domingos sucesivos, salía la misma procesión de cada uno de los diversos templos de la ciudad. En el Cuzco revistió gran solemnidad desde los primeros momentos de la evangelización, siendo acompañada la procesión por todos los santos venerados en sus iglesias.

IX. DEVOCIÓN MARIANA, ADVOCACIONES Y SANTUARIOS

Víctor Andrés de Belaúnde, en el capítulo de su obra *Peruanidad*, dedicado al culto mariano, concluye que en Perú la "profunda transformación religiosa adquiere una mayor palpitación de vida y un sentido de amorosa intimidad con el culto de la Virgen [...], la expresión religiosa por excelencia [...] Este es el hecho capital y definitivo de la historia espiritual de América"[15].

Ninguno de los cronistas aventajará en su devoción mariana al Inca Garcilaso. Baste con citar la significativa narración de lo que él consideraba "un milagro de Nuestra Señora a favor de los cristianos y una batalla singular de los indios" sucedido un mes de mayo de 1536, cuando el lnca Manco Cápac se sublevó con 200.000 indios en Suntur Huasi. Como consecuencia

> *"de aquí nació que después de apaciguado aquel levantamiento de los indios los naturales del Cusco y las demás naciones que se hallaron en aquel cerco, viendo que la Virgen María los venció y rindió con su hermosísima vista y con el regalo del rocío que les echaba en los ojos le hayan cobrado tanto amor y afición (demás de enseñárselo la fe católica que después acá han recibido". Y termina dándonos a conocer bellísimos nombres referidos a la Virgen en su lengua: "Dicen Maman chic que es Señora y Madre Nuestra; Coya, Reina; Ñusta, Princesa de Sangre Real; Zapay, Única; Yurac Amancay, Azucena; Chasca, Lucero del Alba; Cotoccoyllor, Estrella resplandeciente; Huarcapaña. Sin Mancilla; Huc hanac, Sin pecado; Mana Chancasca... no tocada; Tazque, Virgen Pura; Diospa Maman, Madre de Dios. También dicen Pachacamacpa Mamam, que es Madre del Hacedor y sustentadora del Universo. Dicen Huac Hucayac que es amadora y bienhechora del pobre, por decir madre de misericordia, abogada nuestra, que no teniendo estos vocablos en su lengua con las significaciones al propio se valen de los asonantes y semejantes. Demás de la afición a la Virgen pasaran con la devoción*

[15] Banco Central de Reserva del Perú-Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, Lima 1983, 5ª ed., pp. 234-240.

y amor a la bienaventurada Señora Santa Ana, y la llaman Manmanchicpa Manac, madre de nuestra madre. Coyanchicpa Maman, madre de nuestra reina, y por el semejante los demás nombres que arriba hemos dicho. Dicen también Diospa Payan, que es abuela de Dios"[16].

La toponimia es sólo una firme expresión del sentir mariano del Perú. Así, en el Valle del Colca hay un pueblo que lleva el nombre de la Inmaculada Concepción, el de Yanque, con un templo dedicado a María y que data del S.XVI. Otro, Lari, lleva el nombre de La Purísima Concepción. De igual modo, múltiples santuarios marianos del Perú están dedicados a esta advocación: el de Huanchaco y el de la Virgen de la Puerta de Otuxco, los dos en Trujillo; Nuestra Señora de Huambalpa y Nuestra Señora de los Socos, en Ayaucho; la Purísima de Quiquijana, en Cuzco.

La devoción a María está presente en las costumbres del Perú virreinal, particularmente de alguna de sus localidades como la recia Arequipa: rezo del Ángelus, el Rosario en familia, el hecho de haberse fundado la Ciudad Blanca el 15 de agosto, fiesta de la Asunción; en casi todas las iglesias se tributa culto a alguna advocación mariana: la Asunción en la Catedral, con una cofradía que data de 1563; en la Merced, La Portera y Nuestra Señora del Consuelo; en la Recoleta, La Napolitana, hermosa efigie de La Dolorosa; en Santa Marta, la Virgen de la Cueva Santa; en la Compañía, La Candelaria o La Chiquita, donada a los jesuitas en 1598 por D. Juan Ramírez Segarra Casos; en San Francisco, la Inmaculada; en Santo Domingo, Nuestra Señora del Rosario; en Miraflores, Nuestra Señora de Alta Gracia...y las modernas parroquias dedicadas a Fátima, Corazón Inmaculado de María, Lourdes...Lo mismo sucede con los santuarios, Chapi, Cayma, Characato, Quilca, Nuestra Señora de las Peñas de Aplao, La Virgen del Buen Paso de Caravelí, La Virgen de Yato en Castilla, Nuestra Señora de Uñón en Viraco, Nuesta Señora de Las Nieves...

Conocemos que a medida que avanza la evangelización, las órdenes religiosas, las cofradías, las personas a título personal o familiar, van privilegiando advocaciones y construyendo santuarios y ermitas, Guadalupe en Pacasmayo, Consuelo en Arequipa, Copacabana y Peña de Francia en Lima.

Conocemos algunos pormenores de la devoción del santuario de uno de ellos -Guadalupe- por la narración de Fray Diego de Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*[17] que nos describe tanto la vida

[16] *Los comentarios reales de los incas*, Librería e Imprenta Gil, Lima 1941, 2ª parte, lib. L cap. XXV, ed. de H. H. Urteaga, con anotaciones y concordancias, 6 ts.

[17] Edición crítica de Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal, Universidad de Navarra. Iberoamericana- Vervuert, y otras, 2010, 504 pp.

cotidiana de los religiosos y fieles como las fiestas populares de la advocación que propaga, **Nuestra Señora de Guadalupe**:

> *"La imagen* [de Ntra. Sra. de Guadalupe] *trajeron de España. Es pequeña y no tan morena como la de nuestra casa de Extremadura, y hace muchos milagros y tienen con ella mucha devoción; y cuando la enseñan a los pasajeros, es con mucha devoción, porque para quitarle los velos salen de la sacristía los frailes con ciriales encendidos y vestidos de dalmáticas y el preste con capa; y mientras quitan los velos, tañen los indios las chirimías y repican las campanas, y el preste inciensa la imagen con mucha devoción... para la cual hora está la gente que quiere ver la imagen junta; les dan mucha limosna, y los frailes, a imitación de Extremadura, hospedan a los pasajeros y les dan de comer... Y así todos dejan limosna a la casa, con que se sustenta, y con las rentas que tienen, que son buenas dehesas y tierras de pan, a donde todo el año, en este valle de Guadalupe se coge trigo..."*.

Este religioso propagará la devoción a la Virgen de Guadalupe gracias a diversas imágenes que él mismo hará en lienzos, a sus fervorosas prédicas y a su hábil apostolado que procura dejar en cada lugar a alguna persona responsable que vele por su culto. Otras veces será la iniciativa personal o familiar como sucedió en Huánuco con la ermita de Nuestra Señora de Guadalupe que fue fundada por Doña Jerónima de Garay y Muchuy, viuda de Don Diego de Acuña y el Presbítero Don Diego de Garay y Muchuy, hermanos de sangre, como muestra de su filial devoción mariana.

X. CONCLUSIÓN

A pesar de encontrarnos en la primera etapa del proceso evangelizador en el Perú, constatamos numerosas manifestaciones de religiosidad popular. El Virrey Toledo, eenriquecido por las decisivas y programáticas conclusiones de la Junta Magna de 1568 y las Instrucciones recibidas de Felipe II, luchará decididamente en aplicarlas y reorganizar el virreinato por completo, en lo administrativo, económico y social. Para ello, visita personalmente toda su demarcación, desde Jauja hasta Cuzco, en el periodo comprendido entre 1570 y 1575 concentra la población en "reducciones" de indios, tasa el tributo, recoge las "Informaciones" para demostrar el legítimo derecho de España sobre el territorio inca, soluciona el brote rebelde del inca de Vilcabamba, beneficia a los indios mitayos, potencia la Universidad de San Marcos de Lima. Regula todos los aspectos de la vida social en justas "Ordenanzas" atentas a solucionar los problemas del Perú: conformación de mitas mineras y obrajeras, comercialización

de la coca, limpieza y conservación de los canales, construcción de iglesias y conventos, normativa sobre la urbanización de las ciudades.

Con respecto a la evangelización, y a una con las autoridades religiosas, se centra en la necesidad de que los caciques y principales diesen buen ejemplo mediante la práctica de virtudes cívicas y cristianas; les recuerda su responsabilidad de creer en un solo Dios todopoderoso, abandonando los ritos idolátricos; amonestaba que la doctrina se enseñase a los indios en su propia lengua, determinando tres días a la semana, antes de ir al trabajo; que no sólo se doctrinase a los indios en los repartimientos, sino que se enseñase a leer y a escribir a los pequeños en escuelas adecuadas y que en ellas los niños aprendiesen castellano.

Culmino mi estudio con un relato del mismo gran antropólogo, teólogo y misionero P. José de Acosta, S.J. en su simpática y entretenida narración sobre el Hermano Bartolomé Lorenzo. Corresponde al 8 de mayo de 1586, en el capítulo 23 titulado *"Camino de Lima, donde entra en la Compañía de Jesús":*

> *"En Piura le ofreció un clérigo un caballo ensillado y enfrenado, y por no sé qué escrúpulo tampoco lo quiso recibir sino proseguir su camino hasta Nuestra Señora de Guadalupe, que son otras cuarenta leguas, donde estuvo algunos días, cumpliendo un voto que había hecho a Nuestra Señora, sirviendo a los Padres Agustinos que tienen aquel santuario. Y convidándole que fuese fraile, jamás pudo inclinarse a ello sin saber porqué…En este tiempo, sin haberlo oído, ni tratado con nadie de esto, comenzó a usar algunos géneros de penitencias, vigilias y larga oración, y siempre le parecía que aquel modo de vivir que tenía de presente no era el que le convenía para servir a Nuestro Señor con el agradecimiento que debía a las grandes misericordias que de su poderosa mano había recibido, y los grandes trabajos y peligros de que le había librado. Andando vacilando Lorenzo en estos pensamientos, oyó decir que en la Barranca se ganaba un jubileo, y que unos Padres de la Compañía de Jesús le habían traído y confesaban allí a cuantos acudían a ellos. Con esta nueva, dejándolo todo, se fue allá y topó al P. Cristóbal Sánchez, que esté en el cielo, y quedóse allí algunas días. Él no sabía qué religión era la Compañía de Jesús, ni tenía noticia de ella; pero miró mucho a aquellos Padres, y pareciéronle bien; y especialmente notó su mucha caridad en no negarse a nadie, por bajas que fuesen las personas, y que con todos trataban de su salvación. Y también le agradó mucho que a sus solas en la posada guardaban grande recogimiento, y el ver que traían hábito común de clérigos le tiró la inclinación, porque siempre se le había hecho de mal ponerse capilla".*

Vemos claramente varios componentes de la religiosidad popular: el voto del peregrino, la vida espiritual de los religiosos agustinos como algo cotidiano, los géneros de penitencia y oración, el jubileo, la caridad en el trato, el recogimiento de los consagrados, el hábito religioso, el santuario mariano como cálido hogar maternal al que todos acuden.

XI. BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, A., "La Iglesia en el Perú colonial temprano. Fray Jerónimo de Loaysa, primer obispo de Lima", en *Revista Andina* (Cusco), año 14, n.1 (1996) 53-72.

- ACOSTA, J. de, *De Procuranda Indorum Salute* (Pacificación y Colonización), CSIC, Madrid, 1984.

- ACOSTA, J. de, *De Procuranda Indorum Salute* (Educación y Evangelización), Madrid 1984.

- ACOSTA, J. de, *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan las cosas notables del cielo y elementos, metales, plantas y animales dellas, y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno y guerra de los indios* México; *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de Indios*, CSIC, Madrid 1985. Ed. facsímil de la *doctrina, confesionario y sermonario en castellano, quechua y aymará*.

- ACOSTA, R. Mª., *Fiestas urbanas coloniales; Lima, Cuzco y Potosí,* Otorongo Producciones, Lima 1997.

- ALDEA, Q., *El indio peruano y la defensa de sus derechos*, PUCP-CSIC, Lima 1993.

- AMICH, J., OFM., *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*, Ed. Milla, Lima 1975.

- APARICIO SEVERO, O de M, *Influjo de Trento en los concilios limenses*. Madrid 1972.

- APARICIO SEVERO, O de M, "La evangelización del Perú en los siglos XVI y XVII", en *Actas del Primer Congreso Peruano de Historia Eclesiástica*. Arequipa 1990, pp. 51-63.

- APARICIO SEVERO, O de M, "Las Órdenes Religiosas en la evangelización del Perú (Siglo XVI)", en *Simposio sobre la evangelización de Huamanga en los siglos XVI, XVII y XVIII*, Ayacucho 1992, pp. 97-108.

- APARICIO SEVERO, O de M, *La Orden de La Merced en el Perú (Estudios históricos)*, Cuzco 2001, 2 ts.

- ARMAS MEDINA, F. de, *Cristianización del Perú: (1532-1600)*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla 1953.

- ARMAS ASIN, F., *La construcción de la Iglesia en los Andes*, PUCP, Lima 1999.

- ARMAS ASIN, F., "Wiracocha, pastoral católica y mitología del Titicaca", en *Anuario de Historia de la Iglesia* (Pamplona)**,** XI (2002) 191-213.

- BARTRA, E., *Tercer Concilio Limense 1582-1583*, Facultad de Teología Pontificia y Civil, Lima 1982.

- BARTRA, E., "Los autores del Catecismo del Tercer Concilio Limense", en *Mercurio Peruano* (Lima), nº 470 (1967) 359 – 372.

- BELAUNDE, V. A., "Peruanidad 1942", y "La síntesis viviente-Palabras de fe", en *Obras Completas*, 1993, t. VI.

- BENITO RODRÍGUEZ, J.A., *Candarave: Memoria y pasión de una provincia andina*, GRACU, Arequipa 1996.

- BENITO RODRÍGUEZ, J.A., "Religiosidad popular y devoción en Cayma", en *50 aniversario. Candelaria de Cayma*. Edición conmemorativa 1947-1997, UNSA, Arequipa 1997, pp. 44-49.

- BENITO RODRÍGUEZ, J.A., "La promoción humana y social del indio en los concilios y sínodos de Santo Toribio", en *Actas del IV Congreso Nacional de Americanistas "Castilla en América"*, Caja España, Valladolid 1991, t. III, pp. 279-294.

- BENITO RODRÍGUEZ J.A., "Santo Toribio Alfonso Mogrovejo en la memoria popular", en *Revista del Arzobispado de Lima*, Abril 1996.

- BENITO RODRÍGUEZ J.A., "La entrada de Santo Toribio en Lima, 1581", en *Revista Peruana de Historia Eclesiástica* (Cuzco), nº 8 (2004) 9-34.

- BENITO RODRÍGUEZ J.A., *Santo Toribio Mogrovejo. Pasión por Perú*, CEP, Lima 2006.

- BENITO RODRÍGUEZ J.A., "Las visitas pastorales de Santo Toribio según su libro", en *Revista Peruana de Historia Eclesiástica* (Cuzco), nº 6 (1998) 13-50.

- BENITO RODRÍGUEZ J.A., "La Biblia en Perú. Apuntes para el estudio de su difusión", en *STUDIUM VERITATIS* (Universidad Católica "Sedes Sapientiae", Lima), Año 6, nº 10-11 (2008) 239-298.

- BENITO RODRÍGUEZ J.A., "La Bula de Cruzada en Perú", en PUENTE, J. de la, y J. A. Guevara, J.A. (Eds.), *XIV Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano. Derecho, instituciones y procesos históricos,* Lima 2008, t. II, pp. 17-35.

- BENITO RODRÍGUEZ J.A., *Peruanos ejemplares (Valores de los discípulos y misioneros: santos, beatos y siervos de Dios en el Perú)*, Paulinas, Lima 2009, 235 pp.

- BENITO RODRÍGUEZ J.A., "La evangelización y sus repercusiones en la reflexión teológica ibérica y americana", en ARMAS ASÍN, F. (ed.), *La invención del catolicismo en América. Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima 2009, pp. 197-210.

- BENNASSAR, B. y otros, *Inquisición española: poder político y control social,* Editorial Crítica, Barcelona 1981.

- BERTRAM, T. L., *Libros de Cabildos de Lima (1534-1539)*, Lima 1935, t. I.

- BUSSE CÁRDENAS, L., y LÓPEZ SÁNCHEZ, F., *Apuntes Históricos. Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima*, Cabildo Metropolitano, Lima 2000.

- CALANCHA, A. de la, OSA, "Crónica Moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú", en *Crónicas del Perú*, Lima 1974, t. I, ed. de I Prado Pastor.

- CALANCHA, A. de la, y TORRES, Bernardo, OSA, *Crónicas Agustinianas del Perú*, C.S.I.C., Madrid 1972, t. I., ed. de M. Merino.

- CAMPOS, F. J., y GUZMÁN, E., *Fr. Diego de Ocaña y la Virgen de Guadalupe en el virreinato del Perú. El lienzo de la Santa Iglesia Catedral de Lima*, Arzobispado de Lima, Lima 2014.

- CAMPOS, F. J. (ed.), *Catálogo de Cofradías del Archivo del Arzobispado de Lima,* Instituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, Madrid 2014.

- CAMPOS, F. J., *Cofradías de San José en el Mundo Hispánico***,** Instituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, Madrid 2014.

- CASTILLO ARROYO, J., *Catecismos peruanos del siglo XVI*, CIDOC, Cuernavaca 1968.

- CERRÓN-PALOMINO, R., "Las primeras traducciones al quechua y al aimara: Un caso de elaboración y desarrollo estilísticos", en *BIRA* (Lima), 24 (1997) 81-102.

- CÓRDOBA SALINAS, Fr. Diego de, *Teatro de la Santa Iglesia Metropolitana de los Reyes*, Lima 1650.

- DAMMERT BELLIDO, J., "Influjo de la religiosidad popular española en América", en *Revista Teológica Limense* (Lima), Mayo-Agosto 1973.

- DURAN, J. D., *El Catecismo del III Concilio provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-85)*. Estudio preliminar. Textos. Notas, Buenos Aires 1982.

- DUVIOLS, P., *La destrucción de las religiones andinas (Durante la conquista y la colonia)*, México 1977.

- EGAÑA, A. de, *Monumenta peruana*, Roma 1958-1981, ts. II, IV, VI y VII.

- EGAÑA, A., y FERNÁNDEZ, E., *Monumenta peruana*, Roma 1986, t. VIII.

- EGUIGUREN, L.A., "La Universidad en el S. XVI", en *Historia de la Universidad de San Marcos*, Publicaciones del IV Centenario, Lima 1951, t. I.

- FERNÁNDEZ, A.; GUERRA, M. y otras, *La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú. Lima 1550-1650*, PUCP-UNIFE, Lima 1997.

- FERNÁNDEZ GARCÍA, E. (+), *Perú Cristiano*, PUCP, Lima 2000.

- FLORES ARÁOZ, J. y otros, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, Banco de Crédito del Perú, Lima 1995.

- FLÓREZ, C., "El poder de la palabra", en *Scientia et Praxis* (Universidad de Lima), 22-23 (1999).

- GARCÍA Y GARCÍA, A., "El P. Acosta y el Concilio III de Lima de 1582-1583". *Corpus Hispanorum de Pace*, CSIC, Madrid 1990, vol. XXIV.

- GONZÁLEZ, C.I., "Culto y devociones populares a María en el Perú", en *Revista Teológica Limense* (Lima), Vol. XXX, nº 3 (1996) 265-293.

- GUAMAN POMA DE AYALA, F., *Nueva crónica y buen gobierno*. Ed. Casa de la Cultura del Perú, Lima 1969. Selección, versión paleográfica y prólogo de Franklin Pease, G.Y.

- *HISTORIA General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica de 1600,* CSIC, Madrid 1944.

- HERAS, J., *Aporte de los franciscanos a la evangelización del Perú*, Provincia Misionera de San Francisco Solano, Lima 1992.

- IRABURU, J. Mª, *Hechos de los apóstoles de América,* Pamplona 1992. Cuadernos Gratis Date 5 (Perú).

- LASÈGUE-MOLERES, J. B., "Sínodos diocesanos del Cusco, 1591 y 1601", en *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina* (Cuzco), nº 2 (1987) 31-72.

- LEE, B. T., *Libros de Cabildos de Lima*, Torres Aguirre, Lima 1935.

- LEONARDINI, N., y BORDA, P., *Diccionario iconográfico religioso peruano*, Rubican, Lima 1996.

- LEVILLIER, R., *Organización de la Iglesia y Órdenes Religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI*, Biblioteca del Congreso Argentino, Madrid 1919.

- LEVILLIER, R., *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles del S.XVI*. Documentos del Archivo de Indias. Biblioteca del Congreso de Argentina. Madrid 1921, t. XIV.

- LISI, F.L., *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Universidad Salamanca, Salamanca 1990.

- LISSON CHAVES, E., *La Iglesia de España en el Perú*. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, EHES, Sevilla 1943-1947.

- LOCKART, J., *El mundo hispanoperuano (1532-1560)*, FCE, México 1982.

- LOPETEGUI, L., *El P. José de Acosta y las Misiones*, CSIC, Madrid 1942.

- LÓPEZ DE CARAVANTES, F., *Noticia general del Perú*, Madrid 1985-1986, 2 ts. Biblioteca de Autores Españoles, núms. 292 y 293.

- LORENTE, S., *Relación de los virreyes y audiencias que han gobernado el Perú*, Lima 1867.

- MALAGA MEDINA, A., *La evangelización del Perú. Siglo XVI*, Lima 1992.

- MAQUEDA, C., *El auto de fe como manifestación del poder inquisitorial*, en ESCUDERO, J. A., (ed.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Instituto de Historia de la Inquisición y Universidad Complutense, Madrid 1992.

- MARZAL, M. M., *La transformación religiosa peruana*, PUCP, Lima 1991.

- MARZAL, M. M., "Un siglo de investigación de la religión en Perú", en *Antropológica* (Lima), 14 (1998).

- MARZAL, M. M., *Tierra encantada: Tratado de antropología religiosa en América Latina,* Trotta, Madrid 2002.

- MATEOS, F., "Misioneros jesuitas españoles en el Perú en el S.XVI", en *Missionalia Hispanica* (Madrid), I (1944).

- MEDINA, J. T., *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820*), Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, Santiago de Chile 1956, 2 vols.

- MEIKLEJOHN, N., *La Iglesia y los Lupaqas durante la Colonia*, CER "B. de las Casas", Cuzco 1994.

- *MONUMENTA Catechetica hispanoamericana (S.XVI-XVIII)*, Facultad de Teología de la UCA, Buenos Aires 1990, ts. I y II.

- NIETO VELEZ, A., "La Iglesia Católica en el Perú", en *Historia del Perú*, Juan Mejía Baca, Lima 1984, 5ª ed., t. XI, pp.457-48, reelaborado y actualizado en Editorial Brasa.

- NIETO VELEZ, A., y BENITO, J. A., *Cronología de la Historia de la Iglesia en el Perú*, Universidad Católica Sedes Sapientiae–Academia Peruana de Historia Eclesiástica, Lima 2014.

- OLMEDO JIMÉNEZ, M., *Jerónimo de Loaysa: Pacificador de españoles y protector de indios*, San Esteban, Salamanca 1991.

- PALMA, R., "Anales de la Inquisición de Lima", en *Obras completas*, Editorial Aguilar, Madrid 1967.

- PEASEM, G. y. F., "El estado religioso del antiguo Perú a la llegada de los españoles", en *La evangelización del Perú. Siglos XVI-XVII.* Actas del Primer Congreso peruano de historia eclesiástica, Arequipa 1990, pp. 43-49.

- PÉREZ, A. G., *El Patronato español en el virreinato del Perú durante el S. XVI*, Tournai 1937.

- POLIA MECONI, M., *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos de la Compañía de Jesús. 1581-1752,* PUCP, Lima 1999.

- POLO RUBIO, J. J., "El sacerdote secular en los concilios limenses", en *Revista Teológica Limense* (Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima), vol. XXVI, nº 1 (1992) 95-130.

- PORRAS BARRENECHEA, R., *Fuentes históricas peruanas*, Lima 1963.

- PORRAS BARRENECHEA, R., "El testamento de Diego de León Pinelo", en *Fénix* (Lima), nº 3 (1945) 612-628.

- PROVINCIA misionera San Francisco Solano del Perú, *Congreso de Historia*, Edición centenario, Lima 2008.

- RAMOS SOSA, R., *Arte festivo en Lima Virreinal (XVI-XVII)*, Junta de Andalucía, Sevilla 1992.

- REGALADO, L., *Religión y evangelización en Vilcabamba (1572-1602)*, PUCP, Lima 1992.

- RIVARA DE TUESTA, Mª L., *José de Acosta. Un humanista reformista*, Universo, Lima 1970.

- RODRÍGUEZ VALENCIA, V., *Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de Suramérica*, CSIC, Madrid 1957, 2 ts.

- ROMERO FERRER, R., *Estudio teológico de los catecismos del III Concilio Limense (1584-85)*, Universidad de Navarra, Pamplona 1992.

- SAN CRISTOBAL, A., *La catedral de Lima*. Guía divulgativa. Estudios y documentos, Lima 1996.

- SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO, *Libro de visitas de ____ (1593-1605)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2006, pp. 450 + ILVI. Ed. de J.A. Benito Rodríguez.

- TIBESAR, A., *Comienzos de los Franciscanos en el Perú*, CETA Iquitos, 1991.

- TINEO, P., *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*, Ed. EUNSA, Pamplona 1990.

- TINEO, P., "La evangelización del Perú en las instrucciones entregadas al virrey Toledo (1569-1581)", en SARANYANA, J.I. et al., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*. X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Universidad de Navarra, Pamplona 1990, vol. 1, pp. 273-295.

- TINEO MORÓN, M., *La fe y las costumbres. Catálogo de la sección documental de capítulos [1600-1898] del Archivo Arzobispal de Lima*. CEBC, Cuzco 1992. Estudio preliminar de H. Urbano.

- TORRES, P. A., *El Padre Valverde (Ensayo biográfico crítico)*, Quito 1932.

- TRUJILLO MENA, V., *La legislación eclesiástica en el Virreynato del Perú durante el S. XVI*, 1963

- VARGAS UGARTE, R., *Historia de la Iglesia en el Perú*. Imprenta Sta. María, Lima y Burgos, desde 1953, 4 ts.

- VARGAS UGARTE, R., *Historia del Perú. Virreinato. 1551-1790*, Lima 1970.

- VARGAS UGARTE, R., *Concilios limenses*, Tip. Peruana, S.A., Lima 1951-1954, 3 ts.

- VARGAS UGARTE, R., *Vida del Siervo de Dios Nicolás Ayllón*, Imp. López, Buenos Aires 1961.

- VILLEGAS, J., *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica (1564-1600)*, Montevideo 1975. Cuadernos del ITU-3.

- VVAA, *Evangelización y teología en el Perú, luces y sombras en el siglo XVI*, CBC, Lima 1991.

- VVAA, *La evangelización del Perú: Siglos XVI y XVII.* Actas del Primer Congreso peruano de Historia Eclesiástica, Arequipa 1990.

- VVAA, *Simposio sobre la evangelización de Huamanga en los siglos XVI, XVII y XVIII.* Actas, Arzobispado de Ayacucho, Ayacucho 1992.

Iconografía peruana durante el reinado de Felipe II

Dr. Pedro GJURINOVIC CANEVARO
Patronato Casa Museo Ricardo Palma
(Lima-Perú)

I. Aproximación al tema.

II. Un inventario iconográfico del siglo XVI.

III. Pintores españoles en los orígenes de la pintura virreinal.

IV. Huamán Poma de Ayala.

V. Bibliografía.

El Perú en la época de Felipe II,
San Lorenzo del Escorial 2014, pp. 215-240. ISBN: 978-84-15659-21-1

I. APROXIMACIÓN AL TEMA

Al acercarse al tema de la iconografía religiosa en el arte hispanoamericano, se debe poner el acento sobre todo en la pintura, y especialmente en la de origen peruano y alto peruano. Esto se debe a que los ejemplares que más nos interesan, desde el punto de vista iconográfico, son precisamente los pictóricos, y no tanto los escultóricos.

De inicio, debemos de señalar un hecho concreto: una vez que los españoles logran la conquista de nuestros pueblos, casi inmediatamente comienza la transculturación. El cambio es radical; todo el mundo prehispánico prácticamente desaparece, tanto desde el punto de vista formal, como el de las imágenes, las cuales fueron reemplazadas por las del tipo europeo.

Desde el punto de vista lógico, podría suponerse que esa transculturación se tendría que resolver en forma paulatina, con un pausado traspasamiento de un campo a otro; pero, en la realidad, no ocurrió así, ya que la ruptura se manifestó brusca y tajantemente.

Vale la pena anotar aquí una observación a considerar con mucha frecuencia, no es lo mismo lo que ocurrió en el siglo XVI, que lo que se dio en el siglo XVIII. Las improntas europeas no se van diluyendo a medida que transcurre el tiempo, pues se da el caso que pinturas del siglo XVIII están tomadas muchas veces de grabados europeos del siglo XVI.

Son los días de los Hasburgos, resaltando entre ellos al Rey Felipe II, quien aparte de su exquisitica sensibilidad, fue un gran promotor de las artes. Prueba de ello, fue su obra cumbre la idea de la construcción del Monasterio de San Lorenzo del Escorial, el cual alberga exquisititas obras que marcan el gusto de toda una época. Allí tenemos obras de primera mano. Construido contra el luterismo y la herejía en general. Recordemos que por los años 700 existe una guerra contra las imágenes siendo uno de sus promotores León III Elisáurico, (717-741). Constantino V (718-775), continuó en los principios de lastimar los sentimientos religiosos de su pueblo.

Paulatinamente el arte cristiano se fue abriendo camino en la vida de la Iglesia, pues estaban las imágenes totalmente prohibidas. La controversia teológica

entre los iconófilos (o iconódulos) y los iconoclastas (o iconómacos) eran en torno al icono de Cristo. Las imágenes eran consideradas idolátricas:

> *No tendrás otros dioses delante de mí.*
> *No harás escultura ni imagen*
> *alguna de lo que hay arriba en el cielo, ni lo que hay debajo de la tierra,*
> *ni lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarásn ante ellas, ni le darás culto, porque Yo soy Yahvé, tu Dios, un Dios celoso* (Ex. 20, 3-5)

El Concilio Niceno del año 787, puso fin a la iconoclasia en Bizancio y refutó los argumentos manifestados en el Concilio de 754. Se buscó en ellos resolver la unidad entre las tradiciones católicas, oriental y que reivindicaba el uso de las imágenes sagradas y su carácter pedagógico.

> *Definimos con toda certeza y diligencia que deben proponerse a la veneración de los fieles…las venerables y santas imágenes….porque cuanto más frecuentemente son representados (Cristo, la Virgen, los santos…..) con imágenes, tanto más vivamente los que las contemplan se sienten movidos al recuerdo, al efecto, al ósculo y a tributarles una adoración de honor, adoración que no es verdadera latría en sentido teológico…..La honra dada a la imagen, efectivamente, pasa al prototipo, y quien adora la imagen adora en ella a la persona representada. (D.S. 600 – 601).*

El Concilio Ecuménico de Trento (1545-1563), *encaró el papel de la imagen como un medio eficaz para divulgar la doctrina cristiana y los saludables ejemplos de los santos y milagros que Dios ha obrado por ellos.* En la última sesión del 3 de diciembre de 1563, se indicó que el:

> *El santo Concilio prohíbe que se coloquen en las iglesias imágenes de falsos dogmas erróneos y que puedan confundir a los simples de espíritu; quien, además que se evite toda impureza y que no se vea en las imágenes caracteres de hermosura escandalosa. Para asegurar el cumplimiento de tales decisiones, el santo Concilio prohíbe colocar en cualquier lugar e incluso en las iglesias que no estén sujetas a la vista de la gente común, ninguna imagen insólita, a menos que haya puesto el visto bueno del obispo. (D.S. – 1823).*

El Concilio de Trento al consagrar su célebre decreto de 1563, el uso de las imágenes como instrumento de inigualable eficacia a efectos de adoctrinamiento y propaganda, asentó uno de los principios cardinales del barroco: el de que el

arte cesaba de concebirse como un objeto de puro deleite estético dirigido a una minoría de conocedores, para convertirse en un formidable instrumento de propaganda orientado a la captación de las masas, coincidimos aquí con la interpretación de Santiago Sebastián.

Por aquellos días se desarrolló toda una literatura vinculada a la verdad histórica sobre la representación de imágenes. Ambrosio de Morales nos ha legado un manuscrito fechado en 1566, bajo el título *Destrucciones para escribir vidas de santos*[1].

Reclama ahí, que todo lo que se pintara sea cosa cierta y que tenga fundamento. San Carlos Borromeo destierra y prohíbe que en las representaciones iconográficas aparezcan animales, pues carecen de todo tipo de decoro[2].

Otro tratado al cual queremos referirnos, es al libro de pintura antigua del pintor Francisco de Holanda, artista y tratadista flamenco (1517-1584), el cual insiste en la importancia del decoro y también participa en la idea que no se representen animales, ni jardines pues llaman a la tristeza.

Como consecuencia de estas ideas se va a desarrollar toda una iconografía que analizaremos luego y que repercute ampliamente en nuestro medio. Esto se logra gracias a que en un primer momento, junto a la llegada de artistas, especialmente españoles, hay la presencia de obras del viejo continente de la época de Felipe II.

En el caso del Perú, es digno de destacar un óleo sobre tabla, del *Martirio de San Lorenzo,* atribuido a Carlos Sánchez de Medina. Dicha obra a todas luces, está tomada de una estampa sobre una composición de Ticiano; artista preferido de Felipe II, cuyo original se encuentra en el mencionado Monasterio. A la obra que nos referimos, se encuentra una versión en el Museo Pedro de Osma y repite el tema original pero a la inversa. Desarrolla por cierto todos sus detalles, con gran habilidad en el tratamiento del color y las combinaciones lumínicas, así como el trabajo de los volúmenes que surgen del fondo oscuro de la tabla.

Vale la pena señalar acá, que de aquellos días en el museo mencionado, existe una pintura sobre tabla de la Santísima Trinidad, siendo curioso la representación entre nosotros del tipo trinitario del Padre e Hijo entronizados con la paloma volando.

---

[1] Su figura fue sumamente reconocida dentro del círculo de Felipe II. Ver CHECA CREMADES, F., Felipe II, *Mecenas de las Artes,* Nerea, Madrid 1992.

[2] *Instrucciones fabricae et supellectilis ecclesiasticae*.

Es una obra de suma importancia dada su antigüedad, pues muchos estudiosos consideran a esta obra de la primera mitad del siglo XVI y relacionada con el pincel del castellano Fernando Gallego. Por el hieratismo de la obra mantiene aun un carácter medieval.

Se registra por los días de Francisco Pizarro, que el soldado español Diego de Mora, nos dejó una pintura del rostro de Atahualpa. Se presume que en los corredores del cabildo de Lima estaba este cuadro, el cual desapareció en un incendio.

Ya en las postrimerías del siglo XVI, y coincidiendo con la consagración en 1574 del primer templo de los jesuitas en Lima, fue necesario decorarlo como lo afirma el cronista de la orden Padre Anello Oliva: *llegó este hermano a Lima (Bitti) en sazón que se había acabado seis meses antes de la iglesia nueva*[3].

Junto al hermano Bitti llegaron dos artistas italianos: Mateo Pérez De Alesio y Angelino Medoro. Todos venían imbuidos del manierismo en la pintura, corriente que divulgaron y consolidaron.

Sin duda Aloisio Demócrito Loan Bernardo Bitti, fue el que más destacó y ha legado al Perú de obras capitales tales como las existentes en el templo limeño de San Pedro de la Compañía de Jesús. Hay en sus obras un gran verticalismo, que tienden hacia lo alto y, por el alargamiento de sus figuras, se destacan todas ellas gran elegancia en sus posturas y en los angulosos pliegues con que trata las vestiduras. Suelen tener sus imágenes el pelo descubierto y que cae sobre sus hombros.

Son dignas de destacar su monumental obra en la Sacristía del Templo de San Pedro: La Coronación de la Virgen. Es un lienzo de importantes proporciones que muestra a la Virgen trasportada por un grupo de ángeles para recibir la corona que sostiene Jesucristo y Dios Padre con presencia del Espíritu Santo. Es de interés resaltar el grupo de ángeles, en diversas posiciones y sobresalen ángeles con instrumentos musicales, esta última iconografía alcanza repercusión en la mayoría de las pinturas andinas. Llama la atención la presencia de la imagen de Santa Bárbara, no olvidemos que el tema de la Santa, Bitti la repite en varias oportunidades.

Una Virgen de la Candelaria como título, también viste la iglesia de San Pedro de Lima. Nuevamente la composición es vertical y acusa el típico

[3] ANELLO, O., *Historia del Perú y Barones Insignes en Santidad de la Compañía de Jesús.*

movimiento manierista de rotación del cuerpo, mostrando su rostro orientado hacia su hombro izquierdo.

Fueron los jesuitas con esta obra que utilizaron este tipo de iconografía en su labor misionera. Es la Virgen de la Luz y recordemos que las velas provienen de una tradición cristiana, cuando el Niño es presentado al templo, en la llamada también procesión de velas.

El tema del al Virgen fue recurrente en su paleta pictórica, allí tenemos a la Virgen de la O, que recibe culto en el templo limeño ya mencionado. La descripción ya es tema tratado por lo común de su concepción. Muchas obras más se pueden mencionar de Bernardo Bitti al interior del país, son obras que impulsan la vocación mariana, claro que también tiene otros temas tratados vinculados a Cristo.

De interés es mencionar aquí, una Virgen con el Niño ubicada en la iglesia de Compañía de Arequipa, una versión de ésta la encontramos en Lima en el Convento de los Padres Descalzos. Sin duda la imagen de Lima es una reelaboración de la de Arequipa. Suele ser llamada Rosa Mística y está representada con atuendo típicamente acartonado, con el Niño en los brazos y una rosa en la mano. Dicha iconografía en la Edad media aludía a la corona de rosas, significaba corona de rosas y en el caso de la Virgen alude al paraíso por su belleza y fragancia. También es la rosa mística de las Letanías Lauretanas. Es la prefiguración de la devoción a la Virgen del Rosario, como la pintara también fray Pedro Bedón. Dentro de esta icnografía debemos de mencionar a la Virgen de la Antigua, de gusto bizantino y que la encontramos muchas veces repartidas por todo el Perú. Dicha pintura, cuyo original se debe al pintor sevillano, Alejo Fernández, que alcanzó gran repercusión esta imagen, pues es considerada patrona de la Universidad de San Marcos y cuenta con capilla propia en la Catedral de Lima.

Fue muy importante la labor pictórica de otro artista italiano que arribó a estas regiones allende al océano y digamos que alcanzó un lugar muy destacable entre los artistas de aquella época.

Nos referimos a Mateo Pérez de Alesio, hijo de padre español, quien con Pedro Pablo Morón fueron los que pronto abrieron taller en Lima. Alesio, es uno de los pintores que llegó a fines del siglo XVI con gran fama, pues había sido pintor en el Vaticano durante el papado de Gregorio XIII

Se acepta que su llagada a Lima fue en enero de 1590, formando parte del séquito del nuevo virrey del Perú, don García Hurtado de Mendoza.

Cultivó el tema del retrato, a él se le atribuye el retrato de Luis López de Solís, primer Catedrático Asociado (de vísperas de la Universidad Mayor de San Marcos).

En cuanto a su obra de carácter religioso se debe de recordar un San Jerónimo, donde leemos en un documento de 1592, que adquiere la obligación de pintar diversos lienzos para el templo dominico de Lima según acuerdo con Juana de Aliaga, nieta del conquistador Jerónimo de Aliaga y presumiblemente sea un lienzo que existía en el templo limeño de Santo Domingo.

Es importante señalar acá que el santo es representado siguiendo su clásica iconografía, la cual muestra la firma de Pérez de Alesio en forma muy similar a la de un grabado de Alberto Durero (Adna y Eva), donde un papagayo sostiene en un trozo de papel la firma de Alesio. Alesio ya se valió de este recurso al pintar el mural de San Cristóbal en la Catedral de Sevilla y repetir el tema en la Catedral de Lima.

La pintura andina suele recoger esta idea; así tenemos una obra de Diego Quispe Tito, quien pone en un pájaro sujetando con el pico su firma. El lienzo en mención es *La visión de la cruz*. Otro pintor que podemos mencionar es el de Diego Cusi Huamán, quien adopta esta forma de firmar.

Un tema ciertamente polémico, es el de la autoría de los frescos de la capilla funeraria del Capitán Villegas en la iglesia de la Merced de Lima. Es una obra que sin duda guarda filiación manierista con las obras conocidas de Pérez de Alesio.

Otro tema, es el de la autoría de la Virgen de la Leche, originalmente denominada Belén por el lugar donde nació Jesús. Unos señalan que es obra de Pedro Pablo Morón y otros se ratifican en que sea de Pérez de Alesio. De cualquier forma, esta imagen se convierte en una *cabeza de serie* de los múltiples lienzos que nos han llegado a nosotros.

Es digno de destacar las obras que existen en el Convento de los Descalzos en el Rímac (antiguo barrio limeño) donde hay obras que recuerdan los prototipos de su iconografía como es la *Virgen de la Leche*, quien aparece para dar de lactar al Niño Jesús. En la pintura andina se hace típica su forma de tratar esta iconografía.

Hace unos años se encontró en el templo de Nuestra Señora de las Mercedes de la antigua parroquia del sagrario de Huánuco, todo un retablo renacentista donde se aprecia una imagen en busto de San Agustín con la firma de Mateo Pérez de Alesio y que ha sido bien analizada por Luis Enrique Tord Romero[4].

[4] "Obras Desconocidas de Pérez de Alesio y Morón", en *Pintura Virreinal del Perú*. Colección Artes y Tesoros del Perú. Banco de Crédito del Perú, Lima 1989, pp. 321-327.

Queremos referirnos, a Angelino Medoro de estirpe romana y cuyo nombre nos parece seudónimo de los personajes de Orlando Furioso. Llegó a Lima luego de una estancia en Tunja (Colombia), se llamaba *romano pintor*. Conoció a Santa Rosa de Lima, y pintó su imagen copiándola en su lecho de muerte, obra que aún se conserva en la iglesia de Nuestra Señora de los Padres. A él se debe también un cuadro existente donde las Reverendas Madres del Monasterio de las Descalzas de San José: *el Milagro de la Multiplicación de los Panes y Peces,* cuyas dimensiones son de 4.18 metros por 2.07 metros.

En el Convento de los Descalzos también se encuentra la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles obra firmada y fechada en 1600, donde en una escena flotante está la Virgen con la media luna a sus pies, y ángeles flotantes la elevan hacia el cielo.

Existe una Virgen de la Inmaculada también de Medoro que se encuentra en la iglesia de San Agustín de Lima. El título de la advocación está ligado a la espiritualidad franciscana y podemos afirmar que no tiene una iconografía fácil de clasificar, pues puede asemejarse a la Asunción o como esta, a la de la Inmaculada.

La iconografía de esta imagen, puede estar rodeada con los símbolos de las letanías lauretanas, que provienen del Antiguo Testamento, especialmente del *Cantar de los cantares.* Angelino Medoro (1618) se inspiró en un grabado de Rafael Sadaler y que tiene gran repercusión en el mundo andino.

Luis de Riaño, el gran discípulo de Medoro, siguió en varias oportunidades la representación de este tema.

Otras obras dignas de mencionar de Medoro, son el Milagro de San Antonio (1601). Donde aparece resucitando a un joven muerto, con el fin que pudiera declarar contra su agresor y salvar así al padre del santo y a su familia quienes estaban acusados injustamente de su muerte No se trata de una obra de gran calidad pero sí se destaca el buen dibujo que tuvo Medoro. La escena recoge el milagro y está rodeada por un grupo apretado de personajes y el fondo lo constituyen gruesas columnas.

Por esos años pinta también para el Convento de los Descalzos, su figura monumental de San Diego de Alcalá, y al igual que las dos obras mencionadas, ésta también está firmada. Aparece el santo de cuerpo entero portando la cruz con su mano derecha, dedos finos y largos en una postura ciertamente teatral, en la parte inferior izquierda se distingue la curación que hace al santo príncipe Carlos, infortunado hijo de Felipe II. Este lienzo bien pudo formar parte de una

serie de santos franciscanos, por quien Angelino Medoro les tenía devoción. Es cuestión de seguir inquiriendo en este tema.

Añadimos también un Cristo Crucificado con San Francisco y Santo Domingo (1618). Este lienzo guarda relación con el que pintó para la ciudad de Tunja, no alcanzando la misma calidad. Aparece Cristo con tres clavos y el manto de pudor anudado en sí mismo. Como figuras orantes y el rostro elevado a Cristo y con torso desnudo aparecen San Francisco y Santo Domingo. Es a partir de la Contrarreforma que vemos configuradas estos temas donde aparecen santos al pie de la cruz.

Finalmente un discípulo de Mateo Pérez de Alesio fue Pedro Pablo Morón, quien se hacía llamar *romano pintor*. Pintó varias obras, muchas de ellas hoy de paradero desconocido. Posteriormente a su relación con Pérez de Alesio trabajó por diez años en compañía del pintor Domingo Gil.

Otros pintores que queremos traer aquí, es al *maestro del arte de la pintura* Leandro Jaramillo, quien junto al clericó Antonio Bermejo, sus obras se clasifica dentro de los caravaggistas.

A Bermejo se le da autoría de las siguientes obras: María Magdalena penitente, firmada por *Antonio +mermejo- faciebat/Limae anno 1626*. Es a todas luces una obra virtuosa y que encontramos en el Museo Isaac Fernández Blanco de Buenos Aires, Argentina, y en forma muy similar la vuelve a pintar en el Convento de San Francisco de Lima.

Leonardo Rodríguez Jaramillo fue el más avanzado de aquel momento, junto al artista Bermejo, de quien existe obra significativa.

Para el convento de los Descalzos pintó Jaramillo un lienzo de grandes proporciones que representa la Imposición de la casulla a San Idelfonso, éste está fechado en 1636. Es una obra que hace gala de un manierismo tardío, con figuras elegantes y osados escorzos. La obra en mención fue naturalmente el medio de transmisión de las ideas del Escorial. Jaramillo recoge el momento en el que habría aparecido en el coro de la catedral de Toledo, circundada por ángeles y vírgenes; aparece sentada en el trono episcopal donde le regala e impone la casulla a San Idelfonso.

En 1974 con motivo del descubrimiento de unos murales en el Convento de San Francisco de Jesús el Grande[5] en Lima, platicamos con un hombre

[5] GJURINOVIC CANEVARO, P., "Los Murales de San Francisco: Ernesto Sarmiento sigue enseñando", en *Revista Oiga* (Lima), nº 658 (20 de mayo de 1977) 27-30.

docto que fue Ernesto Sarmiento Silva- Rodríguez, quien fue el primer peruano quien alertó sobre la presencia del pintor Jaramillo, señalando como autor a este artista. Señalaba Sarmiento que en la pintura de la Aparición de la Virgen, rodeada de San Juan Bautista y del Evangelista le entregaba a San Francisco los planos donde se construiría su templo. Sustentaba Sarmiento que entre los puntos de relación de la pintura Imposición de la Casulla a San Idelfonso, estaba este punto de encuentro. Su juicio era también por la indumentaria del caballero que preside la asamblea conciliar y que el único laico representado seguía la moda de Felipe III. Posteriormente otros estudiosos han declarado como propia esta autoría.

II. UN INVENTARIO ICONOGRÁFICO DEL SIGLO XVI[6]

El insigne historiador peruano Raúl Porras Barrenechea, ha logrado rescatar dos inventarios de propiedad del pintor Mateo Pérez de Alesio lo que incluye obras pictóricas, y finos dibujos entre otros.

Los inventarios en mención datarían de 1620, y nos permiten conocer el gusto de la época y la iconografía del mismo.

Veamos entonces las principales obras que existieron:

De mateo Pérez de Alesio un lienzo de Alejandro Magno

De santos y santas figuran los siguientes: San Vicente Ferrer (2), Santa Catherina (3) en lienzo, Santo Domingo de Guzmán, Magdalena (3), San Miguel Arcángel (2), San Pedro y San Juan, San Joan Mártir, San Pedro y San Pablo, Santo Tomás de Aquino (2), San Francisco, San Lucas

Retratos: de Antonio de Leyva, Papa Inocencio V, Licenciado Boan Oidor, fray Luis López, Godofredo de Bullón, Hernando Cortés, retrato de mujer visténdose, retrato de Papa, retrato de Rómulo, retratos diferentes, retrato del Rey don Phelipe el Segundo, retrato de la reina doña Ana de Austria, retrato de Michael Ángel, Américo Vespucio (2), Príncipe Doria, retrato del Papa Pío V.

Leemos por otro lado en el inventario, el gusto que tiene Alesio por la pintura religiosa; fue pintor de imágenes sagradas, principalmente de Cristo: La Sagrada Familia, el Niño en el Templo, con los ángeles y también su devoción alcanzó temas marianos como la escena de la Resurrección, con Santa Ana, Nuestra Señora del Pópulo y Nuestra Señora de La Antigua.

---

[6] *Cultura Peruana* (Lima), nº 90 (1955).

A grandes rasgos es un documento de importancia este inventario, que aunque breve, permite desarrollar e inquirir sobre la producción y gustos pictóricos de aquellos días.

Otro inventario, es el de los lienzos de la Catedral del Cuzco (1546-1553). En dicho inventario donde destaca una importante colección de lienzos, figuran ahí pinturas flamencas, denominados *paños de Flandes*.

III. PINTORES ESPAÑOLES EN LOS ORÍGENES DE LA PINTURA VIRREINAL

Fueron muchos los que arribaron a estas tierras. Tenemos el caso de los renombrados pintores Juan y Andrés Illescas, hijos de Juan de Illescas, el Viejo, también pintor. Pertenecían a una familia de pintores naturales de España que llegaron al Perú luego de estar en México y Quito, dejando obra en Lima, lamentablemente muy difícil de hallar.

Se le registra en 1575 la existencia de su testamento ante Esteban Pérez. El primero de los aquí citados agregaba a su nombre el apellido de *El Mozo* para no confundirse con el nombre de su progenitor. Andrés murió en Lima el 16 de mayo de 1597. Su obra pictórica está casi perdida, pensamos que es más por la casi inexistencia de investigaciones.

Los Illescas trabajaron en diversas ciudades del Perú y con frecuencia para la iglesia del Convento de San Agustín.

En 1586, aparece un Antonio de Illescas vinculado a los oficios de la imaginería quien arrienda tiendas en la planta baja en donde vivía Juan de Armijo, platero, pero aparentemente no resultaría ser pariente.

Mencionemos aquí por esos días la existencia de la artista limeña Juana de Varela y Escobar, a quien se le atribuye la serie titulada *las Doce tribus de Israel,* ubicadas en el refectorio de la tercera orden franciscana de Lima.

Se anota en diversas crónicas especialmente la de Calancha mencionando a Francisco Bejarano, fraile agustino, vinculado al taller de Pérez de Alesio. Dejó pequeña obra y muy especialmente en el grabado.

Destaquemos aquí la presencia en nuestra ciudad de Pedro de Reynalte Coello, hijo del pintor de cámara y favorito de Felipe II, Alonso Sánchez Coello. Falleció en Lima en 1694.

Domingo Gil, ya mencionado, reconoce en 1600 haber pertenecido al taller de Pérez de Alesio. El Cabildo le encargó pintar las cotas de raso que fueron utilizadas en las honras fúnebres de la reina Isabel de Borbón para ser utilizadas por los caballeros.

Diego de Mora, soldado conquistador de Francisco Pizarro, que se le atribuye un retrato del *inga Atahualpa* y quien murió en 1535. Se presume que el cuadro desapareció en uno de los tantos incendios que sufrió el Cabildo Metropolitano de Lima.

Dos artistas españoles desconocidos en nuestro medio son Miguel Güelles y Domingo Carro, quienes tuvieron una importante participación en los principales lienzos que se conservan hasta hoy en los claustros del convento limeño de Santo Domingo[7].

Un tema de interés en la iconografía de la Virgen es el lienzo existente en la Catedral de Lima, obra del monje Jerónimo Fray Diego de Ocaña el cual escribió un libro sobre la historia de la Virgen de Guadalupe española, e, incluso, pintó algunos ejemplares en América y que se conservan en diversos templos. El caso más importante para nosotros es el lienzo que existe por su carácter original en la Catedral de Lima.

Tenemos el caso de la Virgen de Guadalupe, de Extremadura, es una de esas advocaciones famosas que se difunde por América. De ella hay imágenes que siguen dos versiones, la de la guadalupana mexicana, que es en realidad una Inmaculada del siglo XVI, y la propiamente llamada Virgen de Guadalupe, según el modelo de Extremadura, de la cual surge toda una serie de imágenes americanas.

Su iconografía responde a una imagen gótica del siglo XIII. Inicialmente aparece sentada, pero al ser vestida posteriormente parece de pie. Su vestido y su manto, es muy geometrizado, con motivos de cuadrícula. Los monjes jerónimos de Guadalupe fueron eximios bordadores desde fines de la Edad Media hasta los siglos XVI y XVIII, el manto es bordado en perlas ya que es la imagen que recibe más cuidado.

Nos reafirmamos en que esta pintura guarda relación formal con el grabado de Pedro Ángel para el libro sobre la Virgen de Guadalupe de Extremadura de Fray Gabriel de Talavera (Toledo 1597)[8]

---

[7] STASTNY MOSBERG, F., *Conjunto Monumental de Santo Domingo*, Fondo Editorial del Banco de Crédito del Perú, Lima 1988.

[8] GJURINOVIC CANEVARO, P., *La Inmaculada Concepción. 150 Años*, Editorial Movimiento de Vida Cristiana, Lima 2005.

Existe un importante estudio del serio historiador español P. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla O.S.A. quien en un enjundioso estudio nos integra al tema de la devoción[9].

Se trata de una advocación ya muy difundida y que a partir del descubrimiento de América, Cristóbal Colón denominó como Guadalupe a una de las Antillas; y su devoción fue creciendo dada la gran cantidad de extremeños que llegaron a las Indias.

Estas pinturas devocionales con el correr del tiempo, van perdiendo su significado original y pueden incorporarse a otro tipo de devoción local como ocurre con la Virgen de Guápulo, y que dio origen a otras devociones muy locales.

IV. HUAMÁN POMA DE AYALA

La nueva *coronic*a de Huamán Poma de Ayala, es muy significativa en esta época, calificada de muchas formas estilísticamente. La obra que comentamos se ilustró con el uso de dibujos, teniendo muchos de ellos como fuente gráfica, estampas o grabados europeos, poco estudiados.

Recordemos que gracias a la imprenta ésta alcanzó en la reproducción que se hizo de ciertos impresos gran eficacia en la retórica y en la función propagandística. La reproducción en grabado o estampa es también de disfrute estético, pero lo culturalmente es más importante y fácilmente elegible y asimilable por el contemplador. Varias de las ediciones aparecían ilustradas. El uso del grabado para ilustraciones de libros es de aparición tardía en Europa, y hasta mediados del siglo XVI era frecuente seguir utilizando la xilografía. Es conocido que Mateo Pérez de Alesio no solo practicó el arte de la pintura, sino también del grabado en cobre. Se conocen muchos grabados de su factura y se consigna una colección abundante de estampas de Durero.

Estas estampas grabadas en blanco y negro, o iluminadas a mano, reproducían pinturas de la época. Así nos encontramos con reproducciones de la obra de Pedro Pablo Rubens, Jordaens, Van Dyck, y de múltiple pintores.

La presencia indirectamente de obras de arte europeo en nuestro medio, van a ser fundamental para los artistas en el momento de reproducir sus

[9] Para mayor información consultar *Fray Diego de Ocaña y la Virgen de Guadalupe en el Virreinato del Perú. El lienzo de la Santa Iglesia Catedral de Lima*, Edición del Arzobispado de Lima, Lima 2014.

obras. Constituyen así, estas imágenes, una fuente fundamental para la evangelización y una historia de las ideas de la época.

Muchos artistas se valieron de estas estampas para producir sus obras. La pintura andina es un buen ejemplo de ella. Esto es lo que la hace contar con obras atemporales, pues muchas veces se utilizó tardíamente imágenes de épocas anteriores donde lo *a priori* es el valor de la imagen como tal, y lo *a posteriori* sus valores estéticos.

Felipe Guamán Poma de Ayala en su *nueva coronica y buen gobierno*, donde denunciaba el comportamiento de la burocracia y el clero, ilustró su obra con una serie de dibujos que han sido calificados de muchas formas, no es ajeno a la utilización de grabados europeos.

Maartn van de Guchteha ha estudiado seria y ampliamente la obra de Guamán Poma inspirada grabados europeos, y su influencia con mínimas variaciones entre una y otra[10].

Son los dibujos claramente cristianos. Menciona entre otros el sacrificio de Abraham a Isaac, atribuyendo que la fuente gráfica de esta escena se puede encontrar en una antigua biblia[11]. Los grabados de su obra fueron ampliamente distribuidos. Guamán Poma se toma ciertas licencias al representar este tema.

Otra escena de interés y que se encuentra con frecuencia es el tema del *Matrimonio.* Se conoce un grabado en madera de la Leyenda Aurea de Jacobo Voragin de 1475.

Por otro lado nuestro artista presenta un dibujo en donde una criolla jala con fuerza el pelo a su sirviente. El tema proviene de Santa Agnes y está relacionado al Augsburgo Johann Bämler, 1745.

El dibujo habla de la soberbia de las criollas por haberse criado con leche de indias. Para muchos han resultado peores que las mestizas o mulatas. Son mentirosas, embusteras y enemigas de los indios. Hacen más daño con su ejemplo porque las indias aprenden de ellas a no obedecer ni tener temor a Dios.

Existe otra figura que representa a un hombre guiando a un ángel y en el lomo del animal se ven dos grandes canastas con niños. El grabado titulado

---

[10] GUAMÁN POMA DE AYALA, F., *The Colonial Art of an Andean Author*, American Society/ Art Gallery 1992.

[11] Henriech Quentell en Colonia 1478.

El loco mendicante proviene de Durero. Guamán Poma recrea la imagen para quejarse de los niños del pueblo de Tiaparo.

Otra ilustración de gran interés, es la representación de Mama Huaco, plasmada como prototipo de vanidad. La obra proviene de *Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas, publicada en 1581. Nótese que esta imagen nos muestra un piso de azulejos, y una pequeña alfombra con diseño virreinal.

Al ver caer el rayo se espantaron los indios y quedaron atemorizados. En esta forma bajó el apóstol Santiago a defender a los españoles, quienes lo reconocieron por llevar un caballo blanco. Estaba bien enjaezado, llevando su rodela, una bandera, una manta roja y su espada desnuda, con la que hirió y dio muerte a muchos indios.

Fue su devoción un tema de gran acogida en los artistas andinos.

Fue Guamán Poma de Ayala quien trató con mucha frecuencia temas religiosos y en la cual estamos empeñados en impulsar una obra mayor.

Muchas veces nos preguntamos si nuestro artista fue un hombre religioso o fue un hombre que recogió meramente temas religiosos. Su vasta obra ha sido analizada desde el punto de vista político, económico y social, pero hasta ahora no se le ha estudiado desde el punto de vista de la iconografía religiosa, donde hay mucha tela por cortar.

Si ensayamos un índice tentativo de su producción, esta la podríamos agrupar en los siguientes temas: del Antiguo Testamento, Cristo y la Virgen, presencia de santos y otros temas que guardan filiación con temas religiosos.

Como hemos anotado trata reiteradamente el tema de los Desposorio, como por ejemplo, el de Beatriz Coya con Don Cristóbal Sayritopa Inca. Otro dibujo nos muestra un casamiento que hacen los padres de las doctrinas.

También hay dos actos de bendición a religiosos que serán consagrados arzobispos y prelados: uno arzobispo y otro franciscano, quienes aceptan el cargo con obediencia. También hay el del Fiscal de la Santa Inquisición y el del rector de la Compañía de Jesús.

En otra lámina aparece la Abadesa Mayor y Vicaria del Reino, quien bien puede ser de la Encarnación, de Nuestra Señora de Limpia Concepción de Santa Clara, Santa Ana, Santa Úrsula.

Sobre Cristo hay un dibujo del *Presidente y Oidores de su Majestad* diseñado como si se tratara de Cristo entre los doctores.

Existe otro dibujo que recoge el anagrama de Jesús María Virgen del Mundo, que refleja según Guamán Poma *temed cristianos a Dios y a la justicia, no tengáis soberbia y no me llamareis a la justicia para que seáis castigados.*

Trató también el tema de la fe católica acompañada de Cristo con las coronas reales, *que llenan todo el mundo y este reino.*

Es digno de destacar la representación de un presumiblemente superior de la iglesia quien tiene a su lado a San Pedro y a San Pablo. La representación a simple vista puede parecer un desposorio.

La confesión está también representada mostrando una figura con la imagen de un sacerdote con su pierna en alto y la devota en posición orante y lagrimeando.

Otro tema que está relacionado con la conversión de los fieles, es el de la prédica y que Guamán Poma anota *les contaré hijos míos lo que dicen los evangelistas de las Sagradas Escrituras. No les hablaré de todos los uacauilkcas demonios, esos sabrían vuestros antepasados ahora nosotros ya estáis bautizados hijos míos.* Se trata del perdón del sacerdote al clero que aparece de rodillas en diversas posiciones de arrepentimiento. Por una ventana aparece como fuerza divina y en un haz de luz, la paloma del Espíritu Santo, como fuente de inspiración. Es el apamuy caballo, trae el caballo; o *maymi muchachas, donde están las muchachas.* Fue costumbre que durante el evangelio se mezclaran sermones.

Los Sacramentos fue un tema nada ajeno a ser representado para exigir a los indios el cumplimiento con ellos y así los tenemos en el sacramento del bautismo y en la confesión, como también en la doctrina de la obra de misericordia.

Es de resaltar también el apunte del sacerdote celebrando la misa.

La confesión también es tratada con los pobres de Cristo; un sacerdote franciscano muestra su caridad con los pobres de Jesús en todo el mundo. Los ermitaños también son agasajados por Cristo.

Son muchas las imágenes que Guamán Poma recoge de franciscanos y jesuitas en su quehacer cotidiano.

Otros temas que se pueden recoger son las láminas que muestran a un indígena en devoción para su ánima y salud.

Hay otro dibujo de Santa María de la Peña de Francia de 1613, donde se aprecia una serie de devotos orando ante la santa imagen, portando cada uno la vela, como luz divina. Otra donde muestra a la Virgen en posición orante suplicando a su hijo quien se encuentra sentado de torso desnudo con la cruz en la mano.

Imagen de interés es la de Cristo erguido, que guarda cierta similitud a la del Señor de los Milagros en su presentación final, con una alusión que fue crucificado por todos los pecados.

Un tema interesante que bien lo recoge Guamán Poma, es la figura del caballo. No olvidemos que con el caballo se consolidó la conquista y con el caballo nos independizamos. Tiene pues toda una prevalencia. En Guamán Poma existen muchas representaciones del equino que recogen con mucha frecuencia su presencia. Así tenemos la imagen de Santiago a caballo en la iconografía andina. Siendo la que tiene más desarrollo y que fue trasplantada a América, como es su figura ecuestre. Dicha representación responde a la sociedad caballeresca del ambiente medieval. Son innumerables sus representaciones con ciertas variantes. Anotemos anecdóticamente el retrato de Felipe V, como español, que en una restauración se descubrió que era un Santiago Apóstol.

La iconografía de Santiago o Mataindos, se dice que ya había aparecido en 1518 cuando en México se daba la batalla de Centla, luego aparecería en Cuzco a partir de su presencia en 1574, durante la aparición de Manco II.

Una representación a todas luces de gran interés, es el milagro de Santiago el Mayor, apóstol de Cristo. Para Guchte esta iconografía estaría tomada cuando Carlo Magno derrota a sus enemigos. Hay mucha similitud con esta representación y la pintura andina. El inca Garcilaso nos recuerda que *los indos se espantaron de ver al nuevo caballero y unos y otros decían: ¿quién es aquél Viracocha que tiene la Yllapa (rayo) en la mano?*

Aparecía el santo a propósito de la caída de un rayo tal como lo refiere Guamán Poma de Ayala, quien afirma que *abajo el señor Sanctiago con un trueno muy grande. Como rayo cayó del cielo a la fortaleza inga… y como cayó en tierra se espantaron los indios… Dicen que bino encima de un caballo blanco, que trayy dicho cavallo pluma, suri…y desde entonces los indios al rrayo llaman y le dize Sanctiago porque el sancto cayó en tierra como rrayo, yllapa.* Illapa es el dios terrible y vengativo.

Gran devoción particular tuvo Guamán Poma para con Santa María de Peña de Francia, Nuestra Señora de Copacabana y Nuestra Señora del Rosario.

Suele representarla a la Virgen con el Niño Jesús rodeada del rosario como una mandorla y se aprecia arrodillado a San Pedro delante de la Virgen. Guamán Poma por otro lado, la relaciona cuando ésta se aparece en la toma del Cuzco y los soldados incaicos se quedan asombrados por la visión milagrosa y huyen.

Vale la pena traer aquí un texto de Guamán Poma de Ayala:

> *Santa María de Peña de Francia, madre de Dios, ruega siempre por los pecadores del mundo, considera como de tantos males y enubedencia y pecados mortales, veniales, o nos castiga Dios por ruego de la Virgen María y de todos los Santos y Santas, ángeles del cielo, y los que están en el mundo de los santos sacerdotes, clérigos, flaires y ermitaños y otros que no traen hábito…y salvador en todo el mundo, y las misas han de ser de limosna y caridad a la Virgen María y honrarle y servirle…los sacerdotes no pueden llevar limosna, y la limosna sea para cera y lámpara de la Virgen María en el mundo; considera este servicio de Dios.*

Finalmente digamos que en los dibujos del indio Guamán Poma de Ayala, hay una tendencia a la esquematización y abstracción de origen prehispánico. Son composiciones con recuerdos medievalistas, pero que se observa ciertos fondos arquitectónicos renacientes.

Preguntémonos qué otros temas devocionales desarrolló Guamán Poma de Ayala. Si tuvo un iconógrafo; pensamos que pudo haber sido bien un franciscano o un jesuita, a juzgar por su cierta presencia en sus imágenes. En lo personal tiene que haber sido asistido para desarrollar sus imágenes y muy especialmente sobre el manejo de grabados europeos, que por sentido común, no era muy viable.

Como ya lo señalamos en su obra, queda mucho por estudiar. Tenemos el empeño de continuar con el análisis de la iconografía religiosa recogida por don Felipe.

V. BIBLIOGRAFÍA

- BAYON, D., *Sociedad y Arquitectura colonial sudamericana*, Editorial Gustavo Gili, S.A. Barcelona 1974.

- BERNARNALES BALLESTEROS, J., "Mateo Pérez de Alesio, pintor romano en Sevilla y Lima", en *Archivo Hispalense* (Sevilla), núms. 171-173 (1973).

- CAAMAÑO, J. Mª, "Aspectos del manierismo hispánico", en *España en la crisis del arte europeo*, Instituto Diego Velázquez, Madrid 1968.

- CALANCHA, Fray A, de la, *Crónica moralizadora del Orden de San Agustín,* Barcelona 1638.

- CAMÓN AZNAR, J., *La pintura española del siglo* XVI, Madrid 1970. Summa Artis, vol. 24.

- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, J., OSA, y GUZMÁN REYES, E., *Fray Diego de Ocaña y la Virgen de Guadalupe en el Virreinato del Perú. El lienzo de la Santa Iglesia Catedral de Lima*, Edición del Arzobispado de Lima, Lima 2014.

- CATÁLOGO DE PASAJEROS A INDIAS DURANTE LOS SIGLOSS XVI, XVII Y XVIII, Ministerio de Cultura, Madrid 1980.

- COBO, B., SJ, *Historia de la fundación de Lima*, Talleres La Santa Rosa, Lima 1878.

- CONTRERAS, J. de, Marqués de Lozoya, *Historia del arte hispánico*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid 1947.

- ECHAVE Y ASSU, F. de, *La estrella de Lima convertida en sol sobre sus tres coronas*, Amberes 1688.

- ESTABRIDIS CÁRDENAS, R., "Influencia italiana en la pintura virreinal", en *Colección Arte y Tesoros del Perú del Banco de Crédito del Perú*, Lima 1989.

- GJURINOVIC CANEVARO, P., *Museo Pedro de Osma*, Editor Fundación Pedro y Angélica de Osma, Lima 2004.

- GJURINOVIC CANEVARO, P., *La Inmaculada Concepción 150 Años*, Fondo Editorial Movimiento de Vida Cristiana, Lima 2005.

- GJURINOVIC CANEVARO, P., *Iconografía de San Martín de Porres.* Edición por los 50 años de canonización de San Martín de Porres y de la creación de la Universidad San Martín de Porres. Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología, Lima 2012.

- GUAMÁN POMA DE AYALA, F., *La nueva crónica y buen gobierno*, Talleres de imprenta Gráfica Industrial, Lima 1966.

- GUCHTE VAN DE, MAARTEN, *The Colonial Art of an Andean Author,* Nueva York, American Society/ Art Gallery, 1992

- HARTH-THERRE, E., y MÁRQUEZ ABANTO, A., "Pinturas y pintores en la Lima virreinal", en *Revista del Archivo Nacional del Perú* (Lima), vol. XXII (1963).

- LOHMANN VILLENA, G., "Noticias inéditas para ilustrar las bellas artes en Lima durante los siglos XVI y XVII", en *Revista Histórica* (Lima), ts. XIII y XV (1940).

- MARCO DORTA, E., *Arte español en América y Filipinas*, Madrid 1972, Ars Hispaniae, vol. XXI.

- MELÉNDEZ, Fray Juan, *Tesoros verdaderos de las Indias*, Imprenta de Nicolás Ángel Tinaffio, Roma MDCLXXXI.

- MENDIBURU, M. de, *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*, Lima 1931.

- MESA J. de, y GISBERT, T., "El pintor Angelino Medoro y su obra en Sudamérica", en *Anales del Instituto de Arte Americano e investigaciones estéticas* (Buenos Aires), nº 18 (1966).

- MESA J. de, y GISBERT, T., "El pintor Mateo Pérez de Alesio", en *Cuadernos de Arte y Arqueología* (Universidad Mayor de San Andrés, La Paz), nº 2 (1972).

- MESA J. de, y GISBERT, T., *Bernardo Bitti, un pintor manierista en Sudamérica*, Universidad mayor de San Andrés, La Paz 1974.

- OLIVA, A., *Historia del Perú y barones insignes en santidad de la Compañía de Jesús.* Publicado por Juan Francisco Pazos Varela y Luis Varela y Orbegoso. Lima 1893.

- PORRAS BARRENECHEA, R., "Un inventario iconográfico del siglo XVI", en *Cultura Peruana* (Lima), nº 90 (1955).

- SCHENONE, H., "Notas sobre el arte renacentista en Sucre, Bolivia", en *Anales del Instituto de Arte Americano* (Buenos Aires), nº 3 (1950).

- SCHENONE, H., *Iconografía del arte colonial: I y II*, Fundación Tarea, Buenos Aires 1992.

- SCHENONE, H., *Iconografía del arte colonial: Jesucristo*, Fundación Tarea, Buenos Aires 1998.

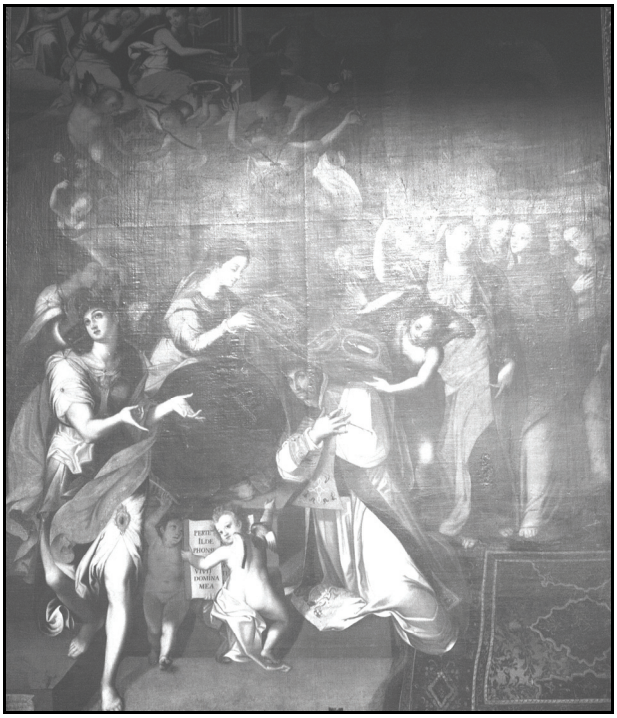
- STATSNY, F., "Pérez de Alesio y la pintura del siglo XI", en *Anales del Instituto de Arte Americano en investigaciones estéticas* (Buenos Aires), nº 22 (1969).

- STATSNY, F., "Maniera o contramaniera en la pintura latinoamericana", en *La dispersión del manierismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1980.

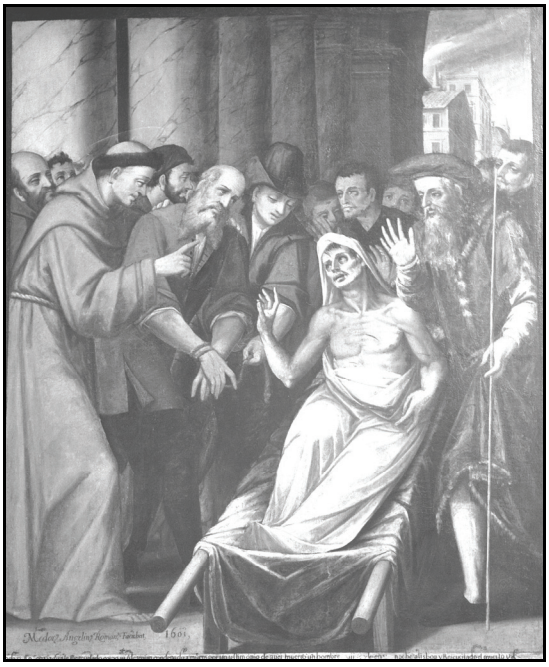
- STATSNY, F., *Conjunto monumental de Santo Domingo*. Fondo Pro Recuperación del Patrimonio Cultural de la Nación. Banco de Crédito del Perú, Lima 1998.

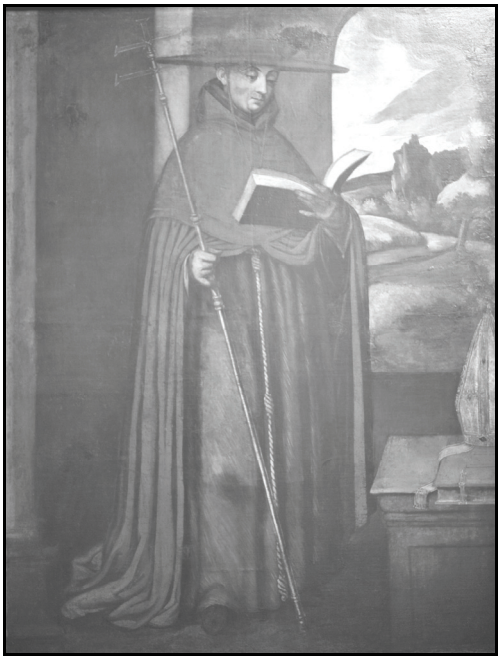
- TORD ROMERO, L. E., *Obras desconocidas de Pérez de Alesio y Morón.* Colección Arte y Tesoros del Perú del Banco de Crédito del Perú, Lima 1989.

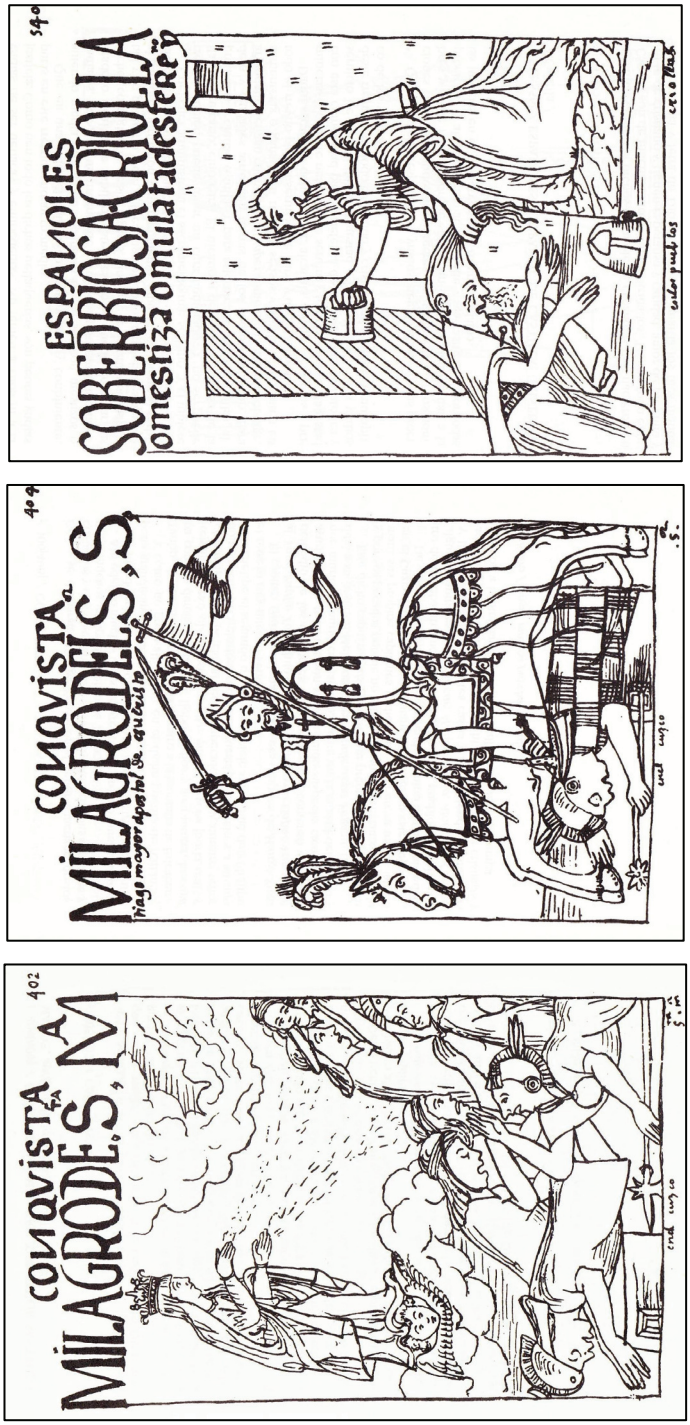
- VARGAS UGARTE, R., S.J., *Ensayo de un diccionario artífice coloniales de la América meridional*, Talleres gráficos de A. Baiocco, Buenos Aires 1943.



S. DIEGO






ESPAÑOLES
SOBERBIOSA·CRIOLLA
omestiza omulatadesfere

La literatura del Perú en los tiempos del rey Felipe II: prosa y poesía

Dr. Óscar COELLO
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
(Lima – Perú)

I. El rey don Felipe en el romancero del Perú.

II. El Perú entre 1556 y 1598: leyendas, versos y virreyes.

III. La leyenda del Dorado.

IV. La leyenda de las Amazonas.

V. Al río se le llamó Amazonas recién en tiempos del rey Felipe II.

VI. Un romance en el Marañón (ahora, Amazonas).

VII. Diego de Aguilar y de Córdoba: El Marañón (1578), una historia novelada.

VIII. La historia novelada.

IX. Paratextos: los poetas de El Marañón.

X. Joseph de Acosta: La peregrinación de Bartolomé Lorenzo.

XI. Historia y literatura.

XII. Dos notables traductores: el decir de los paratextos.

XIII. Miguel de Cervantes Saavedra y los poetas del Perú.

XIV. Felipe II: «Mirad, que es fruta nueva del Perú».

XV. Bibliografía.

El Perú en la época de Felipe II,
San Lorenzo del Escorial 2014, pp. 241-268. ISBN: 978-84-15659-21-1

I. EL REY DON FELIPE EN EL ROMANCERO DEL PERÚ

Cuando se alzó Gonzalo Pizarro -hermano menor del fundador del Perú, el marqués don Francisco- su cabeza acabó en una picota en la Plaza Mayor de Lima; esto fue por el año de 1548. Más tarde, su figura se volvió legendaria y el pueblo español, avecindado en las nuevas tierras del Perú, echó a rodar un romance, del cual no nos queda el tono con el que se cantaba, pero sí la letra[1]. Allí, la voz ficcional del caudillo rebelde así decía:

Non creyades, rey Felipe,
lo que acaso os contarán,
que el hermano de Pizarro
rey se quiso coronar.
Si vos sois el sol de Austria,
¿quién puede al sol eclipsar? […]

El rey Felipe, si bien como príncipe cuidó directamente por la pacificación del Perú[2], comenzó a reinar recién en 1556; por lo que el evidente anacronismo deja a salvo -aparte de la voz poética ficcional- la naturaleza artística y solo artística de este romance tradicional recogido en Chuquisaca:

[…] Mañanita, rey Felipe,
el cuello me cortarán;
mis cabellicos al aire,
uno a uno los darán.
Las señoras peruleras
luto por mí llevarán;
meteranme en una caja
con la tapa de cristal,
y en una huaca de plata
aluego me enterrarán. […]

---

[1] BAYO, C., *Romancerillo del Plata*, Madrid 1913, pp. 70-71.

[2] VARGAS UGARTE, R., *Historia general del Perú. El descubrimiento y la conquista (1524-1550)*, Lima 1971, tomo I, pp. 233 y ss.

En este canto de los Andes se entremezclan remotos sones del romancero español («Estos mis cabellos, madre, / dos a dos me los lleva el aire») con las alusiones a las «señoras peruleras» y a la «huaca de plata». Así es toda la literatura del Perú: nace finamente enhebrada entre la vastedad espiritual de los dos mundos. En un primer momento, allá en el siglo XVI, fue una literatura de autores españoles escrita para lectores españoles; pero, en tiempos del rey Felipe II comenzaron ya a escucharse las nuevas voces castellanas nacidas en el Perú: Juan de Ávalos y Ribera, Sancho de Ribera, Alonso Picado; poetas. Y también empieza a publicar el Inca Garcilaso.

II. EL PERÚ ENTRE 1556 Y 1598: LEYENDAS, VERSOS Y VIRREYES

Para mejor presentar la literatura de la época del rey Felipe II, nos permitiremos aludir a dos acontecimientos previos que la explican con claridad: la leyenda del Dorado y la leyenda del país de las Amazonas.

Es cierto que para 1556, en que se abre el reinado de Felipe II, ya se había iniciado la etapa de europeización de las nuevas tierras del Perú; materializada esta en la pronta fundación y población de ciudades, en la ejecución de obras públicas (puentes, hospitales, monasterios, etc.) y en el espinoso ordenamiento legal y político del nuevo virreinato (el tema de la supresión del servicio humano obligatorio en las encomiendas acababa de producir un feroz levantamiento de los españoles peruleros en contra de la Corona; y el cabecilla rebelde Francisco Hernández Girón acababa -1554- de ser ajusticiado). En tiempos del rey Felipe II se oía de vez en cuando un romance que cantaba la cruel revuelta. Empezaba así:

En el Cuzco, esa ciudad,
grande gente se juntó,
convocárala Girón,
que en el Perú se alteró.
Piensa en tiranizalla,
grande ejército formó,
tendió estandartes, banderas,
libertad apellidó.
Las guerras son publicadas,
la tierra se alborotó;
Guamanga le recibía,
Arequipa no negó.
En el val de Pachacama
su real Girón sentó;
atendió allí cuatro días,
el postrero se volvió;
dio de vuelta en Villacuri,
a muchos prendió y mató.
Este Girón, en Chuquinga,
al mariscal resistió,
con trescientos que tenía,
más de mil desbarató,
saqueado ha todo el campo,
quinientos y más rindió.
Tiros hace de campanas,
del sagrario las quitó;
vencer piensa al Rey con ellos,
mas Dios no lo permitió […]

El texto completo y las fuentes de este romance (y de los otros aludidos en este trabajo) pueden verse en un anterior estudio nuestro[3].

El orden virreinal apenas comenzaba; y los primeros virreyes, aunque diligentes, fueron efímeros. Blasco Núñez de Vela, el primer virrey (1543-1546), murió a manos de Gonzalo Pizarro; el segundo virrey, el ilustre Antonio de Mendoza, hermano del presunto autor del *Lazarillo de Tormes*, gobernó muy enfermo poco menos de un año (1551-1552); el tercero, ya en tiempos del rey Felipe II, fue don Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, llegó al Perú en 1556, pero fue revocado en 1558 y murió en Lima a la llegada de su sucesor, en 1560[4]. Pero, sobre todo, debemos recordar que aún quedaban incas rebeldes gobernando en la clandestinidad (Titu Cusi, Túpac Amaru I); y que peleaban desde Vilcabamba en aras de recuperar su territorio. Notable figura en estos tiempos fue el virrey don Francisco de Toledo; su gobierno prolongado (1569-1580), aunque fuerte y no bien visto, organizó la vida pública en el Perú, por cuyos Andes trajinó ejemplarmente en pos de informarse y de manejar las cosas con esmerada sabiduría.

Para 1556, fecha de la asunción de Felipe II, apenas si habían transcurrido veinticuatro años desde la captura de Atahualpa, y el Perú había sido teatro de espectaculares enfrentamientos como la rebelión de Manco Inca contra los cristianos (bellamente novelada, en 1539, por Diego de Silva[5]; el hijo de Feliciano de Silva, aludido por Cervantes en los comienzos del *Quijote*). Así mismo, las casi simultáneas guerras entre los viejos descubridores, prácticamente, habían puesto un signo trágico a la fundación del Perú. El cronista coetáneo Pedro Cieza de León recogió esta copla decidora:

> Almagro pide paz
> los Piçarros guerra, guerra;
> ellos todos morirán
> y otro mandará la tierra[6].

Y como fruto deletéreo de las guerras pasadas, todavía quedaba suelta una enorme soldadesca ávida de la riqueza inaudita que habían ganado los primeros expedicionarios. Dicho de una manera rápida, en tiempos del rey

[3] COELLO, Ó., *Los inicios de la poesía castellana en el Perú* [1999]. Lima 2001, 2.ª edición, pp. 306 y ss.

[4] VARGAS UGARTE, R., óp. cit., tomo II, p. 100.

[5] COELLO, Ó., *Los orígenes de la novela castellana en el Perú.* La toma del Cuzco *(1539)*, Lima 2008.

[6] CIEZA DE LEÓN, P., *Crónica del Perú*, Lima 1991, Cuarta Parte, volumen I, p. 238.

Felipe II, el reino del Perú apenas si estaba naciendo; pero nacía sobre un suelo aún remecido por fuertes movimientos telúricos.

Pero, para nosotros, lo importante es que los sueños de los primeros conquistadores todavía no se habían desvanecido; antes bien, la gente aún estaba alerta a las llamadas de la maravilla y de lo desconocido. Expongamos, por ello, algunos antecedentes más literarios.

III. LA LEYENDA DEL DORADO

La enajenación que produjo la leyenda del Dorado fue una consecuencia de la leyenda del Perú o país del oro, que se había hecho realidad[7]. Y el desatino brotó también de la certeza de que el prodigio había ocurrido aún antes de cumplirse las dos décadas de iniciada la búsqueda del peregrino reino del *Pirú*, que los hombres de Balboa -entre ellos Francisco Pizarro- soñaron, en 1513, apenas descubierta la infinita mar del Sur.

La leyenda del Dorado nace después de la toma de Cajamarca. En una crónica que se había publicado en Sevilla a poco más de un año de la hazaña, en julio de 1534, Francisco de Xerez, el serísimo secretario de Pizarro, el descubridor del reino perdido de los incas, revelaba al mundo sorprendido que en Cajamarca (noviembre de 1532) se había ganado tanto oro que circulaba, entre la pequeña hueste expedicionaria (168 hombres), como si se tratara del pan de cada día:

> Muchas cosas había que decir […] de lo poco en que era tenido el oro y la plata. La cosa llegó a que si uno debía a otro algo le daba un pedazo de oro a bulto sin pesar. Y aunque le diese el doble de lo que le debía, no se le daba nada; y de casa en casa andaban los que debían con un indio cargado de oro buscando a los acreedores para pagar[8].

Si en la realidad, si en la historia de los hechos ciertos, la verdad había discurrido de este modo, se hizo de rutina, en la mente de estos rudos hombres estar abiertos al azar, al fácil interactuar con lo imposible. Por eso, cuando en 1534, en la celeste Quito de los incas, un indio les cuenta a nuestros fundadores que en la aldea de Guatavitá, en la actual Colombia, un cacique cornúpeta había obligado públicamente a su mujer a comerse «las partes de la punidad

[7] GÓMEZ-TABANERA, J. M., «Presentación», en RAMOS, D., *El mito de El Dorado*, Madrid 1988, pp. VIII y ss.

[8] XEREZ, F. de, *Verdadera relación de la conquista del Perú* [1534], Madrid 1985, p. 152.

de su amante»[9], y que ella se ahogó con su hijito en una laguna sagrada luego de la humillación; pero que el marido, bien pronto arrepentido, se vestía con polvos de oro puro por las noches e iba a arrojarle a su difunta, en medio de una procesión de fogatas muchas ofrendas de oro y perlas a la laguna; la tal leyenda tuvo que ser creída en seguida, como un rosario de tangibles verdades. Y, así, nuestros tatarabuelos fueron, sin pensarlo, en busca del indio Dorado que botaba el oro al agua, tan sin razón.

IV. LA LEYENDA DE LAS AMAZONAS

Sin embargo, el país del indio Dorado no fue encontrado en Colombia ni cerca de allí. Gonzalo Pizarro, que tenía autoridad suficiente para estos avatares, salió del Cuzco un día de 1539, vía Quito, a buscar el Dorado[10]. Pero, esta vez lo tentó por las selvas del nororiente del Perú (y, de paso, también iba con unos cuatro mil indios y doscientos veinte españoles[11] en pos del fragante País de la Canela, otro de los destinos que circulaban como moneda corriente por esos días).

Nunca encontró nada. Pero uno de sus capitanes, Francisco de Orellana, enviado por Gonzalo Pizarro en avanzada, al mando de solo cincuenta y siete míticos compañeros, en lugar de ello, localizó un río en cuyas riberas trajinaban guerreras unas admirables mujeres blancas. Y el hecho fue certificado así, por la pluma seráfica del dominico fray Gaspar de Carbajal, más tarde provincial de su orden en el Perú, en una *Relación* coetánea a los sucesos:

> Han de saber que ellos son subjetos y tributarios a las amazonas y sabida nuestra venida, vanles a pedir socorro y vinieron hasta diez o doce, que estas vimos nosotros, que andaban peleando delante de todos los indios como capitanas, y peleaban ellas tan animosamente que los indios no osaron volver las espaldas, y al que las volvía delante de nosotros le mataban a palos y esta es la cabsa por donde los indios se defendían tanto. Estas mujeres son muy blancas y altas, y tienen muy largo el cabello y atrenzado y revuelto a la cabeza y son muy membrudas y andan desnudas en cueros, tapadas sus vergüenzas; con sus arcos y flechas en las manos, haciendo tanta guerra como diez indios; y en verdad que hubo mujer de estas que metió un palmo de flecha por uno de los bergantines y otras que menos, que parecían nuestros bergantines puerco espín […][12].

[9] MAGASICH, J. y DE BEER, J-M., *América mágica*, Santiago 2001, p. 105.
[10] CIEZA DE LEÓN, P., *Crónica del Perú*, Lima 1994, Cuarta Parte, Vol. II, p. 65.
[11] VARGAS UGARTE, R., o.c., t. I, p. 138.
[12] CARVAJAL, G. de, *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande de las Amazonas*. México 1955, p. 97.

V. AL RÍO SE LE LLAMÓ AMAZONAS RECIÉN EN TIEMPOS DEL REY FELIPE II

Y desde entonces, por esta razón, se llamó río de las Amazonas el río al que Vicente Yáñez Pinzón bautizó, en 1500, como el Santa María de la Mar Dulce, aquella vez cuando lo contempló -el primero- con sus ojos desconcertados por su desembocadura en la Mar del Norte, ahora Atlántico. Era ese mismo río al que se había estado llamando el Marañón, por más de medio siglo XVI, desde que -unas semanas después de Vicente Yáñez- los hombres de Diego de Lepe[13], sin saber si era *mar o non*, lo descubrieron por segunda vez y le llamaron así, el Marañón. Pero fue el pueblo quien recién, luego del tercer descubrimiento, el de Orellana -el descubrimiento que se hizo por el lado del Perú, en 1542- atendiendo a los dichos de fray Gaspar de Carbajal, le puso para siempre el nombre del desvarío: el río de las Amazonas; o el Amazonas, simplemente. La onomástica actual, pues, recién fue adoptada bien entrados los tiempos del rey Felipe II; y es importante tener en cuenta estos hechos, porque los escritores del primer Renacimiento en el Perú todavía le seguían llamando, en sus obras, río Marañón al que ahora denominamos el Amazonas.

Demás está decir que Fray Gaspar solo repetía los textos que sobre las Amazonas había leído en el peregrino libro del viajero ficcional Jehan de Mandeville, escrito unos doscientos años antes:

> Más allá de Caldea está Amazonia, la Tierra de Feminia, un reino donde solo viven mujeres. […] Si paren a un varón, se enojan mucho, y tan pronto como su hijo sepa andar y comer solo, lo mandan con su padre, o lo matan incluso. Si es niña, le quitan un pecho con un hierro candente: si es hija noble, le quitan el izquierdo, para que pueda llevar más fácilmente el escudo, y si es plebeya, el derecho, para que no le impida tirar con el arco, un arte en el que son muy diestras[14].

VI. UN ROMANCE EN EL MARAÑÓN (AHORA, AMAZONAS)

En este contexto, podemos ya explicar que la búsqueda ardorosa del Dorado y el avistamiento de las Amazonas furtivas -lejos de haber acabado- prosiguió en los tiempos venturosos del rey Felipe II. Y en el marco de esos hechos es que se gestan las obras literarias más importantes de la época.

---

[13] VARGAS UGARTE, R., o.c., t. I, p. 139.

[14] MANDEVILLE, J. de, *El libro de las maravillas del mundo*, en BENEDEIT y MANDEVILLE, J. de, *Libros de maravillas*, Madrid 2002, pp. 181-182.

En septiembre de 1560, Pedro de Ursúa, nombrado gobernador de aquel reino ilusorio, desde Chachapoyas, en los pórticos de la infinita selva del Perú (la *Omagua* de los incas), partió nuevamente con una expedición en toda regla a tomar posesión del Dorado, por el curso del Marañón (hoy, Amazonas); y tuvo que sucumbir en aquella apoteosis de crímenes sin nombre que celebró sin piedad ese «vizcaíno rabioso / muy peor que andaluzado», Lope de Aguirre; como dice de él el romance «Riberas del Marañón».

En este romance «Riberas del Marañón», no se le nombra al rey Felipe, pero se le alude; como que ya era el monarca reinante. Gonzalo de Zúñiga, uno de los secuaces del tirano Lope de Aguirre -sublevado este sí, precisa y expresamente contra el rey Felipe II- se le escapa al enloquecido Aguirre y lo cuenta todo, en prosa y en verso[15]. El romance, que pone Gonzalo de Zúñiga en su relación, comienza así:

Riberas del Marañón,
do gran mal se ha congelado,
se levantó un vizcaíno
muy peor que andaluzado.
La muerte de muchos buenos,
el gran traidor ha causado,
usando de muchas mañas,
cautelas como malvado;
matando a Pedro de Ursúa,
gobernador del Dorado,
y a su teniente don Juan,
que de Vargas es nombrado.
……
Dio muerte a un comendador,
de Rodas, viejo y honrado,
y le ordenó la muerte,
por servir al rey su amo […]

El manuscrito original de este romance está en el Archivo General de Indias, Patronato, 29, R.13 (folio 17r. º, imagen N.º 33, Bloque 1, Portal de Archivos Españoles).

[15] COELLO, Ó., o.c., pp. 311 y ss.

VII. DIEGO DE AGUILAR Y DE CÓRDOBA: *EL MARAÑÓN* (1578), UNA HISTORIA NOVELADA

Son realmente muchos los relatos coetáneos del viaje delirante de Ursúa[16]. Pero hay uno que, sin duda, es el texto más fascinante y representativo por su carácter artístico, y que se titula con el nombre antiguo del inmenso río: *El Marañón*.

Es un libro escrito y fechado en 1578, por un poeta que aparece loado por la pluma más ilustre de las letras castellanas, en su libro *La Galatea*[17]. En efecto, el narrador y poeta Miguel de Cervantes cuando hace que la blanca y dorada ninfa Calíope se aparezca a los pastores, en medio del fuego que no quema, para instruirlos («Al dulce son de mi templada lira»), en la verdad de la poesía castellana viva (aquellos a quienes «la Parca el hilo aún no ha cortado»), la hace cantar suavemente el nombre de este español, Diego de Aguilar y de Córdoba, avecindado en el idílico valle de Huánuco, en el Perú, conforme reza esta enigmática estrofa:

> En todo quanto pedirá el desseo
> vn Diego illustre de Aguilar admira,
> vn águila real que en buelo veo
> alçarse, a do llegar ninguno aspira.
> Su pluma entre cien mil gana tropheo
> que ante ella la más alta se retira
> su estilo, y su valor tan celebrado
> Guánuco lo dirá, pues lo ha gozado.

El poeta y narrador del Perú no estuvo en la aventura del río Marañón. Como no estuvo el Inca Garcilaso de la Vega en la entrada a la Florida (USA), del conquistador Hernando de Soto (uno de los adalides de la toma de Cajamarca); pero que, sin embargo, escribió ese deleitoso texto titulado *La Florida del Inca*, que muchos admiramos. En efecto, el escritor barroco llamado a sí mismo el Inca Garcilaso, amparado en los relatos de varios expedicionarios, principalmente en los apuntes de Gonzalo Silvestre, publicó una magnífica recreación ficcional de la hazaña[18]. Pero ello fue en 1605. Mucho antes que el Inca Garcilaso, Diego de Aguilar y de Córdoba había empleado el mismo

[16] ORTIZ DE LA TABLA, J., «Introducción», en VÁZQUEZ, F., *El Dorado: Crónica de la expedición de Pedro de Ursúa y Lope de Aguirre*, Madrid 1987, pp. 34-37.

[17] CERVANTES, M. de-, «Canto de Calíope», en *La Galatea*, Alcalá 1585.

[18] COELLO, Ó., «De Gómez Suárez de Figueroa al Inca Garcilaso: configuración del estatuto ficcional de *La Florida* del Inca», en *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, 45 (2008) 97-113.

arte, el de la *historia novelada*, para recrear el viaje en pos del Dorado por el río el Marañón (o Amazonas) hecho por Ursúa. Y lo hizo siguiendo, principalmente, la relación de Francisco Vázquez[19].

El libro *El Marañón*, antes traspapelado, fue editado recién en 1990, por don Guillermo Lohmann Villena, de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es una cuidadosa edición paleográfica del manuscrito que se conserva en la Universidad de Oviedo[20]. Una segunda edición, de este mismo manuscrito ovetense -esta vez modernizada- se hizo en el 2010 por parte de Julián Díez, de la Universidad de Navarra[21]. Hay otro manuscrito en el Museo Británico que nunca ha sido editado por entero. La magíster Fátima Salvatierra de la Universidad Mayor de San Marcos ha probado que ambos manuscritos provienen de uno anterior, ahora perdido[22], y tiene una edición crítica del texto londinense por publicar.

El libro narra artísticamente las peripecias de la inverosímil expedición, desde el primer día en que zarpan, desde Chachapoyas, a la aventura; y las naos se les quiebran y se hunden al entrar al río a causa de la madera apolillada que habían empleado.

Es un libro de extraña sabiduría para pintar los acontecimientos de una época apenas pasada. En efecto, la obra se inicia con una larga descripción del hispano *Reino del Pirú*,[23] entendido como hazaña de los intrépidos hombres que «abrieron en el anchísimo mar océano nuevas carreras», «en tiempos de nuestros padres (…) los Cathólicos Reyes». Es decir, es una obra con una clara conciencia del Perú como el admirable y continuado quehacer hispano, desde Colón hasta Magallanes, desde Cortés hasta Pizarro.

El Perú está definido como «un extendidísimo reino que fue habitado de muchos siglos acá de infinitas naciones», pero cuya fragilidad intrínseca estaba en el enfrentamiento secular de esas naciones entre sí, «teniendo unos con los otros crudelísimas guerras»; en consecuencia, eran naciones débiles por divididas; y, por tanto, vulnerables, conquistables. Y lo fueron; primero, por los incas que «en pocos años se hicieron señores de muchas naciones». Y los incas terminaron

[19] LOHMANN VILLENA, G., «Estudio Preliminar», en AGUILAR Y DE CÓRDOBA, D., *El Marañón*, Madrid 1990, pp. 74 y ss.

[20] AGUILAR Y DE CÓRDOBA, D., *El Marañón*, Madrid 1990.

[21] AGUILAR Y CÓRDOBA, D., *El Marañón*, Madrid 2010.

[22] SALVATIERRA PÉREZ, M. de F., *El Marañón (1578), de Diego de Aguilar y de Córdoba: edición del manuscrito de Londres y estudio crítico*, Tesis UNMSM, Lima 1014.

[23] A partir de aquí, los énfasis y entrecomillados de este subtítulo provienen de la citada edición de Lohmann.

siendo «admiración y espanto de aquellos bárbaros». Cuando llegaron los españoles, a su vez, encontraron divididos esta vez a los propios incas, el grupo hegemónico del momento; y por ello, no fue difícil ganarles el reino totalmente para la cristiandad, representada por la España de Carlos V, y comenzar así a «poblar muchas ciudades trayendo al rebaño de la Santa Iglesia muchas más».

Pero el sino del enfrentamiento secular en el nuevo *Reino del Pirú* no acabaría con la llegada de los españoles, sino que «la discordia (cruel carcoma de los reinos y monarquías)», despertó también en los fundadores del Perú hispano crudelísimas disputas durante largos años hasta que lograra imponerse y consolidarse el Estado virreinal. La obra hace un pormenorizado recuento del Perú de los años de la violencia cristiana hasta la pacificación en tiempos del rey Felipe II. No hace ninguna mención de las luchas indígenas de reconquista.

Y cuando fue establecida la *Pax hispana*, la gente española no quedó del todo conforme, «porque muchos soldados que bien y lealmente habían servido a su rey en las alteraciones pasadas se veían quedar sin suerte (…) envueltos en la propia miseria de antes y otros que descubiertamente habían seguido las banderas de los tiranos (…) quedaban ricos y acrecentados». Estos ejércitos de soldados desocupados y desavenidos necesitaban un pronto destino para que no rebrotara el enfrentamiento.

En tiempos del pacificador La Gasca, hacia 1548, llegó la noticia de unos indios «brasiles» sobrevivientes, que en número de 300 habían arribado a Chachapoyas, remontando «un caudaloso río que no muy lejos de su tierra desagua en la mar del Norte, cuya grandeza ponía espanto». Habían salido 12 mil indios buscando escapar de la colonización portuguesa; el viaje les había tomado unos diez años por el inacabable río; y, paradójicamente, al salir de sus tierras fueron acaudillados por dos soldados portugueses que murieron en el camino. El narrador aclara que el Brasil estaba siendo colonizado desde 1500.

En el relato «ese río cuya grandeza ponía espanto» es llamado el Marañón, pero se trata del Amazonas; nombre aún no impuesto por el uso, y que se encontraba en el mismo nivel de los nombres de 'río de Orellana' o de 'río Grande', como también era conocido, por entonces. En el relato, todas las descripciones del río son confusas y atravesadas por el misterio y es aquí donde el texto se abre a la literatura.

Porque los indios brasiles habían traído noticias ciertas de la ubicación del reino de Omagua, «famoso por sus riquezas», identificado en el relato con el reino del Dorado, cuya búsqueda por Gonzalo Pizarro, entre 1539 y 1542, había fracasado.

Como la verdadera pacificación del reino del Perú no llegaría sino con el Virrey don Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, fue él quien «con la paz y tranquilidad de que aquel reino gozaba había resucitado la memoria de la Jornada de Omagua y el Dorado, y de las demás tierras que en sí contienen los límites del famoso Marañón». A comienzos de 1559, puso la empresa fabulosa en manos de Pedro de Ursúa «diestro y ejercitado, de algunos años atrás, en descubrimientos y conquistas», el cual salió de Lima en el invierno de dicho año y llegó a Moyobamba (Chachapoyas) todavía para fundar un astillero en las inmediaciones, para salir de allí recién en septiembre de 1560 en pos de Omagua o el Dorado con naves construidas en la zona. Un tiempo antes de partir «llegó allí una mujer moza y de muy buen parecer para irse con el gobernador [Ursúa] a la Jornada, no sin mucha nota de escándalo del Campo, así por el mal ejemplo como por otras causas que semejantes ocasiones suelen traer consigo».

Lo cierto es que Ursúa, por atender más a la novia, descuidó la expedición. Cuando salieron los barcos construidos en el astillero «todos al tiempo de echarlos al agua se quebraron, sin que quedasen más de dos bergantines y tres chatas, y estas tan mal acondicionadas que cuando las comenzaron a cargar se abrieron».

Por otra parte, la expedición estaba conformada por soldados provenientes de los largos años de las guerras civiles, «gente veterana del Pirú, desalmada y luciferina, acostumbrada a remover los ánimos»; y, entre ellos, iba Lope de Aguirre, «hombre mal intencionado y de tan perversas y malas costumbres». De modo que había motivos para presagiar el «más infausto viaje que en muchos siglos se ha visto».

Muy pronto comenzarían los motines de los expedicionarios, y poco después los crímenes de Lope de Aguirre. El primero fue el del propio gobernador Ursúa, que «siempre se alojaba solo y apartado de la conversación del campo y junto a doña Inés, por gozar más a solas de ella y de sus deshonestos placeres (…), que curaba más de los amores de esta mujer que del cuidado de la guerra». En efecto, los conspiradores se concertaron con don Fernando de Guzmán, «mancebo de poca experiencia y vicioso», de origen noble, para que reemplazara al gobernador Ursúa, y a este lo asesinaron una noche «que estaba harto descuidado, echado en una hamaca (…) y ahí le dieron de estocadas». Murió a los 35 años y dirigió la expedición «tres meses y cuatro días». Junto a Ursúa fueron asesinados sus capitanes y leales.

Luego prosigue la historia de crímenes sin pausa. Lope de Aguirre se hace cargo del ejército expedicionario, formado por antiguos combatientes de las

guerras civiles (a los que bautiza: «Los marañones»), por demás descontentos, con la idea de regresar al Perú para apoderarse de él por la fuerza. Pero, para ello, primero proclama rey a uno de ellos, al joven Fernando de Guzmán, reemplazante de Ursúa, y todos reniegan o se desnaturalizan de España y del vasallaje al verdadero monarca Felipe II.

Pero cuando el novísimo rey de los marañones, don Fernando de Guzmán, fue aconsejado de frenar el poder de Lope de Aguirre -el mismo que lo había encumbrado soberano-, y dispone su relevo del cargo de maese de campo, y trata de ajusticiarlo, fue inmediatamente eliminado. En efecto, luego de cinco meses en «que apenas tuvo tiempo de hartarse de dulces», este rey «de comedia», que «sería de veinticinco años cuando le mataron» y que era de «notables vicios, porque fue glotón, y en extremo amigo de comer y beber bien» una madrugada se despertó ante un Lope de Aguirre que lo iba a estoquear. Y, con él, fueron muertos todos sus demás capitanes y leales.

Y, ahora, ya cuando «todos le llamaron y apellidaron por general», Lope de Aguirre dio rienda suelta a sus planes de salir por el Marañón hacia el Atlántico, y pasando por la isla Margarita, llegar a Tierra Firme, luego a Panamá y, desde ahí, iniciar la captura del Perú. Por eso, cuando los indios brasiles, que llevaban por guías, le dicen que ya se acercan a las tierras de Omagua o el Dorado, «admirable por sus riquezas», Lope de Aguirre la pasa de largo, porque le interesa más el Perú rico, ya descubierto y conquistado. Y los indios brasiles, entonces, se le escaparon.

En efecto, Lope de Aguirre y sus secuaces logran salir del Marañón hacia el mar del Norte, es decir, el Atlántico. Pero la travesía que han dejado atrás, por el río ignoto, ha sido alucinante. El narrador ha contado de la laguna tenebrosa «que les puso temor y espanto»; ha descrito los corrales de tortugas, que tenían los salvajes para comer, en lagunetas y pozas, donde vieron en cada una «según buena estimación, más de seis mil»; ha contado que «acabadas de pasar las avenidas de este río, quedan en él anchísimas playas en las cuales se hallan tantos huevos de tortugas e hicoteas, que no se puede creer, por ser de manera que se pueden cargar navíos de ellos». También el narrador ha descrito las diferentes tribus salvajes a lo largo del río, como los motilones llamados así porque «no [se] dejan crecer el cabello», diferentes de esos otros que «traen los cabellos trasquilados a líneas redondas, como coronas de frailes» o de los caperuzos, «por cierto tocado de buena disposición y talle que «adoran el Sol y la Luna, a quien tienen hechos que sus naturales usan»; o se ha fijado en aquellos otros dos altares a la puerta de cada casa, con sus figuras, y allí con inhumanidad increíble les sacrifican hombres»; y ha contado cómo esta «gente desnuda, bárbara y cruel ponen en las flechas de que usan una yerba mortífera y de

presta y aguda ponzoña con que, de cualquier herida, por pequeña que sea, el tocado de ella muere»; y ha descrito tantos otros pueblos indígenas y ha contado también cómo fue el trato inesperado de las tribus exóticas con los desconocidos hombres blancos y barbudos.

Pero, sobre todo, el narrador ha contado los crímenes de los españoles enloquecidos que deambularon en pos de las riquezas nunca halladas por el Marañón. A veces, asesinatos masivos como aquel perpetrado por García de Arce que, ante la presencia de indios de paz, metió a cincuenta de ellos en una choza «y a estocadas y puñaladas los mató y mandó matar con inhumanidad y rabia terrible». O los múltiples asesinatos entre españoles mismos: de soldados, como aquel al que le hicieron colocar «un rótulo en el pecho que decía: 'Por amotinadorcillo'»; de religiosos, como el vicario del campo al que Lope de Aguirre encuentra dormido «y en la cama donde estaba echado le dio una estocada que le atravesó el cuerpo y clavó la espada en la barbacoa»; de mujeres, como el de la inquieta doña Inés, que en pocos días ya había reemplazado «en los amores y privanzas» al difunto Ursúa con uno de los capitanes: «la mataron a estocadas, sin dejarla hablar ni oírle palabra, y la dejaron ahí deshonestamente revuelta en su propia sangre con lastimoso espectáculo».

También ha contado el paso por el río de los soldados marañones hambrientos en busca de comida, probando de todo, desde iguanas «de feroz aspecto pero de buen gusto y sabor», hasta gallinazos, cuando se acababa lo demás: «llegó el hambre a punto que se comieron los caballos y perros y aun vinieron a comer gallinazos». Y, por supuesto, terminaban borrachos con el masato o chicha de yuca que las tribus selváticas abandonaban al huir de ellos: «se habían huido y dejado las casas harto abastecidas de comida y grandes bodegas de vino que ellos hacen de maíz y yuca (…) en tinajas de a quince y veinte arrobas (…); emborracha fácilmente; tiene buen gusto y color de vino aloque».

Antes de despedirse del río, que tiene «cuando entra en la mar tiene más de setenta leguas de boca», y que lo hace «con un estruendo espantoso», y donde los mosquitos han circundado su maldad («cría gran suma de mosquitos, de día y de noche tan inoportunos y carniceros»), Lope de Aguirre realiza su última fechoría en la selva: «Hizo aquí una crueldad extraña, y que fue que dejó casi cien piezas de servicio de indios ladinos cristianos que se habían sacado del Pirú, diciendo que no cabían en los bergantines (…) porque faltarían bastimentos y agua. Fue un lastimoso espectáculo ver el llanto de aquellos miserables».

Después de dejar «el Marañón, de sangre y muerte lleno», como dice un soneto que viene en el libro como paratexto, arriban a la Margarita. Ya llevaban «diez meses menos cinco días» desde que salieron del Astillero de Chachapoyas.

Llegaron diciendo «que eran gente perdida del río Marañón (…) y pidiéndoles con muchos ruegos y crianzas carne para comer» y les obsequiaron a los españoles vecinos de la isla un capote de grana, una taza de plata y otras vajillas. Y los incautos cayeron en el embuste, porque se corrió la voz de que eran gente «que venía del Pirú, y juntamente con ser ricos venían enfermos y muy hambrientos y que por esto daban por comida oro y plata, ropa y joyas». Inmediatamente, los vecinos «mataron luego dos vacas». Y dice el narrador: «en tierra pobre creció la codicia en la gente del pueblo y mucho más en el gobernador de la isla». Este se presentó presuroso ofreciéndole a Lope de Aguirre «su persona y casa adonde posase, acariciándole mucho, quizá por el oro y plata que pensaba haber de él». Lo cierto fue que cuando Lope de Aguirre dejó la Margarita la dejó arrasada, robada e incendiada y el primero que despertó del fácil sueño fue el gobernador cuando «le pusieron los arcabuces y lanzas en el pecho», mientras le gritaba a Lope de Aguirre: «"¿Qué es esto?, ¿Qué es esto?"». Y después lo hizo matar; y, con él, a muchos, muchos más.

Saqueó todo, comenzando por la caja real; decretó justicieramente que iba a matar a todos los obispos, arzobispos, presidentes, oidores, letrados y putas que interviniesen en política:

> […] vio atravesar por la plaza un fraile dominico, y como le vio comenzó a decir a grandes voces: "Pese a tal, ¿frailes hay aquí? Mátenle, mátenle". […] Y decía muchas veces que había prometido de no dejar con vida a ninguno que encontrase, salvo a los de la orden de la Merced, porque estos decía él que no intervenían en el gobierno y negocios de las Indias, y que así había de matar a todos los obispos, arzobispos, presidentes, oidores, gobernadores, letrados y procuradores […] porque estos y los frailes, decía él, que tenían destruidas las Indias. Decía así mismo que no había de dejar con vida a ninguna mala mujer de su cuerpo, porque eran en el mundo causa de grandes males, como se parecía por una que Pedro de Ursúa había traído a la Jornada[24].

Y en su saber viperino del trabajo político comenzó a rodearse de los más torpes, incapaces y delincuentes, porque decía que ellos eran los más fieles, si el caso llegara:

> Usó de una industria que fue escoger la gente más ruin e infame del campo, de la cual antes ningún caso se hacía, y a estos armó y vistió y dio oficios y mando sobre todos, y encomendó la guarda de su persona y de estos solo se fiaba, porque estos tales, fuera del amparo suyo no

[24] LOHMANN VILLENA, G., o.c., p. 93.

> valían ni eran nada […] y con esta maña e invención, duró tanto tiempo en su tiranía sin haber quién lo matase ni aun se atreviese a pensarlo[25].

La devastación de la Margarita fue, con este modo de gobierno, tarea fácil. Luego se dirigió hacia la Burburata y, cuando llegó, quemó todas sus naves para, desde ahí, «pregonar guerra a fuego y sangre contra el rey de Castilla». Fue cuando le escribe la célebre carta al rey Felipe donde lo tutea: «Hago solemne voto yo y mi doscientos arcabuceros marañones, conquistadores, hijosdalgo de no te dejar ministro tuyo a vida». Y le da cuenta de lo que pasa en Indias: «Creo que te deben de engañar los que te escriben de esta tierra, como estás tan lejos»; y, así, le da cuenta del trabajo político de sus oidores: «se les va todo el tiempo en casar hijos e hijas **[…]** y su refrán entre ellos es muy común: "A tuerto o derecho nuestra casa hasta el techo"». También le da cuenta del celo apostólico de los frailes: «La vida que tienen es áspera y trabajosa, porque cada uno de ellos tienen por penitencia en su cocina una docena de mozas y no muy viejas». Y, luego de innumerables insolencias, firma con la frase: «Yo, rebelde hasta la muerte, por tu ingratitud».

En la Burburata repite su puntual esquema de crímenes y maldades; y, cuando se fue, también la dejó saqueada e incendiada. Y luego avanzó hacia la Nueva Valencia, pero llegó enfermo. Se bajó del caballo y «se tendió en el suelo como muerto» y mientras sus hombres lo llevaban cargado él se les descolgaba gritando: «¡Matadme!». Pero se recuperó. También cuando dejó la Nueva Valencia ella quedó «abrasada y destruida». Después se fue a Barquisimeto.

Pero ya los vecinos de toda la región habían tenido tiempo de organizar la resistencia y pedir ayuda. Y así se armó un ejército de caballeros, aún más conocedores que él del quehacer político y militar o de las artes que entienden mejor los vericuetos por los que transita la frágil condición humana. Y tentaron a los hombres de Lope de Aguirre con el perdón general. Cuando los marañones entraban a saquear las casas encontraban «en ellas muchas cédulas a perdón» del gobernador del lugar, en nombre del rey, «que perdonaba a todos los que se pasasen a su real servicio, de cuantos delitos hubieran cometido». Y pronto muchos de sus principales malandrines se acogieron a la ley del arrepentimiento sincero. Lope de Aguirre aún así les predicaba: «¿Pareceos que es bien trocar las riquezas del Pirú y de Potosí por esta tierra miserable y desventurada?». Pero su suerte ya estaba echada.

A veces, no bien se acercaban los ejércitos rivales, los tránsfugas hacían de las suyas. En plena escaramuza «Diego Tirado, capitán de a caballo del

[25] LOHMANN VILLENA, G., o.c., p. 94.

tirano y de quien se fiaba mucho» se pasó al campo real, «lo cual visto por los soldados del tirano desmayaron mucho porque era **[…]** de los más confiados que el tirano traía». Y, cuando estuvo ya seguro en el otro bando, venía protegido por ellos, muy cerca de donde estaban los soldados marañones, y les gritaba: «Pasaos al Rey, caballeros, que hace mercedes».

Y el día de la batalla final, otro capitán de Lope de Aguirre, desembozadamente, «salió fuera del fuerte y, a vista del tirano y de los demás, comenzó a decir a grandes voces: "¡Al Rey, caballeros!, ¡al Rey!"». Y se comenzaron a huir todos, unos tras otros, detrás del capitán. Y los demás se huyeron por la puerta trasera del fuerte, «y el tirano, con rabioso dolor y tristeza los miraba». Es decir, como el canto antiguo del romance: «Estos mis cabellicos, maire, / dos a dos me los lleva el aire».

Lope de Aguirre, «viéndose desamparado **[…]** entró en un aposento donde se alojaba y estaba su hija; y con ánimo diabólico, le dio de puñaladas diciendo que no había de quedar entre sus enemigos a ser puta». Luego, «se comenzó a pasear por el aposento teniendo allí delante muerta a su hija».

En eso llegaron los del rey y «el tirano se rindió y dio sus armas». Y pidió ser llevado ante el gobernador porque tenía que hablar «muchas cosas que convenían al servicio del rey». Pero el maese se campo no se dejó embaucar y «mandó luego a dos soldados de los mismos marañones **[…]** que le tirasen y ellos dispararon sus arcabuces contra el tirano». Al primer arcabuzazo dijo: «Esto no es nada»; al segundo: «Este sí». Y «cayó muerto en el suelo».

Después lo hicieron cuartos y colgaron los pedazos alrededor de Barquisimeto. La cabeza en una jaula se puso en el rollo de ciudad Tocuyo. «Llevose la mano derecha a la ciudad de Mérida y la izquierda a la de Valencia».

Dice el narrador que murió el 27 de abril de 1561, «habiendo mandado en su tiranía **[…]** cinco meses y cinco días».

VIII. LA HISTORIA NOVELADA

En el siglo XIX, Carlos Aribau llamaba historia novelada a la segunda parte de las *Guerras civiles de Granada*, puesto que en ella «los sucesos se refieren a manera de crónica ataviada con las galas del lenguaje»[26]. Ya en el siglo XX, Marcelino Menéndez Pelayo, refiriéndose más específicamente al

[26] ARIBAU, B. C., «Sobre la primitiva novela española», en *Novelistas anteriores a Cervantes*, Madrid 1849, 2.ª ed., pp. XXXIV-V.

caso peruano, decía de obras como *La Florida del Inca* o *Comentarios reales*, del Inca Garcilaso de la Vega, que «mejor calificadas estarían (sobre todo la segunda) de historias anoveladas, por la gran mezcla de ficción que contienen»[27]. Al concepto de historia novelada se han referido numerosos estudiosos contemporáneos como Fernández Prieto[28], Lourdes Ortiz[29], Carlos Mata Induraín[30], etc. Podemos precisar el concepto con esta cita de Bertrand Baschwitz:

> […] la historia novelada, es un libro de historia, todo lo que en él se cuenta son hechos y personajes reales, que vivieron esos acontecimientos históricos, pero además el escritor-historiador le añade pensamientos y emociones; diálogos y primeras personas. Se vale de todos los recursos literarios posibles para dar forma, crear un escenario, proporcionar emoción e incluso misterio… La historia novelada tiene en cuenta al lector metiéndolo en la escena. Le da una dimensión que va más allá del contexto histórico y profundiza en el sentimiento humano, para hallar lo que nos conmueve a todos dejando al margen las diferencias. El fin de la historia novelada es que te haga sentir. Es la única forma de conectar con el lector y "atraparlo" en la historia que se quiere contar[31].

Tal y no otra cosa es *El Marañón* de Diego de Aguilar y de Córdoba.

IX. PARATEXTOS: LOS POETAS DE *EL MARAÑÓN*

Gérard Genette en su libro *Umbrales* definió los paratextos como una: «zona indecisa […] entre el adentro y el afuera, sin un límite riguroso ni hacia el interior (el texto) ni hacia el exterior (el discurso del mundo sobre el texto)»[32]. Los paratextos, en general, son todos los títulos, prefacios, dedicatorias, intertítulos, epílogos, advertencias, etc.[33]; dicho en una palabra, lo que viene en el ejemplar, pero es distinto del texto principal. En cuanto a las funciones de los paratextos en una obra, Genette dice que estamos en «una zona no solo

[27] MENÉNDEZ PELAYO, M., *Orígenes de la novela*, Madrid 1961, 2.ª ed., t. II, p. 152.
[28] FERNÁNDEZ PRIETO, C., *Historia y novela*, Navarra 1998, pp. 172, 185, etc.
[29] ORTIZ, L., «La pereza del crítico: historia-ficción», en JURADO MORALES, J. (ed.), *Reflexiones sobre la novela histórica*, Cádiz 2006, p. 18.
[30] MATA INDURÁIN, C., «Retrospectiva sobre la evolución de la novela histórica», en ARELLANO, I., *et. al*., *La novela histórica. Teoría y comentarios*, Navarra 1995, p. 56.
[31] BERTRAND BASCHWITZ, C., «La historia de las historias: historia novelada y novela histórica», en MONTEMAYOR RUIZ, S., (Coord.), *La novela histórica como recurso didáctico para las Ciencias Sociales*, Madrid 2008, p. 21.
[32] GENETTE, G., *Umbrales*, México 2001, p. 8.
[33] GENETTE, G., *Palimpsestos*, Madrid 1989, p. 11.

de transición sino también de *transacción*: lugar privilegiado de una pragmática y de una estrategia, de una acción sobre el público»[34].

El Marañón trae hermosos paratextos (una razón más para ubicarlo en el ámbito de las bellas letras), como este soneto que el manuscrito de Oviedo atribuye a Miguel Cabello de Balboa, y el del Museo Británico a Francisco de Mendoza Manrique. De la lectura del breve canto, que elogia al autor y su libro, es fácil deducir que estamos ante elegantes muestras de la poesía del Renacimiento en el Perú:

La casta abeja en la florida vega
con susurro suave y bullicioso
para su laberinto artificioso
de varias flores el manjar congrega.

No menos a la adelfa el gusto allega
que al romero y al cárdamo oloroso
porque todo lo vuelve provechoso
después que a su sutil boca lo pega.

Igual te juzgo, Cordobés ilustre,
después que renació de tu memoria
El Marañón de sangre y muerte lleno;

que de su obscuridad sacaste lustre
y de su vituperio tanta gloria
que en bálsamo conviertes su veneno.

Los otros poetas que ofrecen estos paratextos en *El Marañón* son, según el manuscrito de Oviedo: Carlos Maluenda, que escribe sonetos en francés e italiano; Gonzalo Fernández de Sotomayor, también elogiado por Calíope; Sancho Marañón, rector de la Universidad de San Marcos; Pedro Paniagua de Loayza; Alonso Picado, nacido en Arequipa; Diego Vaca de la Vega, yerno del poeta Pedro de la Cadena, el autor de *Los actos y hazañas valerosas del Diego Hernández de Serpa*; Gregorio de Herrera Villasante, desconocido; y un anónimo religioso.

En el manuscrito del Museo Británico están: Jerónimo de Torres y Portugal, hijo del virrey Conde del Villar, como autor del soneto que el manuscrito de Oviedo le atribuye a Gonzalo Fernández de Sotomayor; Francisco de Mendoza Manrique, como autor del soneto que el manuscrito de Oviedo le atribuye a

[34] GENETTE, G., *Umbrales*, ídem.

Cabello de Balboa; Nuño Barreto de Castro, que escribe unas décimas; y los nombrados Carlos Maluenda y Sancho Marañón. Aparecen dos sonetos anónimos; y, uno de ellos, es un soneto jenízaro (en italiano y castellano). La profusión del soneto nos certifica que estamos ante un hacer poético clarísimo del Renacimiento en el Perú.

X. JOSEPH DE ACOSTA: *LA PEREGRINACIÓN DE BARTOLOMÉ LORENZO*

El padre jesuita Joseph de Acosta -la pluma eminente de las letras iberoamericanas del siglo XVI, cuyas obras doctas y serísimas sirvieron de fuente estimada, entre muchos otros, por ejemplo al Inca Garcilaso de la Vega- escribió un libro, en 1586, la *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo antes de entrar en la Compañía*[35], que transgrede los linderos de la puntual historiografía y se despliega y solaza en la recreación artística de un mundo desbordado por su naturaleza y lejanía. Un libro que se complace en la descripción del universo acabado de encontrar, y en donde el prodigio se entrecruza a cada paso con la realidad.

Bartolomé Lorenzo es un joven portugués que sale huido de su patria por problemas con la justicia y se embarca hacia América en pos de la salvación; pero, no bien parte, su nao es arrastrada por un temporal hacia las Canarias y es luego abandonado en la playa por el capitán del navío; que no lo espera, por aprovechar el buen tiempo. En un pequeño batel, Bartolomé Lorenzo persigue la nao de la esperanza y la alcanza. Se trata de un barco que se dedicaba a comprar negros africanos en Cabo Verde (unas islas frente al Senegal) para cambiarlos por cueros en la Isla Española (la actual República Dominicana y Haití). En Cabo Verde, Bartolomé Lorenzo adquiere una enfermedad tropical que lo pone al borde de la muerte, pero es curado por una mujer incógnita que se le aparece y le da una alcarraza muy grande de agua para que bebiera «hasta más no poder»[36] y, entonces, se produce la sanación.

A partir de aquí, el relato se encadena en una suerte de indesligable secuencia de sucesos mágicos y maravillosos y reales en donde, al final, percibimos con intensidad deleitosa el mundo ignoto e inabarcable de las Indias recién descubiertas y sorprendentes del siglo XVI. En el libro se describen los viajes por mar en barquichuelos que son el juguete de los temporales y de los naufragios; están los caminos de la tierra, por donde a cada paso surge el peligro

[35] ACOSTA, J., *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo antes de entrar en la Compañía*, Lima 1982.

[36] Los énfasis y entrecomillados de este subtítulo provienen de la edición de Lima 1982.

y amanece de pronto el paisaje laberíntico. Está el hombre europeo colonizando lo nunca visto. Pero, como ningún otro, este relato muestra a ese hombre caído y elevado en toda su dimensión de sujeto irredento en el Paraíso Terrenal del Nuevo Mundo. No hay un relato más vivo, de los producidos en esta época, donde se haya logrado presentar, en un coloquio tan íntimo y tan placentero, el drama del ser y de la naturaleza del hombre cotidiano que llegó para habitar estas tierras para siempre.

Bartolomé Lorenzo, en su ruta a La Española se encuentra con las naves de los «franceses, luteranos y piratas», enemigos de su fe, quienes de muy malvados empujan a los católicos al mar para que se ahoguen, pero él se salva. Ya en la isla, se enferma muchas veces y se cura, como siempre, de milagro; en los caminos de tierra se encuentra con negros cimarrones que le roban todo lo que lleva. O con toros salvajes a los que lidia y mata a pesar de su débil naturaleza. Una vez, «se recostó sobre un gran tronco de árbol que estaba atravesado, y después reconoció que era una grandísima culebra» americana.

En el breve libro está también el drama intelectual y moral de los conquistadores que hacen entradas de indios a las que Bartolomé Lorenzo se opone «fuertemente diciendo que él no había de ir a quitar a nadie su libertad, y que aquellos indios contra quien se encaminaba esa jornada no le habían a él ofendido para que los fuese a guerrear». Está retratado el indio anónimo que vive en la clandestinidad: «Estaba allí había más de veinte años un indio muy viejo, solo, sin humana criatura, el cual en años pasados, huyendo de la opresión y malos tratamientos de los españoles, escogió esconderse en aquellos montes, donde jamás pudiera ser hallado»; y que, sin embargo, Bartolomé Lorenzo encuentra y fraterniza, mientras él también se halla perdido en la inmensidad del suelo americano en su intento por llegar al Perú.

Porque el libro trata de eso, del inabarcable Nuevo Mundo donde es frecuente el extravío:

> A la salida del valle había una alta sierra, y subiendo a ella Lorenzo, y pretendiendo pasarla, fue entrando en una montaña muy cerrada y estrecha que, al cabo de un trecho, vino a perder el cielo de vista, y la tierra también, porque la grandeza de los árboles y espesura de las matas poco ni mucho le dejaban descubrir campo ni suelo; anduvo de esta manera de árbol en árbol y de mata en mata, como media legua sin ver sol ni tierra[37].

[37] ACOSTA, J., o.c., p. 40.

Y donde a cada paso espera el peligro: «A este árbol subió como pudo **[…]** allí pensó Lorenzo sentarse y descansar de su trabajo **[…]** cuando vio una fiera y disforme culebra enroscada, durmiendo, que tenía allí su nido. Fue terrible el espanto **[…]** que si le sentía aquella bestia, le había de hacer mil pedazos».

Y, por supuesto, el libro no deja de mostrar lo que el ávido lector europeo anhela oír de las riquezas del Nuevo Mundo, que yacen a ras de suelo:

> […] tornó a descubrir el río que dejo referido, y en él vio unas como pedrezuelas que relumbraban maravillosamente y no conociendo lo que eran (aunque a él se le daba poco cualquier riqueza temporal), todavía quiso ver qué cosa era, y guardó algunas de extraña hermosura y lustre; unas eran muy coloradas y otras muy blancas; algunos que después las vieron, dijeron que eran rubíes y diamantes…[38].

Muchas cosas más atesora este breve relato del padre Acosta que inaugura entre nosotros el género literario de la biografía histórica ficcionalizada.

La obra fue publicada por primera vez en 1666, como una biografía verídica, en el libro *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, del P. Alonso de Andrade SJ. Con posterioridad se hicieron otras ediciones. La edición modernizada, donde se da cuenta de ella ya como una obra de ficción, corresponde a José Juan Arrom, y fue hecha en Lima en 1982.

XI. HISTORIA Y LITERATURA

De hecho, para estas épocas la historia seguía siendo un arte, un género literario; y los linderos entre un texto histórico y un texto literario eran transpuestos con cierta naturalidad y frecuencia por la pluma de nuestros primeros escritores. No obstante, desde nuestra perspectiva, hemos dejado a un lado el trabajo del escritor donde prevalece el discurso de verdades; y nos quedamos con aquel otro donde se opera la manipulación de la historia para volverla deleitosa, es decir, donde se cumplen plenamente los rasgos distintivos del quehacer literario. Este es el caso de *El Marañón* o *La peregrinación de Bartolomé Lorenzo*, que son textos, sin duda, literarios, ficcionales, bellos de por sí.

De los primeros, los textos referenciales, solo mencionaremos algunas obras como *La miscelánea antártica*, del ya aludido Miguel Cabello de Balboa, entre cuya historia, sin embargo, se intercalan hermosas leyendas de los pueblos

[38] ACOSTA, J., o.c., p. 42.

antiguos, vencidos por los incas, como la leyenda de *Naylamp* o el relato de *Kon Iraya*. Y, junto a este escritor, del tiempo del rey Felipe, trabajaron la historia minuciosa de esta tierra los insignes Sarmiento de Gamboa, Blas Valera (ya nacido en el Perú), Polo de Ondegardo, Joseph de Acosta, entre otros; todos ellos, insistimos, privilegian el relato puntual de verdades, pero recogen también en sus libros textos artísticos y dan cuenta de ritos perdidos de los pueblos germinales del nuevo reino del Perú.

XII. DOS NOTABLES TRADUCTORES: EL DECIR DE LOS PARA-TEXTOS

En 1590, en Madrid, un peruano del Cuzco, hijo de un noble capitán español y una doncella de la casta solar de los incas, publicó *La traduzión del indio de los tres* Diálogos de Amor *de León Hebreo*, y se la dedicó al rey don Felipe II: «porque es señal y muestra del afectuosísimo ánimo que yo siempre he tenido, y tengo a vuestra Real persona»[39]. La calidad de la traducción es límpida; a pesar de que el Inca Garcilaso confiesa que «ni la lengua Italiana en que estaua, ni la Española en que la he puesto es la mía natural»[40]. El placer con que el rey Felipe recibió la ofrenda, lo cuenta el Inca escritor en un libro posterior; propondré dicha escena como epílogo de este trabajo.

Otro insigne traductor de esta época del reinado de Felipe II fue el lusitano Enrique Garcés, avecindado en el Perú. De él también hace elogio don Miguel de Cervantes y Saavedra en «El canto de Calíope». Y, también, Enrique Garcés ofrece su traducción de *Los Lusiadas*, hecha en 1591, al rey «Philippo Segundo **[…]** Monarcha primero de las Españas e Indias»; solo que como era poeta el discurso va en verso:

> El soberano autor de lo criado
> en vuestro pecho una alma ha infundido;
> qual Él la tuvo, de antes escogido,
> por quien su querer fuese ejecutado.
>
> Ansí, Señor, andáis siempre ocupado
> en amparar la fe que la han corrido
> de mil partes; y vos la habéis tenido
> en pie, sin della un punto haber faltado […][41].

[39] GARCILASO DE LA VEGA, El Inca, «Sacra Católica Real Magestad, defensor de la fe», en *La traduzión del indio de los tres* Diálogos de amor *de León Hebreo*, Madrid 1590.

[40] Ídem.

[41] GARCÉS, H., *Las Lvsiadas de Lvis de Camoes, traducidos de portugués en castellano*, Madrid 1591.

Aparte de *Los Lusiadas*: «Las armas y varones señalados / del occidental playa lusitana / que por mares nunca navegados…», Enrique Garcés tradujo también del toscano, y publicó el mismo año de 1591, *Los sonetos y canciones del poeta Francisco Petrarcha*. Hombre del Renacimiento en el Perú, Garcés hizo también la traducción del latín del libro de Pedro Paulino Patricio Sudario, *Francisco Patricio de reyno y de la institución del que ha de reynar*, año de 1591. Estas últimas traducciones también fueron ofrendadas al rey Felipe II.

XIII. MIGUEL DE CERVANTES SAAVEDRA Y LOS POETAS DEL PERÚ

Miguel de Cervantes en su libro *La Galatea*, de 1585, en el folio 332, verso, de la edición príncipe, primera parte, publicada en Alcalá, hizo que Calíope loara a Diego de Aguilar y de Córdoba, autor de *El Marañón*, lo hemos dicho. Pero no fue un caso aislado; por el contrario, ahí mismo, Cervantes dejó muestras evidentes de su relación ejemplar con los literatos del Perú.

De Enrique Garcés, el poeta de Oporto, arriba referido, fino traductor de Petrarca, minero de Huamanga y Huancavelica, en la octava 75, celebra gozosa Calíope: «De un Enrique Garcés, que al piruano / reino enriquece **[…]** en dulce español al gran toscano / nuevo lenguaje ha dado y nueva estima».

En el «Canto de Calíope», octava 72, la ninfa llama al poeta Pedro de Montesdoca (Montes de Oca), amigo de Cervantes, avecindado en el Perú, «un nuevo Homero, a quien podemos dalle / la corona de ingenio y gallardía»; sin duda, aludiendo a su vena épica. Pero se sabe de él que también era un lírico de buenos quilates; este poeta, Pedro de Montes de Oca, fue amigo del preclaro Vicente Espinel, el de *Diversas rimas*, en cuyo inmortal libro, apodándose «El Indiano», le halaga así en un paratexto: «ya están rendidos al dichoso Espino, / el nardo puro, el amaranto ameno»[42].

Y, a través del canto de la bella ninfa, Cervantes elogia a otros poetas del Perú inicial. A Alonso de Estrada, octava 69: «… si he de dar la gloria a ti debida, gran Alonso de Estrada»; a Diego Martínez de Ribera, octavas 66 y 67: «… su divino ingenio ha producido / en Arequipa eterna primavera»; al capitán y poeta Juan de Salcedo Villandrada, octava 37: «… llega su divino entendimiento / al punto más subido, agudo y raro»; a Diego de Sarmiento y

[42] ESPINEL, V., *Diversas rimas*, Madrid 1591.

Carbajal, correo mayor del Perú[43] y poeta, octava 8: «mozo en la edad, anciano en el sentido».

Y alaba también Calíope, con su arpa alada, a los -aún jóvenes- primeros poetas ya nacidos en el suelo del Perú: Juan de Ávalos y Ribera, hijo de uno de los Trece de la Fama o Caballeros de la Espuela Dorada, los compañeros de Pizarro en la Isla del Gallo, octava 70, «… muestra serán tus obras y modelo / de cuánto puede dar Naturaleza». Alaba al vate limeño Sancho de Ribera, hijo también de los primeros descubridores, octava 71, la ninfa musita: «El que en la dulce patria está contento, / las puras aguas de Lima gozando». Y al arequipeño Alonso Picado, deudo del secretario de Pizarro, de quien Calíope dice, en la octava 68: «… nació Alonso Picado, nació mi hermano y el de Palas junto».

Se han tejido de todos estos poetas del Perú elogiados en el «Canto de Calíope» numerosas conjeturas biobibliográficas[44]; pero, aparte de las obras de Diego de Aguilar y de las traducciones de Enrique Garcés, los textos conocidos de ellos son escasos y la tarea heurística para encontrar los manuscritos ahora perdidos queda pendiente.

XIV. FELIPE II: «MIRAD, QUE ES FRUTA NUEVA DEL PERÚ»

En la *Historia General del Perú*, su obra póstuma de 1617, dejó escrita el Inca Garcilaso de la Vega una sugestiva escena. Contó que cuando uno de sus amigos, caballero y gran señor, como el mismo Inca lo llama, le obsequió al rey Felipe II un ejemplar de su exquisita *La traduzión del Indio de los tres diálogos de Amor de León Hebreo*[45], 1590, (el capitán Garcilaso de la Vega, el ser real, en vida era amigo de gente importante en España), el rey le dijo a su guardajoyas: «Guardadme este libro, y cuando estuviéremos en el Escurial, acordadme que lo tenéis. Ponedlo por escrito; no se os olvide»[46]. El Inca refiere, allí mismo, con indisimulado orgullo, cómo después de haberlo leído el rey don Felipe, este le comentó al prior del convento de San Jerónimo: «Mirad este libro, Padre, a ver qué os parece del. Mirad que es fruta nueva del Perú»[47].

---

[43] LÓPEZ ESTRADA, F., y LÓPEZ GARCÍA-BERDOY, M.ª T., «Breve mención de los ingenios citados en el "Canto de Calíope"», en CERVANTES, M. de, *La Galatea*, [1585], Madrid 2006, 3.ª ed., p. 643.

[44] MEDINA, J. T., *Escritores americanos celebrados por Cervantes en «*El canto de Calíope*»*, Santiago 1926.

[45] GARCILASSO INGA DE LA VEGA, *La traduzión del Indio de los tres diálogos de Amor de León Hebreo*. Madrid 1590.

[46] GARCILASO DE LA VEGA, El Inca, *Historia General del Perú* [1617], Buenos Aires 1944, t. I, p. 15.

[47] Ibíd., p. 16.

Al mostrar la literatura del Perú en tiempos del rey Felipe II, hemos mostrado también algunas de las múltiples apariciones de su estampa señera en textos y paratextos de la poesía y de la prosa. Su figura, como ocurre en las pinturas famosas de Sánchez Coello o de Tiziano, se deja ver con nítida frecuencia en el mismo discurso artístico de la literatura de la segunda mitad del siglo XVI peruano. En las frutas nuevas, como las llamaba el rey Prudente.

XV. BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, J., Peregrinación de Bartolomé Lorenzo antes de entrar en la Compañía, Lima 1982.

- AGUILAR Y CÓRDOBA, D., El Marañón, Madrid 2010.

- AGUILAR Y DE CÓRDOBA, D., El Marañón, Madrid 1990.

- ARIBAU, B.C., «Sobre la primitiva novela española», en *Novelistas anteriores a Cervantes*. Madrid 1849, 2.ª ed.

- BAYO, C., *Romancerillo del Plata*, Madrid 1913.

- BERTRAND BASCHWITZ, C, «La historia de las historias: historia novelada y novela histórica», en MONTEMAYOR RUIZ, S. (Coord.), *La novela histórica como recurso didáctico para las Ciencias Sociales.* Madrid 2008.

- CARVAJAL, G. de-, *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande de las Amazonas*. México 1955.

- CERVANTES, M. de, «Canto de Calíope», en *La Galatea*, Alcalá 1585.

- CIEZA DE LEÓN, P., *Crónica del Perú*, Lima 1991-1994, Cuarta Parte, vols. I y II.

- COELLO, Ó., «De Gómez Suárez de Figueroa al Inca Garcilaso: configuración del estatuto ficcional de *La Florida* del Inca», en *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, 45 (2008).

- COELLO, Ó., *Los inicios de la poesía castellana en el Perú* [1999]. Lima 2001, 2ª ed.

- COELLO, Ó., *Los orígenes de la novela castellana en el Perú*, La toma del Cuzco *(1539)*, Lima 2008.

- ESPINEL, V., *Diversas rimas*, Madrid 1591.

- FERNÁNDEZ PRIETO, C., *Historia y novela*, Navarra 1998.

- GARCÉS, H., *Las Lvsiadas de Lvis de Camoes, traducidos de portugués en castellano*, Madrid 1591.

- GARCILASO DE LA VEGA, I., «Sacra Católica Real Magestad, defensor de la fe», en *La traduzión del indio de los tres* Diálogos de amor *de León Hebreo*, Madrid 1590.

- GARCILASO DE LA VEGA, I., *Historia General del Perú*. [1617], Buenos Aires 1944. Tomo I.

- GARCILASSO INGA DE LA VEGA, *La traduzión del Indio de los tres diálogos de Amor de León Hebreo*. Madrid 1590.

- GENETTE, G., *Palimpsestos*, Madrid 1989.

- GENETTE, G., *Umbrales*, México 2001.

- GÓMEZ-TABANERA, J. M., «Presentación», en RAMOS, D, *El mito de El Dorado*, Madrid 1988.

- LOHMANN VILLENA, G., «Estudio Preliminar», en AGUILAR Y DE CÓRDOBA, D., *El Marañón*, Madrid 1990.

- LÓPEZ ESTRADA, F. y LÓPEZ GARCÍA-BERDOY, M.ª T., «Breve mención de los ingenios citados en el "Canto de Calíope"», en CERVANTES, M. de, *La Galatea*, [1585], Madrid 2006, 3.ª edición.

- MAGASICH, J. y DE BEER, J.M., *América mágica*, Santiago 2001.

- MANDEVILLE, J. de, *El libro de las maravillas del mundo*, en BENEDEIT y MANDEVILLE, J. de, *Libros de maravillas*, Madrid 2002.

- MATA INDURÁIN, C., «Retrospectiva sobre la evolución de la novela histórica», en ARELLANO, I., *et. al*., *La novela histórica. Teoría y comentarios*, Navarra 1995.

- MEDINA, J. T., *Escritores americanos celebrados por Cervantes en «*El canto de Calíope»*,* Santiago 1926.

- MENÉNDEZ PELAYO, M., *Orígenes de la novela,* Madrid 1961, 2.ª ed. t. II.

- ORTIZ DE LA TABLA, J., «Introducción», en VÁZQUEZ, F., *El Dorado: Crónica de la expedición de Pedro de Ursúa y Lope de Aguirre*, Madrid 1987.

- ORTIZ, L., «La pereza del crítico: historia-ficción», en JURADO MORALES, J., (ed.), *Reflexiones sobre la novela histórica*, Cádiz 2006.

- SALVATIERRA PÉREZ, M. de F., *El Marañón (1578), de Diego de Aguilar y de Córdoba: edición del manuscrito de Londres y estudio crítico*, Tesis UNMSM, Lima 1014.

- VARGAS UGARTE, R., *Historia general del Perú. El descubrimiento y la conquista (1524-1550)*, Lima 1971, t. I.

- XEREZ, F. de, *Verdadera relación de la conquista del Perú* [1534], Madrid 1985.

La Música en el Virreinato de Perú en la época de Felipe II (1556 – 1594)

D. Iván ZIGNAIGO DEL PINO
Músico, Compositor e Investigador en los Archivos Musicales del Seminario San Antonio Abad del Cuzco (Cuzco - Perú)

I. Preámbulo.

II. El referente histórico.

III. El aspecto musical.

IV. Transcripción.

V. Cronología musical.

VI. Bibliografía.

El Perú en la época de Felipe II,
San Lorenzo del Escorial 2014, pp. 269-296. ISBN: 978-84-15659-21-1

I. PREÁMBULO

Investigar sobre los temas vinculados a la música en el Virreinato del Perú durante el reinado de Felipe II parecía una aventura sin destino; la mayoría de documentación se había perdido con los años y los trabajos de investigación en los Archivos Musicales del Seminario San Antonio Abad del Cuzco presentaban un vacío durante ese periodo y en general en todo el siglo XVI. La mayoría de investigadores que han llegado a estos archivos musicales (dentro de los cuales me incluía) han supuesto, quizás erróneamente, que las partituras corresponden al periodo que va aproximadamente del 1650 hasta finales del 1700. Algo que a partir de esta búsqueda me permito cuestionar.

En los primeros tiempos de la conquista y colonia existían en Perú tres tipos de música con sus ramificaciones: la música de los naturales (diversas crónicas y la existencia de instrumentos musicales lo evidencian aunque no se conozca ningún sistema de escritura), la música sacra que llegó desde los territorios europeos del imperio de Carlos V, Felipe II y sus sucesores, y por supuesto la música profana que vino con juglares y trovadores, e incluso con los propios ministriles, maestros de música y organistas de la iglesia.

De la primera, la música de los naturales, no existe una referencia puntual; los cronistas cuentan de algunas danzas que eran comunes entre los Incas, y en algunos casos se detalla la forma de la danza, los pasos o la vestimenta pero no se habla de la música. Los cronistas se refieren, entre otras, a una que se realizaba en la explanada central en la cual el Inca se colocaba al centro y su ejército formaba un círculo hacia el extremo de la explanada. El ejército danzando se iba acercando hacia el centro, daba dos pasos hacia delante y uno hacia atrás; finalmente cuando llegaban a rodear al Inca, todos gritaban la palabra "Haylli". También se dice que las trompetas que se fabricaban de hueso, cerámica o madera, se solían usar para tocar en las victorias o momentos alegres, y por el contrario, que los tambores eran usados para los momentos tristes y funerarios.

La llegada de los conquistadores, no parece haber restringido la música, por el contrario, fue utilizada para integrar ambas culturas. No tenemos ninguna

referencia de si los Incas conocían la polifonía o de si sus instrumentaciones se apoyaban en el contrapunto, la armonía o alguna técnica creada por ellos mismos. Lo que sí es evidente es que lo que llegó de Europa les llamó la atención. Posiblemente siguieron cantando, tocando y bailando la música de sus ancestros como lo habían hecho siempre, pero además se interesaron en el arte europeo. Esto se puede afirmar porque los manuscritos musicales creados por compositores nativos durante el virreinato de Perú tienen elementos de ambas culturas, aquéllos que se afirma eran propios de la cultura Inca (como la pentafonía), mezclados dentro de estilos y formas de origen europeo (estructuras musicales, contrapunto, armonía). Es imposible creer que un hombre formado en música, que oye por primera vez un motete a tres voces no sea motivado por éste.

Es fundamental tener en cuenta que la cultura Inca cuando realizaba sus propias conquistas integraba los elementos culturales de los pueblos conquistados y que por ende estaba familiarizada con este tipo de práctica.

El segundo grupo y el más importante es sin duda el vinculado a la Iglesia, la cual llega al Perú en el periodo de desarrollo musical europeo. El canto llano tenía casi diez siglos de existencia; se utilizaban como práctica usual la polifonía, el contrapunto y la armonía, se ejecutaban una serie de instrumentos desconocidos en Latinoamérica y sobre todo, esta música se escribía dejando referencia y garantizando su permanencia en el tiempo. La Iglesia llegó a Perú con una vocación formativa que sería fundamental para el desarrollo de todas las artes en este continente, desde ésta se enseñó a cantar y tañer instrumentos, se enseñó a componer y se formaron músicos con diversas especialidades.

El tercer grupo está conformado por los músicos de las cortes, juglares y trovadores que también arribaron a esas tierras; muchos de ellos serían también maestros, ministriles y cantores en la Iglesia, pero su independencia de la misma permitía conectar, por llamarlo de alguna manera, el mundo de fuera (las danzas populares) y el mundo de dentro (la música sacra).

Debemos añadir la influencia que llegó desde Europa con músicos del periodo de Felipe II: entre los españoles: Antonio de Cabezón (1510-1566), Hernando de Cabezón (1541-1602) Cristóbal de Morales (1500-1553), Diego Ortiz (1510-1570), Tomás de Santa María (1510-1570), Tomas Luís de Victoria (1548-1611), Mateo Flecha "el joven" (1530-1604) Francisco Soto de Langa (1534-1619), Francisco Peraza (1564-1598), Juan Bermudo (1510-1565); los italianos: Palestrina (1525-1594), Luca Marenzio (1553-1599), Gioseffo Zarlino (1517-159), Giovanni Gabrieli (1563-1612), Claudio Monteverdi (1567-1643) Girolamo Frescobaldi (1578-1643) Michael Praetorius (1571-1621) entre

muchos otros de quienes existían tratados de música y diversas obras musicales que evidentemente viajaron de un continente a otro a través de la Iglesia y las cortes.

Sin embargo fue la Iglesia la que se encargo de acumular y conservar la mayor parte de esta documentación en sus archivos; por esta razón, la principal fuente de información musical del virreinato se encuentra en estos, los históricos, los documentales y los musicales y es de donde parte mi investigación.

En el campo musical actualmente podemos integrar varias referencias importantes: Los manuscritos de archivos musicales, los cantorales y misales que aun se conservan en la Catedral, otras iglesias y conventos, los libros vinculados a música editados en Latinoamérica y España, los documentos que mencionan contratos y/o conflictos con los músicos; la compra, fábrica o reparación de instrumentos y los propios instrumentos aun existentes en templos y conventos.

Hasta el día de hoy se presume que la primera fuente musical escrita y conocida en Latinoamérica se halla en el Ritual de Juan Pérez Bocanegra, editado en 1631, en el cual se encuentra bajo el título de "Oraciones diversas" una partitura dedicada a la Virgen María, denominada "Hanacpachap" (las letanías). El periodo anterior se supone perdido; las alrededor de 420 obras del Archivo Musical del Seminario San Antonio Abad del Cuzco, de las cuales la mayoría son anónimas, se cree fueron escritas desde mediados del 1600 hasta fines del 1700, cosa que no necesariamente es tan cierta como lo expondré más adelante pues muchas de estas obras fueron escritas con el sistema mensural, típico del periodo de Felipe II y anterior a él.

Los libros de actas del Cabildo de la Catedral del Cuzco junto con los Archivos musicales del Seminario San Antonio Abad son los que de mejor manera nos aproximan a la actividad musical durante el virreinato, no sólo durante el periodo de Felipe II, sino también de su antecesor y su sucesores, pues incluyen referencias de los libros que llegaban desde España, los que se editaban en Perú, los maestros de música, los cantantes, instrumentistas e instrumentos de la época, el uso del canto en las horas litúrgicas, los organistas, contratos, pagos y otros.

Una referencia importante que aparece en estos documentos es la vinculada a los músicos, para el arte del canto y tañer instrumentos se utilizaba a los Yanaconas (una élite del periodo del incanato destinada a la servidumbre. Los incas al conquistar los diversos pueblos, convertían a la nobleza de estos pueblos en la servidumbre de la nobleza Inca), Los españoles evidentemente modificaron esta práctica contratándolos entre otras cosas para enseñarles a cantar

y tañer chirimías, sacabuches, cornetas, bajones y otros instrumentos. De ahí la denominación de "Yanaconas Chirimías", "Yndios Chirimías" o simplemente "Chirimías".

Otro tema relevante son los instrumentos. Cuzco debe ser una de las zonas con mayor cantidad de instrumentos coloniales existentes (sobre todo órganos de tubos); en estos se puede observar apuntes, símbolos, firmas e incluso modificaciones y reinstalaciones que evidencian el uso de un instrumento antiguo para la fabricación de otro nuevo, esa información en muchos casos es coincidente con la de los archivos y los textos del Cabildo.

Cuando uno encuentra una respuesta en la investigación, usualmente está vinculada a por lo menos tres nuevas preguntas. El presente trabajo espero inquiete a los investigadores a seguir buscando respuestas.

II. EL REFERENTE HISTÓRICO

Al llegar a Cuzco Pizarro y sus huestes comenzaron a mostrar sus deseos de fundar un obispado que tuviese por sede dicha ciudad, asunto que manifestaron al Emperador en una carta colectiva que escribieron el 20 de julio de 1534. Francisco Pizarro dio comisión especial a su hermano Hernando para conseguir mediante el influjo del emperador ante la Santa Sede la erección de la deseada diócesis y su primera mitra para el capellán Fray Vicente Valverde puesto que para entonces ya había fallecido don Hernando de Luque y Olivera a quien de acuerdo a la capitulación de Panamá debía corresponderle ese honor.

> *"A solicitud del invicto Emperador don Carlos V de Alemania y de España, Su Santidad el Glorioso Papa Paulo III acogiendo benignamente las preces que se le enviaron mandó erigir la nueva diócesis y preconizó por primer obispo de ella al reverendísimo señor don Fray Vicente de Valverde mandando que se le llame Obispo del Cuzco y de todo el Perú, o sea de todas las tierras conquistadas por don Francisco Pizarro por su breve apostólico fecha en los idus de enero de 1536"* (Extractado del Libro de Estatutos y consuetas de la Basílica Catedral del Cuzco, pág. 21).

El obispado comprendía entonces toda la provincia de Quito con la gobernación de Benalcázar hasta la provincia de Chile inclusive, llamándose obispado del Cuzco como cabeza de estos Reinos.

Llegado al Perú don Fray Vicente de Valverde, tras haber presentado los recados que traía en el Cabildo de la ciudad de los Reyes, el 12 de abril de

1536, se dirigió a la ciudad del Cuzco, sede de su obispado a donde llegó en el mes de julio para alistar todo lo necesario a fin de ejecutar la bula de la erección de la nueva diócesis que traía consigo, y la de la erección de la Catedral, dando feliz cumplimiento a su cometido el memorable día 5 de septiembre de 1538.

Como en casi todas las iglesias de Latinoamérica, Fray Vicente de Valverde creó, instituyó y erigió en esta Santa Iglesia Catedral cinco dignidades, a saber: un deán que la presidiera, un arcediano, un chantre, un maestrescuela y un tesorero; diez canonjías de merced o gracia, seis raciones enteras y otras tantas medias raciones, además de otros beneficios curados, esto es, dos curas de la Catedral, un sacristán mayor sin contar con los respectivos acólitos y sacristanes menores, un organista, un perrero, pertiguero y campaneros con otros capellanes de coro que habrían de proveerse conforme fueran aumentado las rentas y lo demandasen las circunstancias.

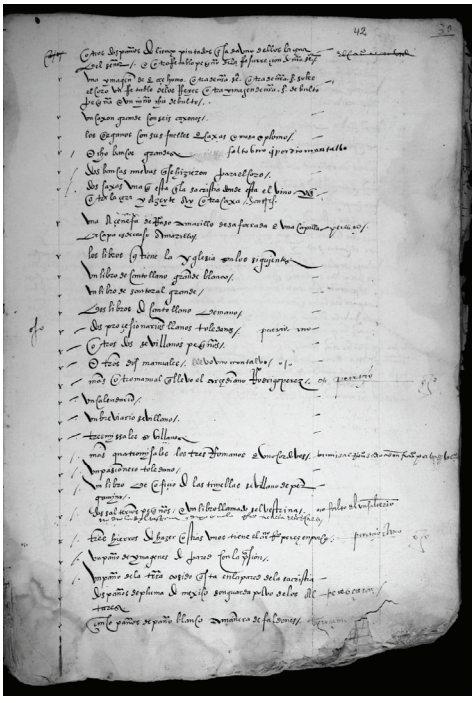
En 1541 Valverde fue asesinado por un grupo de nativos en Centro América; ese mismo año se nombraba obispo de Lima al dominico Fray Jerónimo de Loayza, y a petición de la Corona española, el 11 de febrero de 1546, Paulo III elevaba la sede limeña a categoría de arquidiócesis y a su titular en primer arzobispo, quien desarrollaría un ingente trabajo de organización de la Iglesia de todo el continente sur.

En 1544 llegó a Cuzco Fray Juan Solano de la Orden de los Predicadores para hacerse cargo del obispado de dicha ciudad; él fue quien publicó los primeros estatutos de la iglesia cuzqueña, organizó y visitó con celo la diócesis y cuidó la construcción de la Catedral, durante su gestión se sucedieron diversos problemas religiosos y civiles por su enfrentamiento con el arzobispo de Lima y hubo de renunciar en 1561.

En ese mundo, la primera información musical que tenemos es de 1545; el primer libro del Cabildo de la Catedral del Cuzco en un inventario de varios folios menciona los órganos -más de uno- cantorales de canto llano, cantorales toledanos y sevillanos, libros de motetes, misales y breviarios a más de otros objetos como pinturas, esculturas o hierros para hacer hostias. He aquí los rubros del mismo que nos interesan:

- *Los órganos con sus fuelles e cajas e mesa e plomo…*
- *Un libro de canto llano grande blanco.*
- *Un libro de santoral grande.*
- *Dos libros de canto llano de mano.*
- *Dos procesionarios llanos toledanos.*
- *Otros dos sevillanos pequeños.*

- *Otros dos manuales (llevó uno Montalvo).*
- *Otro manual que llevó el arcediano Rodrigo Pérez.*
- *Un calendario.*
- *Un breviario sevillano.*
- *Tres misales sevillanos.*
- *Mas cuatro misales los tres romanos e uno cordobés.*
- *Un pasionero toledano.*
- *Un libro de oficio de las tinieblas sevillano de pergamino.*
- *Dos salterios pequeños e un libro llamado Silvestrinas.*
  (Primer libro del Cabildo del Archivo Arzobispal del Cuzco, en adelante, LCAAC, fol. 83).
- *Libros Storie Ecclesie,*
- *Misal Romano,*
- *Otro libro de música de mano de marca mayor encernada y de marca menor,*
- *Libros de motetes*
  (LCAAC, fol. 112).



Fuente: Primer libro del Cabildo del Archivo Arzobispal del Cuzco – LCAAC, fol. 83

La primera edificación de la iglesia se ubicó en donde actualmente se encuentra la Iglesia del Triunfo (al lado derecho de la actual Catedral y aledaña a esta), la misma contaba con un coro donde seguramente se colocaron aquellos órganos siendo de los primeros que hubo en Latinoamérica, por la propia descripción del inventario así como los restos de instrumentos actualmente existentes me atrevo a pensar que fueron construidos en la misma ciudad con el sistema del órgano español. El actual órgano que se encuentra en el lado de la epístola en la Catedral del Cuzco es uno reconstruido sobre otro anterior, quizás sobre alguno de ellos.

Ese sistema de construcción automáticamente nos pone en una escala y afinación diferente a la conocida por los naturales. El diseño con el sistema de afinación mesotónica, así como la gama de sonidos y colores que estos instrumentos emitían eran ajenos al continente descubierto, las investigaciones en los instrumentos incas evidencian otra afinación. A su vez los cantorales sevillanos y toledanos que fueron traídos muy pronto de Europa para las ceremonias litúrgicas y la existencia de motetes, demuestra un desarrollo en el canto polifónico casi inmediato después de la conquista.

Varias actas del Cabildo mencionan el canto en los diversos momentos litúrgicos tratándose asuntos concretos: en el acta del 6 de marzo de 1550 el Cabildo manda que las Vísperas y la Misa sean cantadas con toda solemnidad durante las celebraciones del mártir San Antonino (LCAAC, fol. 348). Similarmente se ordena en las capitulaciones de la Catedral de 1551 que se cante la Misa de Réquiem en las ceremonias de defunción:

> *"Capitulaciones de la Santa Iglesia del Cuzco aprobadas y confirmadas por el excelentísimo Fray Juan Solano Segundo….. ordenaron y establecieron y por perpetuo decreto y capitulación proveyeron que de aquí adelante cada y cuando fin y fallecimiento acaeciere de alguno de los dichos beneficiados, que luego se doblen todas las campanas desta santa iglesia con toda solemnidad entre en tanto que su cuerpo sea sepultado…, y mandándose enterrar dentro del cuerpo desta dicha santa iglesia, los dichos señores deán y cabildo y curas y capellanes della sean obligados a le acompañar en su enterramiento llevando la cruz +… y traído el cuerpo a la dicha iglesia esté hecha una cama alta negra en mitad della y el altar mayor con su frontal negro y el cuerpo presente le digan todo juntamente una vigilia y* ***Misa de Réquiem cantada*** *con ministros y capas de choro, y así que le entierren con toda solemnidad…. Y desde el día de su enterramiento en nueve días primeros siguientes esté puesta una tumba cubierta de negro y la cruz alta con su velo negro y cera sobre la sepultura y cada uno de los dichos días los dichos señor deán*

> *y cabildo juntamente con los curas y capellanes le dirán una misa de Réquiem cantada con sus ministros…"* (LCAAC, fol. 20).

Las dignidades regentes en el Cabildo durante este periodo va a ser casi invariable: En 1551 regían el Cabildo de la Catedral del Cuzco el Deán Francisco Ximenez, el Chantre Hernando Arias (va a permanecer con este cargo casi todo el reinado de Felipe II), el Tesorero Juan Martínez de Gallegos, los Canónigos Francisco Jiménez de Morales y Francisco Jiménez de Garay (LCAAC, fol. 13).

Este Cabildo definirá los días en que las ceremonias debían ser cantadas: en un acta de 1552 se ordena cantar en los días de fiesta: Pascua, de la Asunción y Trinidad y Domingo de Ramos y Jueves y Viernes Santo y las otras fiestas solemnes de Nuestra Señora y días de San Pedro y San Pablo (LCAAC, fol. 54).

En 1553 aparece un nuevo inventario en la Catedral del Cuzco al que hace mención Robert Stevenson, el cual indica otras obras de tipo polifónico que junto con las anteriores hacen referencia al canto coral que tempranamente llegara al virreinato de Perú:

- *Las Misas de Cristóbal de Morales (Primera y segunda parte).*
- *Seis libros más de polifonía.*

Las actividades formativas que desde muy temprano tuvo la iglesia se ven entre otras en un acta de 1556 en la que el Cabildo manda en función a los lineamientos del concilio de Trento que el maestreescuela ponga un preceptor de gramática (LCAAC fol. 257). El 14 de diciembre de 1557 aparece quien sería el primer maestrescuela, dicho Cabildo está conformado por las siguientes dignidades: obispo Juan Solano, **maestreescuela Diego Flores**; chantre Hernando Arias, y tesorero Juan Martínez de Gallegos (LCAAC, fol. 212).

En las actas de 1565 del Cabildo de Cuzco se ordena cantar la misa al capellán y en su defecto contratar a alguien para hacerlo:

> *"Ordenamos y mandamos al beneficiado capellán que es su obligación seguir la misa mayor o la misa del Rey o cualquier misa cantada, que si no la supiere no la encomendase a quien la siga que no ya falta. Tal beneficiado capellán luego e ipsofacto pague cuatro pesos para el que dijeran cantar la misa"* (LCAAC, fol. 6).

> *"Ordenamos y mandamos al presbítero que siguiere la misa mayor comience la tercia y acabada la misa sea obligada .. y para esto mandamos a la hora de la sexta se siga cantada ...."* (LCAAC, fol. 6).

Conforme avanzan los años se registra en estos libros con mayor frecuencia la actividad musical, así la Catedral de Lima el 20 de marzo de 1569 contrata al Compositor **Juan Benítez**, para tañer el salterio (trabajo que realizó hasta 1572).

En Cuzco los cargos en la Iglesia se suceden, tras un largo período de sede vacante después de la renuncia de Solano, el 4 de septiembre de 1570, Pío V nombra como tercer obispo de la diócesis a Don Sebastián de Lartaum, que toma posesión de la diócesis el 28 de junio de 1573.

En 1579 es nombrado Arzobispo de Lima Santo Toribio de Mogrovejo. Ese mismo año en Cuzco, los Chirimías reclaman un aumento de salario en un acta en la cual se pueden observar las actividades que estos realizaban para la iglesia

> *"... Así mismo dijeron que el año de setenta y nueve venido el señor obispo de los Reyes, los chirimías se quejaron a su señoría y cabildo diciendo que ellos trabajaban mucho en el servicio de la iglesia porque todas las fiestas tañían a primeras y segundas vísperas y misa mayor y que ocupándose en esto no podían de otra parte aprovecharse fuera de la iglesia... y que el partido que se les daba que son veinte pesos corrientes y seis fanegas de maíz a cada uno, que no era salario para poderse sustentar que suplicaban a su señoría y cabildo les hiciese bien de darles partido conveniente con que se pudiesen sustentar..."* (LCAAC, fol. 127).

Aunque en Cuzco existían órganos por lo menos desde 1545 (inventario del LCAAC, fol. 72 a 113). El primer nombramiento oficial de organista corresponde a Mayo de 1580; en él, se nombra como tal a un clérigo con el aparente apellido de Arain - el manuscrito tiene un espacio en blanco en el sector del nombre del organista -. (LCAAC, fol. 419). El 22 de febrero de 1582 se nombra capellán cantor a **Juan de Cléa**, clérigo presbítero (fol. 428); y el 8 marzo del mismo año se nombra a **Victorian Rubio,** cantor (tenor) y organista para tañer los órganos los días duplex y semiduplex (LCAAC, fol. 430).

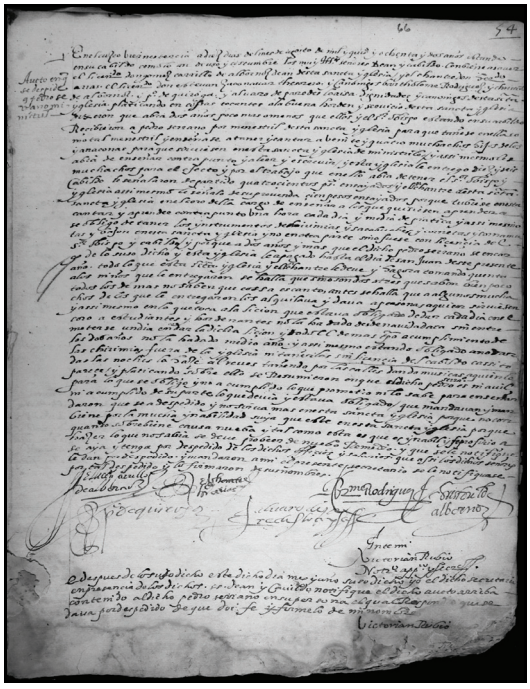
El mismo año de 1580 se recibe a **Pedro Serrano** para hacerse cargo del magisterio de canto llano y canto de órgano: *"... el doce de abril de mil quinientos ochenta el obispo deán y cabildo acordaron... rescibir y recibieron al magisterio del canto llano e canto de órgano a Pedro Serrano ministril de chirimía e corneta..."* (LCAAC, fol. 418). Las incidencias con Don Pedro Serrano nos amplían el mundo musical de aquel entonces.

Una de las actas que considero de mayor importancia para el estudio es la del 10 de agosto de 1582 (LCAAC, fol. 128), en la cual el Cabildo cuestiona el trabajo del maestro **Pedro Serrano**. En dicha acta se habla de las funciones propias del maestro, del grupo de gente destinada al estudio musical, de los instrumentos que se utilizaban, y de cierta actividad musical fuera de la iglesia para la que no estaba autorizado el mencionado Don Pedro. Evidentemente un músico desordenado o indisciplinado para la época quien además del irregular trabajo que hacía para esta iglesia realizaba diversas actividades fuera de ella, que si bien no se precisan de alguna manera están evidenciadas en el acta.

El acta contiene otra información trascendente: los Yanaconas era la clase noble de los pueblos conquistados por los Incas, los cuales se convertían en servidumbre de la Nobleza Inca. Los conquistadores evidentemente continuaron valiéndose de sus servicios pagando por este. Es interesante poder deducir como se seleccionaban y formaban los músicos de aquel entonces y como es que se lograban grupos tan altos de cantantes (obras a cuatro e incluso siete coros solo eran posibles de esta forma), también se evidencia la existencia de niños en los coros, quizás para reemplazar las voces de los tiples o simplemente como Seises; el uso de chirimías, sacabuches, cornetas, cornamentas y bajones (básicamente instrumentos de viento) y la ausencia de instrumentos de cuerda; el estudio del contrapunto "polifonía" nos enmarcan en un mundo musical bastante desarrollado. El hecho de que Pedro Serrano tañese en las noches otras músicas, también nos ubica en un marco de música popular que existió en ese entonces

> *"En el Cuzco… a diez días del mes de agosto de mil y quinientos y ochenta y dos años estando en su cabildo… el licenciado don Gómez Carrillo de Albornoz, deán, y el chantre don Hernando Arias, el licenciado don Estevan Zuasnavar tesorero, y canónigos Bartolomé Rodríguez y Cristóbal de Albornoz y Pedro de Quiroga y Álvaro de Paredes de Loaisa dignidades desta iglesia platicando cosas tocantes a la buena orden y servicio de esta sancta iglesia dijeron que habrá dos años poco más o menos que ellos y el señor obispo estando en su cabildo recibieron a* ***Pedro Serrano*** *por ministril de esta sancta iglesia para que tañese en ella como tal ministril y enseñase a tañer y cantar a veinticuatro muchachos hijos de los Yanaconas para que sirviesen en esta sancta iglesia de ministriles y así mismo les había de enseñar contrapunto y a leer y escribir y esta iglesia le entregó diez y seis muchachos para el efecto y por el trabajo que en ello había de tener el señor obispo y cabildo le señalaron de partido 400 pesos ensayados y el señor chantre de esta sancta iglesia asimismo le señaló de su prebenda 100 pesos ensayados porque tuviese en esta santa iglesia en el coro de ella cargo de enseñar a los que quisiesen aprender a cantar y aprender contrapunto una hora cada día y media*

de práctica, y así mismo se obligó de tañer los instrumentos de chirimías y sacabuches y cornetas y cornamentas y bajón en esta sancta iglesia y no en otra parte, si no fuese con licencia del obispo y el cabildo, y porque ha dos años y más que el dicho Pedro Serrano se encargó de lo susodicho y esta iglesia le ha pagado hasta el día de San Juan de este presente año todo lo que esta santa iglesia y el señor chantre le debe y ahora tomando cuenta a los niños que se le entregaron se halla que si no son dos o tres que saben bien poco, todos los demás no saben qué cosa es canto, antes se sabe que algunos muchachos de los que le entregaron los alquilaba y daba a personas a quien sirviesen y asimismo en lo que toca a la lección que estaba obligado de dar cada día en el coro a estudiantes y ordenantes no la ha dado desde navidad acá…, y así mismo estando obligado a no dar [sic] las chirimías fuera de la iglesia ni tañerlas sin licencia del cabildo casi todas las noches lo hace al revés, tañendo por las calles dando músicas a quien le parece, y platicando sobre ello se resumieron [sic] que el dicho Pedro Serrano es inhábil para lo que se obligó y no ha cumplido lo que prometió ni lo sabe para enseñar ni ha cumplido de su parte lo que debía y estaba obligado, que mandaban y mandaron que sea despedido y no sirva más en esta sancta iglesia porque no conviene por la mucha inhabilidad suya…" (LCAAC, fol. 128).

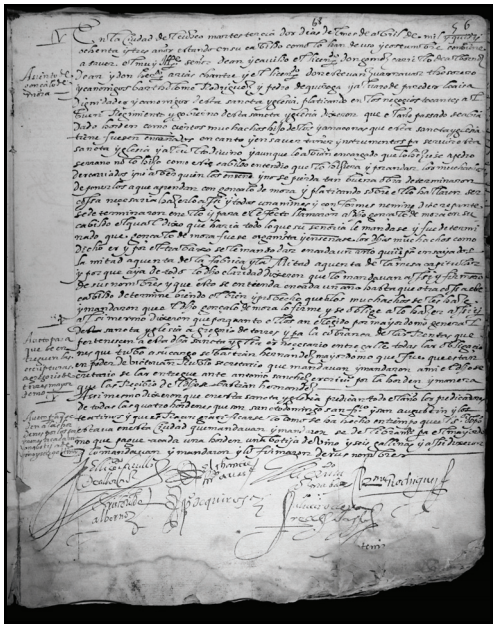


Fuente: Libro del Cabildo del Archivo Arzobispal del Cuzco – LCAAC, fol. 128

En 1583 muere el obispo don Sebastián de Lartaum (obra el testimonio de muerte en el fol. 136 del LCAAC), será sucedido en 1589 por Fray Gregorio Montalvo de la Orden de Predicadores.

A consecuencia del despido de Pedro Serrano, el año siguiente el Cabildo contrata a **Gonzalo de Mora** para hacerse cargo de la formación de los Yanaconas y tañer diversos instrumentos

> *"En la ciudad del Cusco… [a] dos días del mes de abril de mil y quinientos y ochenta y tres … el muy Ilustre señor deán y cabildo… dijeron que el año pasado se había dado orden cómo ciertos muchachos hijos de los Yanaconas que esta santa iglesia tiene fuesen enseñados en canto y en saber tañer instrumentos para servir esta santa iglesia y al culto divino y aunque lo habían encargado que lo hiciese a* ***Pedro Serrano*** *no lo hizo como este cabildo entendió que lo hiciera por andar los muchachos descarriados y no haber quien les enseñe y no se pierda tan buena obra determinaron de ponerlos a que aprendan con* ***Gonzalo de Mora*** *y platicando sobre ello hallaron ser cosa necesaria hacerlo y así y todos unánimes y conformes nemine discrepante… llamaron al dicho Gonzalo de Mora… el cual dijo que haría todo lo que su señoría le mandase y fue determinado que Gonzalo de Mora fuese organista y enseñase los dichos muchachos como dicho es…"* (LCAAC, fol. 132).



Fuente: Libro del Cabildo del Archivo Arzobispal del Cuzco – LCAAC, fol. 132

El 2 de julio de 1583, obra un acta con referencia al estado de los órganos: **Gonzalo de Mora** no había tañido en la fiesta de San Pedro el órgano grande por estar los fuelles rotos llamándose a **Cristóbal de León** para que los aderece (fol. 134). De esta debemos deducir que existían por lo menos dos órganos, uno grande y uno pequeño.

En Cuzco en 1584 se nombra clérigo y capellán cantor para el hospital a don **Cristóbal Ximenez del Carpio**; mientras, en Lima, se requieren los servicios de **Luís Martínez**, organero, para que aderece los órganos de la catedral y se contrata a **Juan Rodríguez Calvo** como organista, clavicordista y organero. En Cuzco aparece un acta obligando a la asistencia a todas las fiestas:

> *"Se obliga asistir a todas las fiestas en el coro, Epifanía, tres Pascuas, Domingo de Ramos, misa y procesión,... la Asunción,...Corpus, la Transfiguración, San Pedro, Santiago, Todos Santos, las fiestas de Nuestra Señora (Purificación, Encarnación, Asunción, Natividad, Concepción)"* (LCAAC, fol. 173).

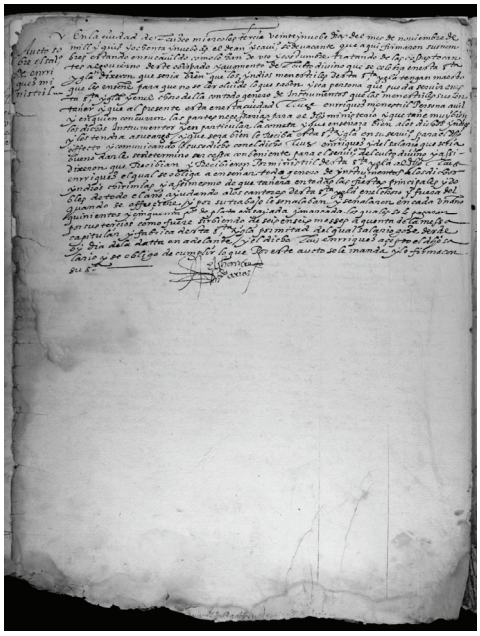
El 14 de marzo de 1587 el Maestro **Diego Serrano** pidió ser admitido como maestrescuela en el Cabildo del Cuzco, tras presentar por escrito el nombramiento que le había otorgado la Corona, cargo que se le otorgo después de hacerle cantar un prefacio solemne:

> *"...el **maestro Serrano, maestrescuela** desta santa iglesia hago presentación ante vuestra señoría desta provisión de la Real persona, emanada de su Real Consejo de Indias por la cual fue servido hacerme merced de me presentar a la maestreescolía desta santa iglesia como en ella se contiene. [Por ello] a Vuestra señoría suplico me mande recibir y admitirme en la dicha dignidad que yo estoy presto de hacer el juramento que conforme al santo Concilio de Trento debo y las demás solemnidades necesarias porque en ello recibiré merced..."* (LCAAC, fol. 183).
>
> Días después *"...le abrieron un misal y le mandaron leer un evangelio... y así mismo le hicieron cantar un prefacio solemne y lo cantó bien"* (LCAAC, fol. 184).

El 7 de octubre de 1588 se contrata en Madrid a **Juan Sánchez Mudarra** (Mendarra) para formar parte de la Capilla que traería consigo el Virrey García Hurtado de Mendoza. El año siguiente, 1589, la Catedral de Lima contrata al cornetista **Diego Núñez de Luna**, quien había llegado también con la Capilla de Ministriles del Virrey García Hurtado de Mendoza, cuarto marqués de Cañete.

En 1589 el Cabildo de Cuzco contrata a un nuevo Ministril de nombre **Luís Enríquez** para que se haga cargo de la enseñanza a los Yanaconas y de tañer diversos instrumentos.

> *"… veinte y nueve días del mes de noviembre mil y quinientos y ochenta y nueve años. Tratando de las cosas tocantes al gobierno de este obispado y aumento del culto divino… dijeron que sería bien que los indios ministriles… tengan maestro que les enseñe para que no se les olvide lo que saben y sea persona que pueda servir en esta santa iglesia y en el choro della con todo género de instrumentos que los ministriles suelen tañer y que al presente está en esta ciudad* ***Luis Enriquez****, ministril, persona hábil y en quien concurren las partes necesarias para el dicho ministerio y que tañe muy bien los dichos instrumentos y en particular la corneta y que enseñará bien a los dichos yndios y los tendrá a su cargo y que será bien le reciba esta santa iglesia en su servicio… se obliga a enseñar todo género de instrumentos a los yndios chirimías y asimismo de que tañerá en todas las fiestas principales y dobles de todo el año ayudando a los cantores desta santa iglesia en el choro y fuera del cuando se ofreciere y por su trabajo le señalaban y señalaron en cada año quinientos y cincuenta pesos de plata ensayada y marcada los cuales se le pagarán por sus tercios de seis en seis meses a cuenta de la mesa capitular y fábrica desta santa iglesia…"* (LCAAC, fol. 171).



Fuente: Libro del Cabildo del Archivo Arzobispal del Cuzco – LCAAC, fol. 171

En Cuzco el 15 julio 1591 se nombra como organista a **Germán Pacheco** (fol. 13 del tomo II de las Actas del Cabildo del Cuzco).

El 6 de junio de 1594 Felipe II presenta al sexto obispo de Cuzco, don Antonio de la Raya, Sucediendo a Fray Luís Quesada de los Heros de la Orden de San Agustín.

En 1596 El Cabildo de Lima nombra al primer maestro de capilla para la Catedral de Lima, cargo inexistente hasta ese momento, **Miguel de Bobadilla**, tenor y organista, recibirá este título por primera vez por parte del Cabildo.

El 1 de agosto de 1598 don Antonio de la Raya, funda el Seminario San Antonio Abad de la diócesis con 80 colegiales seminaristas para cuyo sostenimiento dotó de rentas las cátedras de cánones, teología escolástica y moral, latinidad y música usual e instrumental.

III. EL ASPECTO MUSICAL

Algunos aspectos se pueden deducir fácilmente a partir de los datos históricos: Evidentemente los conquistadores trajeron a las tierras de Perú una nueva música, nuevos instrumentos y nuevas teorías musicales que de alguna manera predominaron, y sobre las cuales las existentes en esas tierras se integrarían.

El canto gregoriano sin duda dominó en todas las regiones, la presencia de miembros de la Iglesia con la formación y la obligación del canto durante las diversas horas de liturgia así como la existencia de textos, cantorales, misales y manuales en todo el territorio, además de la obligación de asistencia a los oficios y misas que se creó en los naturales con el objeto de evangelización, serian la primera fuente musical de integración cultural entre ambos pueblos.

No sólo el gregoriano; desde Europa y apenas acaecida la conquista llegaron motetes, misas, estudios de contrapunto y tratados de música que permitieron el desarrollo de obras polifónicas y nuevos estudios musicales.

Los instrumentos musicales, los órganos de tubos, las chirimías, los sacabuches, las cornetas, los bajones, etc., ofrecerían una novedosa gama de colores frente a los conocidos instrumentos de los Incas. Dos aspectos desde el punto de vista musical cautivantes para una cultura acostumbrada a la integración.

El recurso humano tomado por la Iglesia al contratar a los yanaconas para formarlos en la lectura musical, el canto y el arte de tañer instrumentos, e incluso

el contrapunto (se promovía la composición) conformando grupos numerosos de éstos que se podían distribuir en varios coros, nos aproximan a la dimensión de las obras musicales que se estrenaban y presentaban así como a las obras que se creaban y actualmente conforman el Archivo Musical del Seminario San Antonio Abad del Cuzco y otros de Latinoamérica.

Este archivo, el de Cuzco, fue redescubierto hacia el año 1950 y ha sido catalogado en varias ocasiones; el último trabajo, a mi cargo, se realizó con imágenes digitales. Se estiman alrededor de 420 obras entre las cuales tenemos misas, misas de réquiem, salmos, pasiones de Semana Santa, villancicos, loas, obras teatrales, cantos varios. La mayoría son de autor anónimo y no tienen fecha.

Sin embargo, el sistema de escritura de varias obras corresponde al periodo mensural que viene desde el siglo XIII en Europa y que aún estaba en uso durante el reinado de Felipe II. Hacia mediados del 1600 la escritura tendría un proceso de "simplificación" (evolución). Muchos manuscritos tienen escrituras con neumas propios del gregoriano y tres colores de figuras musicales, blancas, negras y rojas, que corresponden al estilo mensural. La estructura, el manejo del contrapunto y la armonía corresponden al utilizado en el siglo XV y XVI diferente al del siglo XVII.

De la revisión de los Archivos del Cabildo de Cuzco puedo atreverme a plantear otras posibilidades: diversas observaciones además de las ya mencionadas, me inducen a suponer que dentro de la música del Archivo existen obras que corresponden al periodo de Felipe II: algunas de las firmas encontradas en los documentos del Cabildo de esa época son similares a la de los manuscritos musicales; la coincidencia de apellidos que también se encuentran grabados en los balcones y tapas de los órganos; el tipo de papel y grafía me aproximan más a Felipe II que su sucesor. De ser cierta mi hipótesis este archivo podría abarcar obras con 100 años más de antigüedad, no del 1650 sino de 1550 con lo que llenaríamos el vacío actualmente existente en las investigaciones.

Franco de Colonia en 1260 publicó "Ars Cantus Mensurabilis", un tratado de música en el cual se expondrían las técnicas de escritura musical que se aplicarían en Europa desde ese periodo hasta el 1600. La colonización del Perú y la instauración de la iglesia, maestros cantores y otros, traerían este sistema musical creado por Franco de Colonia, Johannes de Garlandia y otros, justamente el sistema de escritura que predomina en los manuscritos del Archivo del Seminario San Antonio Abad del Cuzco: notación mensural, tiempos perfectos e imperfectos, prolaciones, notas en tres colores, rojo, negro y blanco, etc.

Hacia 1613 el italiano Pietro Cerone publicó un libro "El melopeo y el maestro" un tratado de música en 22 tomos que sería muy utilizado en su época. En el tomo XVII Cerone pone por título

> *"MUSICA THEORICA Y PRATICA DEL R.D. PEDRO CERONE DE BERGAMO LIBRO DEZICETENO EN EL QUAL (PARA SATISFAZER A LOS aficionados en sophistiquerias en música) se tracta del Modo, Tiempo y Prolación: y por consiguiente se enseña a cantar las Composiciones Modales; assí antiguas, como modernas".*

En el mismo capítulo Cerone se refiere a la música mensural como *"antiguallas".*

Entonces, si esto sucedía en Europa, en Perú tenemos algunas posibilidades: o la música que se escribía es anterior a Pietro Cerone y por ende estamos hablando de música del siglo XVI, o existió un desfase entre la teoría musical que se desarrolló en Europa y la que llegaba a este continente, de ser esto real deberíamos investigar sobre la causa del mismo.

Surge una nueva pregunta ¿quien escribía la música de Perú? Ya lo he dicho: alguna llegaba desde España y Europa pero no toda. Los músicos de la iglesia y los maestros de capilla y ministriles que de acuerdo a los documentos por lo menos estuvieron en Perú desde 1551 serian los primeros artífices; de ellos existen sus nombres en los manuscritos, pero todos posteriores a 1600. Durante el reinado de Felipe II se enseñaba contrapunto a lo Chirimías, una técnica más útil para la composición que para la interpretación. ¿No sería posible que alguno de los estudiantes de Contrapunto se motive por la creación?, ¿podríamos suponer que los Chirimías creaban obras que por diversos motivos se mantenían anónimas?, ¿se realizaban estas obras por encargo de la iglesia? Recordemos que estos músicos eran utilizados como servidumbre y quizás sus nombres no eran necesarios en las obras; de ahí la coincidencia de las firmas con las del tesorero del cabildo u otras dignidades eclesiásticas.

Las respuestas a estas preguntas están en los manuscritos musicales que se encuentran dispersos en todo aquel que fuera el territorio español durante la colonia, de los cuales existen archivos importantes de los que destacan Puebla, Lima, Cuzco, Sucre, y requieren varios trabajos de investigación y trascripción.

Durante largo tiempo los manuscritos de los archivos musicales de Latinoamérica se han ido transcribiendo con muchas libertades alterando tiempos, notas, registros, textos e incluso instrumentaciones sin respetar la técnica del compositor e intentando adecuar los criterios de aquel a nuestras actuales teorías. Con esto se hace creer en principio que en este continente

no se sabia escribir música o peor aun que todas las obras eran similares. Hoy podemos diferenciar fácilmente a Bach de Haendel pero no a Torrejón de Araujo y no porque no sean diferentes sino porque el transcriptor ha usado el mismo sistema para ambos. Es obligación del investigador descubrir el sistema que se utilizo desde el siglo XIII y no cuestionarlo en función a una nueva teoría utilizada el siglo XVII (Este tema lo expongo largamente en mi trabajo "Un estudio sobre la música de los Archivos del Seminario San Antonio Abad del Cuzco).

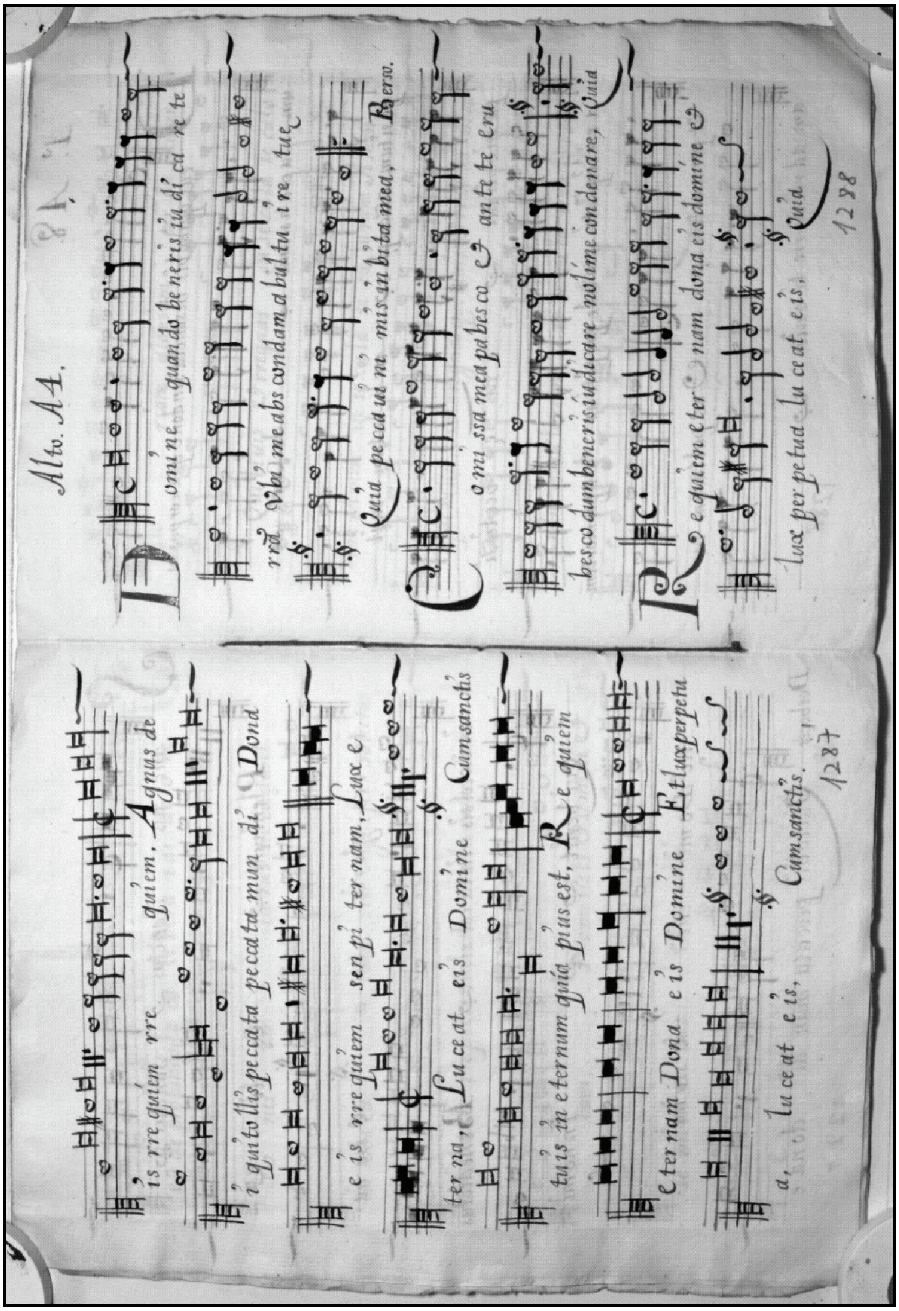
Siempre he considerado que el material más importante en el Archivo de Cuzco son las obras sacras (alrededor de 200) que se desestiman para dar preferencia a los villancicos que evidentemente corresponden al 1700.

Existen muchos manuscritos con características y estilo del siglo XVI, algo de ello podemos observar en una Misa de *Réquiem a 8*, con neumas de estilo gregoriano y grafía mensural de notación colorada (notas blancas, negras y rojas) solos gregorianos al que le responden los coros en polifonía, notas longas y brevis dentro de tiempos perfectos e imperfectos que corresponden al estilo de Franco de Colonia.

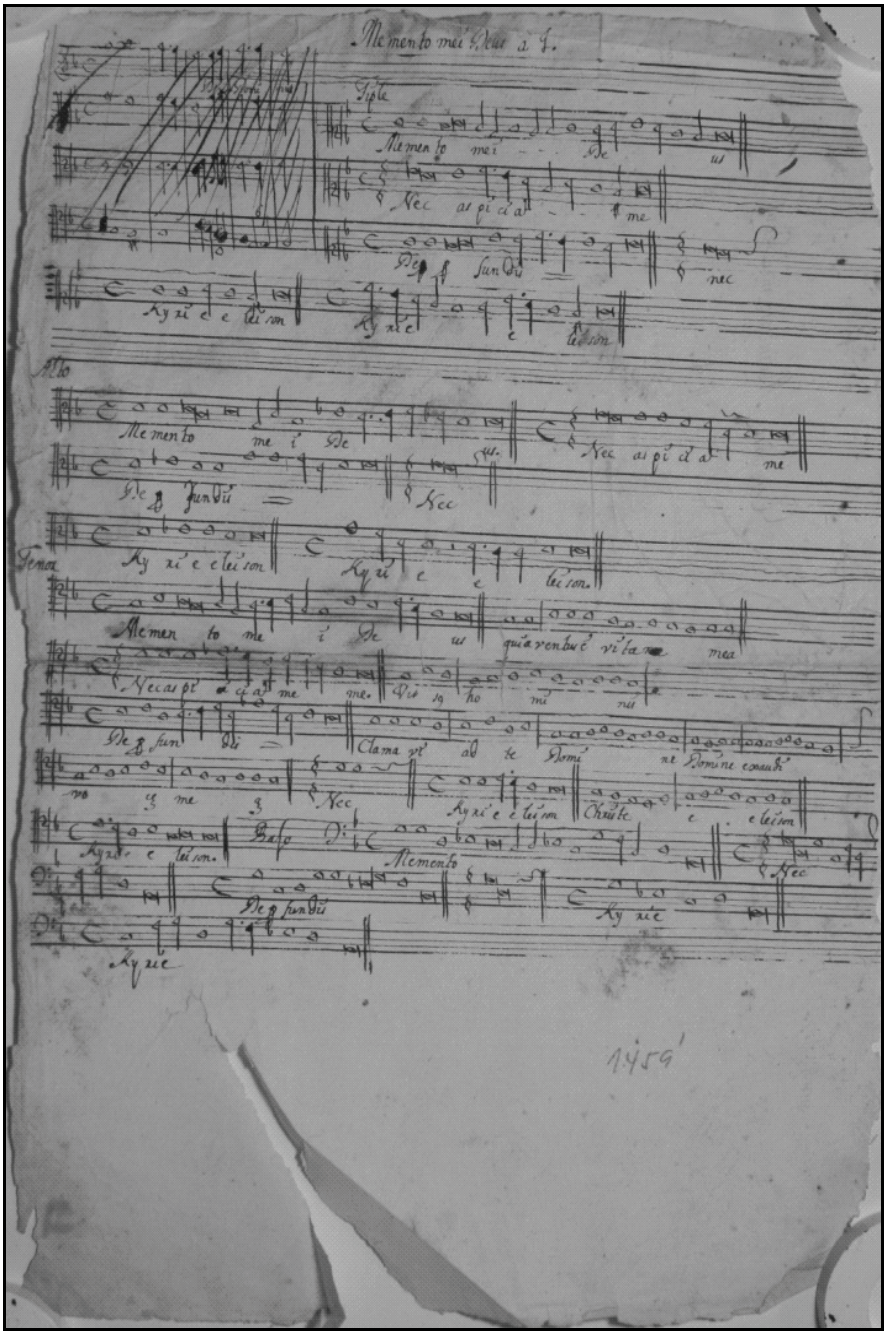
La siguiente obra de la cual hice la trascripción es un *Memento mei Deus a 4*, con grafías y figuras similares a la anterior, escrita en un solo pliego, la cual gira alrededor de una armonía en sol menor también más de acuerdo a las reglas musicales del siglo XVI que al siguiente.

Se muestran a continuación un fragmento de la Misa de Réquiem a 8 de autor anónimo, y la obra entera del *Memento mei Deus*, anónima también con la trascripción que realicé el año 2009 que por su forma correspondería al siglo XVI.

Considero que la investigación en este campo apenas se ha comenzado; en función al acceso que tengo a los manuscritos y las versiones que he podido ver publicadas puedo decir que el tratamiento en las transcripciones si bien ha sido muy creativo en la mayoría de casos no ha respetado las obras originales alterándose valores musicales innecesariamente. Confío en que estas búsquedas tengan seguidores que continúen resolviendo tantos vacíos.

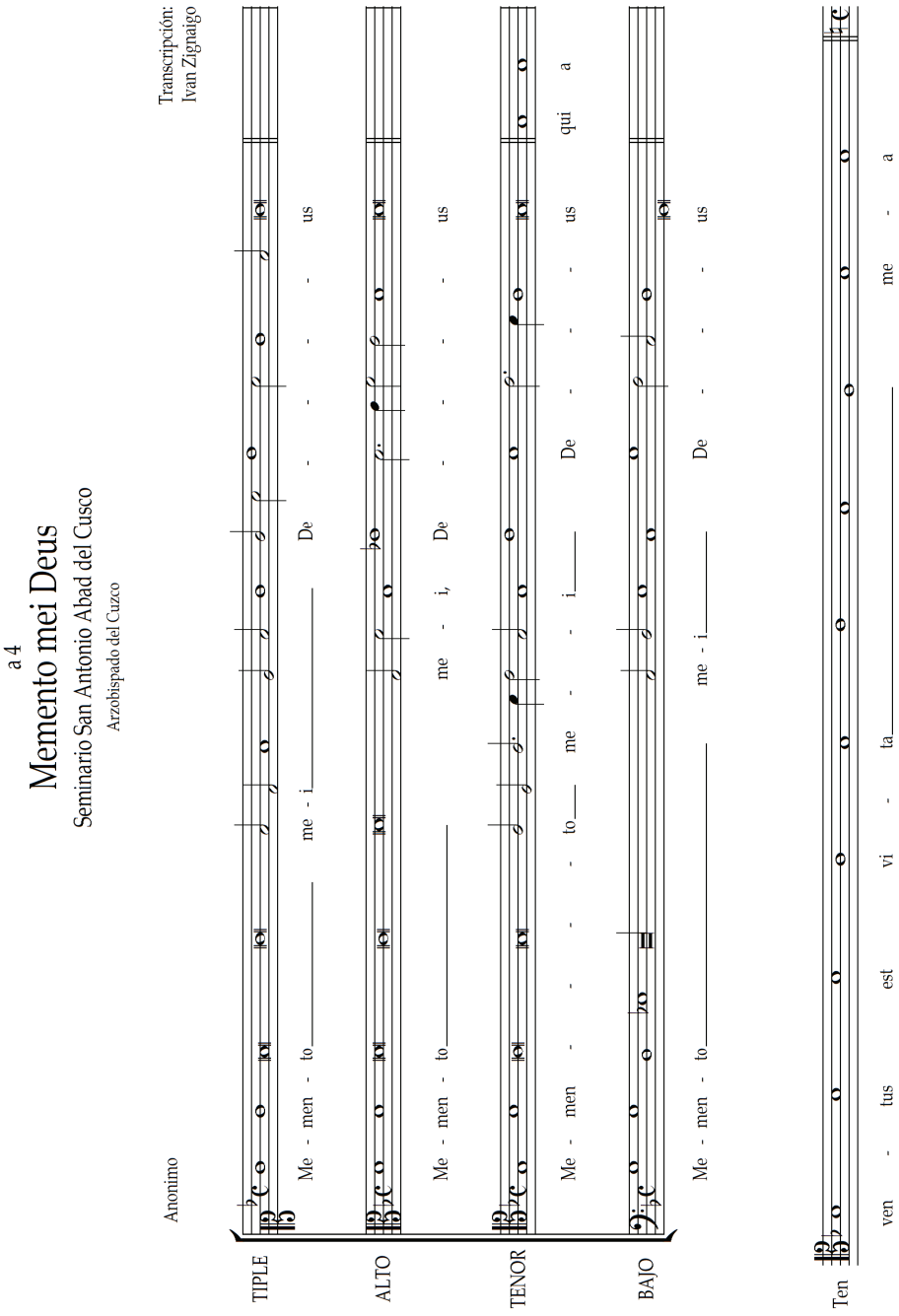


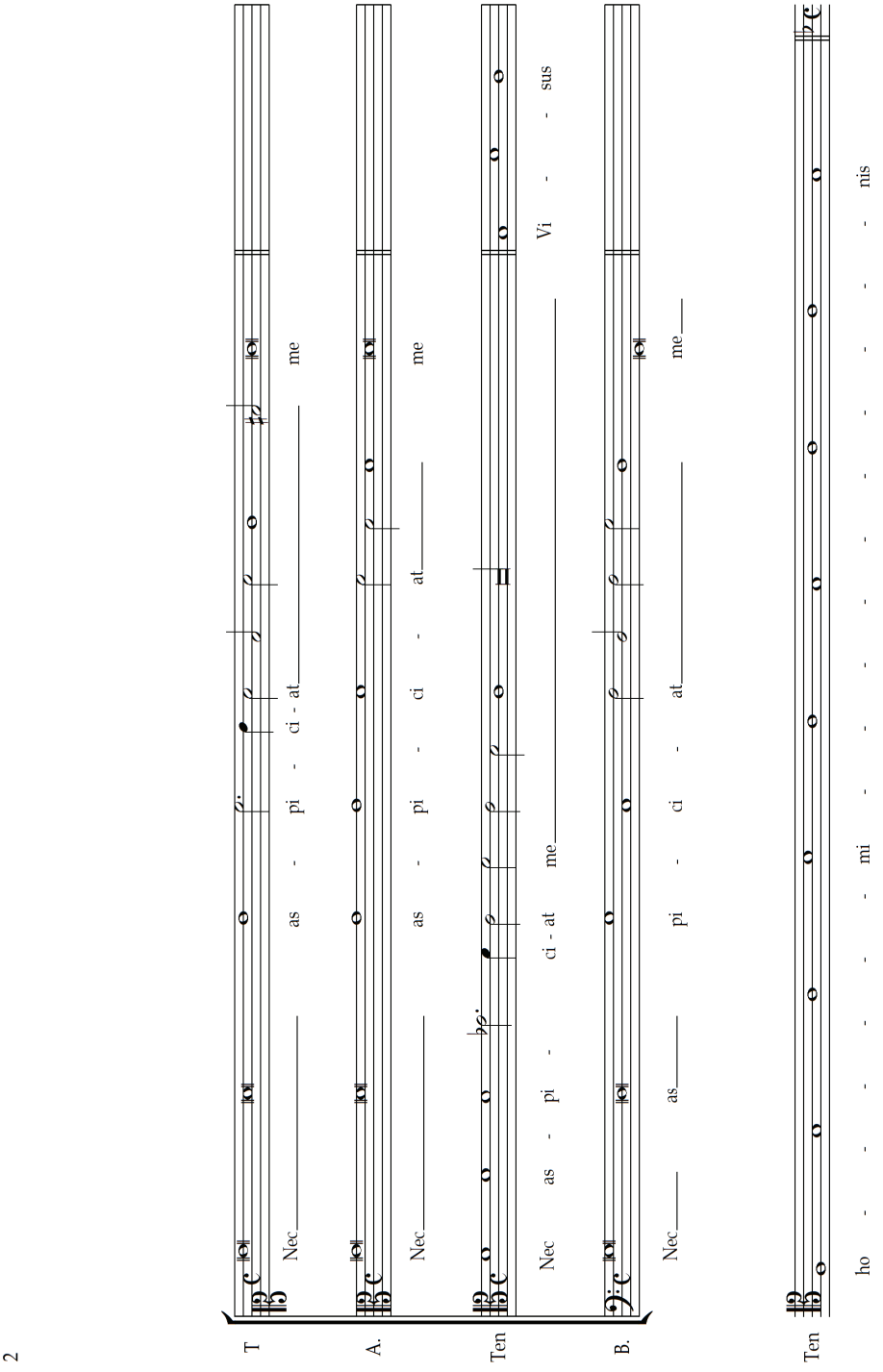
Réquiem a 8. Archivo Musical del Seminario San Antonio Abad del Cuzco. Catálogo Zignaigo 2009, Registro digital 151.

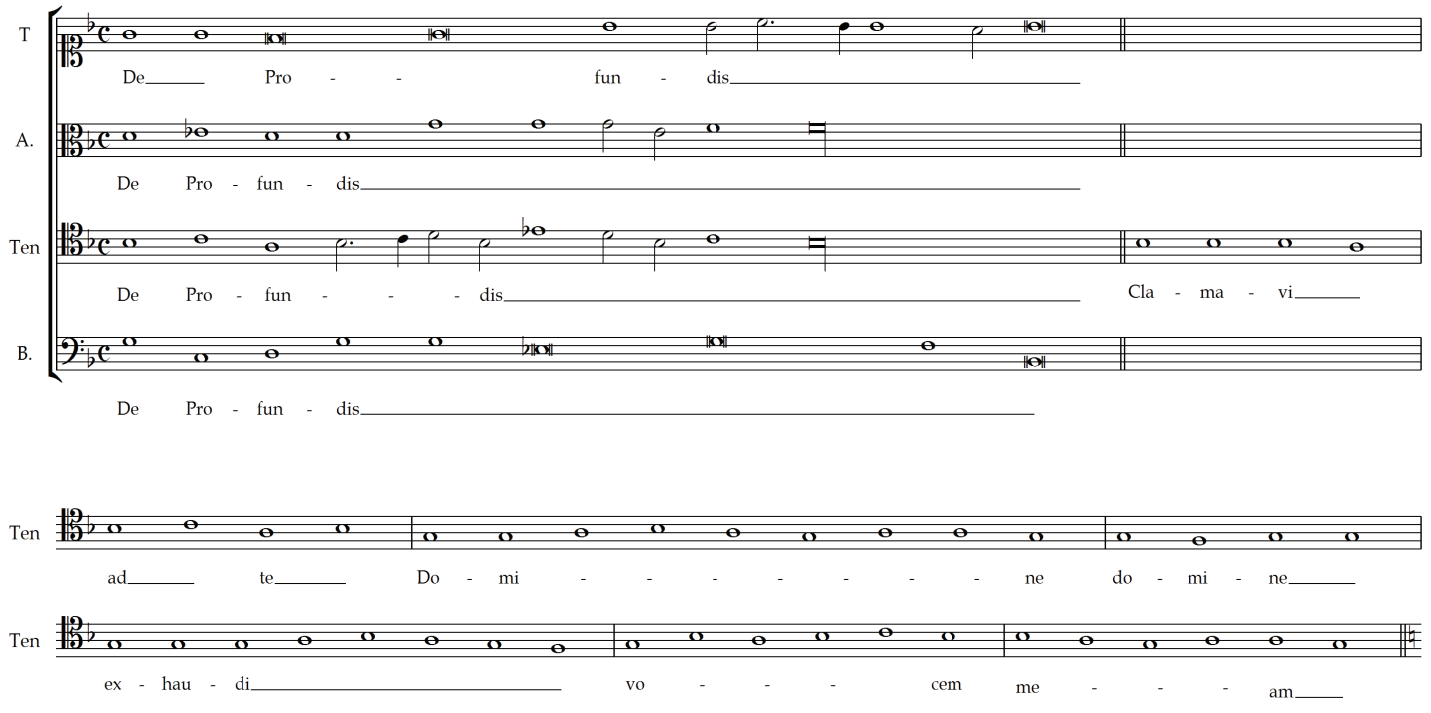


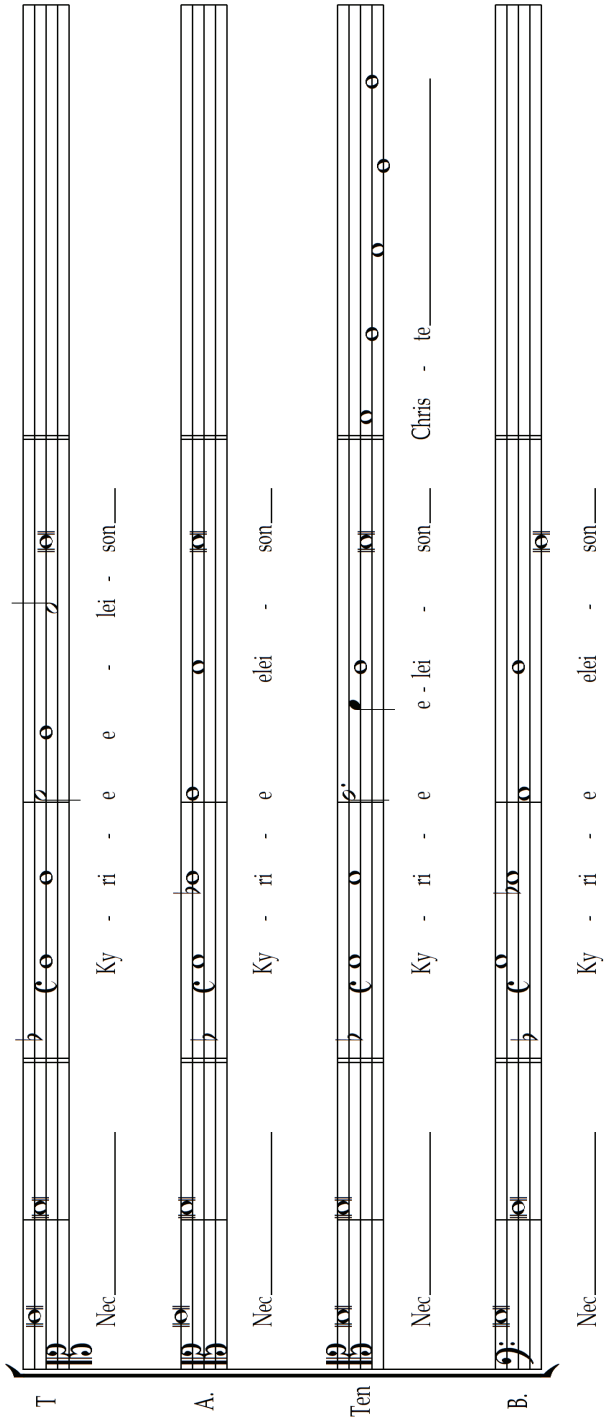
Memento mei Deus a 4. Catálogo Zignaigo 2009, Registro digital 138.

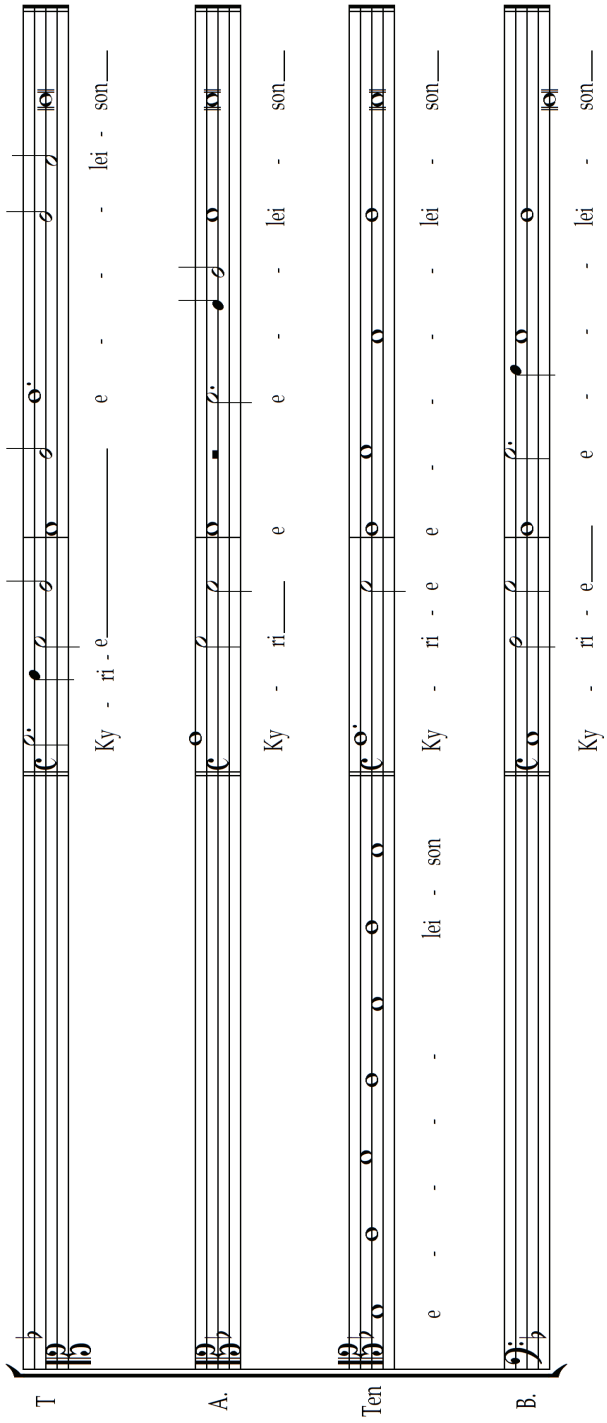
IV. TRANSCRIPCIÓN




2
T
Nec as - pi - ci - at me
A.
Nec as - pi - ci - at me
Ten
Nec as - pi - ci - at me Vi - sus
B.
Nec as pi - ci - at me
Ten
ho - - - - - - mi - - - - - - nis


T
De Pro - - fun - dis
A.
De Pro - fun - dis
Ten
De Pro - fun - - - dis Cla - ma - vi
B.
De Pro - fun - dis
Ten
ad te Do - mi - - - - - - - ne do - mi - ne
Ten
ex - hau - di vo - - - cem me - - - am


4
T
Nec
Ky - ri - e e - lei - son
A.
Nec
Ky - ri - e elei - son
Ten
Nec
Ky - ri - e e - lei - son Chris - te
B.
Nec
Ky - ri - e elei - son


5
T
Ky - ri - e e - - - - lei - son
A.
Ky - ri e e - - - - lei - son
Ten
e - - - - lei - son Ky - ri - e e - - - - lei - son
B.
Ky - ri - e e - - - - lei - son

V. CRONOLOGIA MUSICAL

- 1545	Hernando Arias	Chantre de la Catedral del Cuzco
- 1557	Diego Flores	Maestrescuela en Cuzco
- 1569	Juan Benítez	Salterista en Lima
- 1579	-----	Chirimias en la Catedral del Cuzco
- 1580	-----	Clérigo organista en Cuzco
- 1582	Juan de Cléa	Capellán cantor en Cuzco
	Victorin Rubio	Cantor y organista en Cuzco
	Pedro Serrano	Maestro en Cuzco
- 1583	Gonzalo de Mora	Maestro en Cuzco
	Cristóbal de León	Organero en Cuzco
- 1584	Cristóbal Ximénez del Carpio	Capellán cantor en Cuzco
	Juan Rodríguez Calvo	Organista, clavicordista y organero en Lima
- 1587	Diego Serrano	Maestrescuela Catedral del Cuzco
- 1588	Juan Sánchez Mudarra	Ministril en Cuzco
- 1589	Luís Enríquez	Ministril en Cuzco
	Diego Núñez de Luna	Cornetista en Lima
- 1591	Germán Pacheco	Organista en Cuzco
- 1596	Miguel de Bobadilla	Primer Maestro de Capilla de Lima
- 1598	----	Se funda el Seminario San Antonio Abad del Cuzco

VI. BIBLIOGRAFÍA

- Archivo Arzobispal del Cuzco, *Libros del Cabildo de Cuzco.* Primer Tomo, 1545-1596; Segundo Tomo, 1596 – 1630.

- Arzobispado del Cuzco, *Estatutos y consuetas de la Santa Basílica Catedral del Cuzco*, Cuzco 1953.

- ROS-FÁBREGAS, E., "Libros de Música para el Nuevo Mundo en el siglo XVI", en *Revista de Musicología* (Madrid)*,* vol. XXIV, núms. 1-2 (2001) 39-66.

- SAS, A., *La música en la Catedral de Lima durante el virreinato*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima 1971.

- ZIGNAIGO, I., *Catálogo del Archivo Musical del Seminario San Antonio Abad del Cuzco*, Cuzco 2009, inédito.

El corporativismo social. El gremio de zapateros y las cofradías de San Crispín y San Crispiniano de Lima a través de sus ordenanzas (1562-1637)

Lic. David FERNÁNDEZ VILLANOVA
Universidad de Navarra
(Pamplona - España)

I. Introducción.

II. La sociedad popular. El sector artesanal.

III. Corporativismo étnico, laboral y religioso. Gremios y cofradías.

IV. El gremio de zapateros.

V. La cofradía de San Crispín y San Crispiniano de la Catedral de Lima.

VI. La cofradía de San Crispín y San Crispiniano de la Iglesia de San Lázaro.

VII. Conclusión.

VIII. Referencias bibliográficas.

El Perú en la época de Felipe II,
San Lorenzo del Escorial 2014, pp. 297-320. ISBN: 978-84-15659-21-1

I. INTRODUCCIÓN

Durante todo el período colonial el sistema corporativo estuvo en la base del funcionamiento de la sociedad del Perú virreinal. Mediante su pertenencia a distintos cuerpos sociales como gremios, consulados, cofradías o milicias, los sectores populares accedían a cuotas de representación y participación social. El marcado carácter corporativo de la sociedad limeña de la segunda mitad del siglo XVI en particular, y de la sociedad del Antiguo Régimen en general, tuvo especial relevancia en el sector artesanal, ya que en su seno convivieron dos tipos de corporación, el gremio y la cofradía, una laica y la otra religiosa.

En el siguiente estudio analizo el funcionamiento formal del gremio de zapateros y las cofradías de San Crispín y San Crispiniano, fundadas por los maestros españoles e indígenas en la Catedral y en la iglesia de San Lázaro de Lima respectivamente. El objetivo es aportar alguna luz sobre el papel que jugaron las cofradías en el mundo de los oficios limeños, a través del análisis de las ordenanzas y constituciones del gremio y las cofradías de zapateros aprobadas entre 1562 y 1637.

II. LA SOCIEDAD POPULAR. EL SECTOR ARTESANAL

En su obra sobre el mundo hispanoperuano del siglo XVI, James Lockhart, considera que uno de cada diez pobladores españoles en Perú era artesano en ejercicio[1]. De éstos los más numerosos eran los sastres y zapateros, seguidos de los herreros y los trabajadores de la construcción, albañiles y carpinteros. Si bien es cierto que la gama de oficios era muy variada, desde plateros hasta encuadernadores, sin embargo se produjo una pérdida en la especialización respecto al sector artesanal en España[2]. Los plateros, que no solo se dedicaban

[1] LOCKHART, J., *El mundo hispanoperuano (1532-1560),* Fondo de Cultura Económica, México 1982, pp. 125-147.

[2] Sin embargo, Francisco Quiroz opina que el artesanado limeño no se caracterizó por una gran variedad de oficios, aunque sí coincide con Lockhart en que a pesar de que al principio hubo una mayor especialización, su paulatina pérdida derivó en el predominio del oficio

al trabajo de la plata sino también del oro, se encontraban en la cúspide del sector artesanal. En cuanto a su origen regional, Castilla, y sobre todo Andalucía, era la principal proveedora, tal como sucedía con la mayor parte de la población que emigraba a América. Por lo general, el artesano recién llegado comenzaba a laborar en un taller ajeno o al servicio de algún encomendero antes de abrir su propia tienda[3]. En algunos casos, tras un corto tiempo de estancia en Lima, partían a ciudades de la sierra donde probar suerte. Aquéllos que lograban establecerse, abrir una tienda y prosperar solían adquirir esclavos para aumentar la productividad de sus talleres; de tal manera que los artesanos se posicionaron como los segundos mayores propietarios de esclavos después de los encomenderos, incluso la compra de esclavos y su capacitación para después revenderlos por un precio mayor se convirtió en un negocio habitual. Según Lockhart, los artesanos que lograron "establecer bien sus talleres se arraigaron en sus comunidades más firmemente que cualquier otro grupo de población hispanoperuana, con excepción tal vez de los encomenderos". Tal enraizamiento se tradujo en el establecimiento de políticas matrimoniales y la adquisición de propiedades en sus lugares de residencia[4]. También podemos encontrar cierto nivel de movilidad laboral dentro del sector, ya que muchos artesanos formaron compañías con otros artesanos o mercaderes para incursionar en el mundo del comercio[5].

Es a partir de mediados del siglo XVI cuando los indígenas peruanos, llegados sobre todo de la sierra, empezaron a ocupar un lugar en el mundo de los oficios artesanales españoles en Lima. En el período anterior fueron los indígenas provenientes de otros lugares de América y los negros quienes trabajaban para los peninsulares. En principio, el acceso de la población indígena a los talleres fue difícil y en malas condiciones salariales y laborales, comenzando como aprendices hasta lograr poder operar de manera independiente. Muy escasa fue la herencia transmitida de la artesanía prehispánica a la española, en todo caso pudieron seguir utilizando técnicas propias para la producción de objetos españoles[6]. Sin embargo su situación llegó a ser mejor que la de los negros, a quienes en

---

genérico; QUIROZ CHUECA, F., *Artesanos y manufactureros en Lima colonial,* BCRP, IEP, Lima 2008, pp. 48-49.

[3] Los productores propietarios eran escasos debido a la necesidad de recursos para ello, a no ser que se dedicasen a otras actividades paralelas. Lo más habitual eran los productores arrendatarios ya que los alquileres eran asequibles y se acordaban por largos espacios de tiempo. *Ibídem,* pp. 42-44.

[4] Francisco Quiroz señala el matrimonio entre las fuentes de financiamiento de las actividades transformativas, junto con la habilitación o intervención de inversores capitalistas y la formación de compañías. *Ibídem*, pp. 83-86.

[5] Sobre el fenómeno de las compañías en el siglo XVI ver QUIROZ CHUECA, F., *Gremios, razas y libertad de industria. Lima colonial*, Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, Lima 1995, pp. 71-81.

[6] LOCKHART, J., *El mundo hispanoperuano,* o. c., pp. 277-278.

muchas ocasiones se les prohibió explícitamente en las ordenanzas gremiales su acceso a la maestría, mientras que los indígenas pudieron establecerse como maestros con tienda propia e incluso constituir gremios paralelos a los de los españoles, aunque fuese en forma de cofradía[7]. Los indios aprovecharon su condición de "república" para formar sus propios gremios y cofradías y eludir así restricciones gremiales e imposiciones fiscales; entre sus principales ocupaciones figuraban la sastrería, el servicio doméstico y la zapatería[8].

A finales del siglo XVI la población negra de Lima, incluidos esclavos, libres y castas, igualaba en número a la de españoles, indios y mestizos. En la ciudad los negros trabajaron en casi todas las áreas económicas, pero especialmente en los oficios artesanales, aunque en muchos casos solo como dependientes sin posibilidad de tener taller propio[9]. Como ya he indicado muchos maestros artesanos poseían esclavos que trabajaban directamente en sus talleres. A parte, una modalidad muy frecuente fue el trabajo a jornal, bajo la cual el amo daba libertad al esclavo para que buscase trabajo y viviese de manera independiente a cambio del pago de un jornal que éste debía ganar por su cuenta en la calle[10]. De esta manera muchos esclavos llegaron a ahorrar la cantidad necesaria para pagar su manumisión. Tal como indica Jesús A. Cosamalón "los negros rápidamente se integraron a la vida económica de la ciudad, compartiendo oficios y problemas con otros sectores de Lima"[11].

La formación o preparación en oficios de la población negra e indígena, llevada a cabo por los artesanos españoles, fue un factor decisivo en su aculturación, sobre todo en el ámbito urbano. El taller era una extensión de la unidad doméstica. Dentro de una relación vertical, la figura del maestro se equiparaba a la del padre, adquiriendo el trabajo una función correccional. Por este motivo, las

[7] Un análisis sobre la duplicidad de gremios de indios y españoles para un mismo oficio en QUIROZ CHUECA, F., *Gremios, razas y libertad de industria*, o. c., pp. 64-67.

[8] QUIROZ CHUECA, Francisco, *Artesanos y manufactureros en Lima colonial, op. cit.*, pp. 90-92; VEGA LOYOLA, J. J., "De tejedores a sastres: indígenas en Lima del siglo XVII", en *Tipshe. Revista de Humanidades* (Facultad de Humanidades, Universidad Nacional Federico Villarreal), Año XII, nº 9 (2012) 195-208.

[9] LOCKHART, J., *El mundo hispanoperuano*, o.c., pp. 218-253. Esto podía ser así incluso en el caso de los negros libres, llamados horros, tal como se refleja, por ejemplo, en las ordenanzas de sastres y calceteros de Lima del año 1557, en la que se estipula "que ningún negro horro ni esclavo pueda tener tienda pública ni cortar ropa nueva si no fuere en casa de oficial examinado, so pena de diez pesos de oro por la primera vez, y por la segunda veinte pesos, y por la tercera cincuenta pesos para la dicha hermandad y buena obra", en QUIROZ CHUECA, F. y G., *Las ordenanzas de gremios de Lima, (ss. XVI-XVIII)*, Artesdiseñográfico, Lima 1986, p. 4.

[10] QUIROZ CHUECA, F., *Artesanos y manufactureros en Lima colonial*, o.c., pp. 98-100.

[11] COSAMALÓN AGUILAR, J. A., "Los negros y la ciudad de Lima", en GUTIÉRREZ ARBULÚ, L. (coord.), *Lima en el siglo XVI,* PUCP-IRA, Lima 2005, pp. 228-255.

autoridades preferían contar con una mayoría de maestros españoles que se encargaran de la formación laboral y adoctrinamiento de esos sectores de la sociedad[12].

III. CORPORATIVISMO ÉTNICO, LABORAL Y RELIGIOSO. GREMIOS Y COFRADÍAS

En la nueva sociedad que se estaba forjando en América tras la llegada de los españoles "el individuo aislado y solitario carecía de lugar"[13]. Más allá de la implantación del patrón familiar cristiano como base de la nueva organización social, la mentalidad corporativa heredada de la Edad Media pasó a América a través de gremios y cofradías, instituciones que fueron trasplantadas y adaptadas al nuevo modelo socioeconómico[14]. Ambas permitieron a los individuos agruparse para definirse como colectivo en función a principios que combinaron elementos de carácter étnico, laboral y religioso. Y como colectivo les permitieron desarrollar lazos de solidaridad y mecanismos de defensa grupal.

Las cofradías son corporaciones religiosas de laicos que tienen su origen en la Edad Media. Su objetivo es la promoción de un determinado culto, ya sea al Señor, a la Virgen o a los santos, y la práctica de la solidaridad cristiana entre sus miembros y, dependiendo de los casos, hacia el resto de la sociedad. La difusión de las cofradías en América alcanzó a todos los niveles sociales, desde los esclavos hasta la elite peninsular. Así desempeñaron un papel fundamental en la evangelización como medios de formación continuada cristiana, favoreciendo el arraigamiento de la práctica religiosa y el desarrollo de la vida espiritual a nivel popular. Al margen de la advocación, otros elementos definidores pudieron ser el lugar de origen o la profesión de los cofrades; en el caso americano se sumó el elemento étnico, pues hubo cofradías de naturales separadas de las de españoles y, más tardíamente, de negros. Cada cofradía participaba del ceremonial religioso mediante la celebración de misas y procesiones en honor al santo patrón, misas de difuntos y su participación en procesiones colectivas como la del *Corpus Christi*. Mediante la puesta en práctica del principio de misericordia cristiana, las cofradías contribuyeron de manera fundamental al desarrollo de la beneficencia en América. En este sentido, su actividad asistencial se centraba en la ayuda al bien morir, el cuidado en la enfermedad, la educación de la mujer

[12] QUIROZ CHUECA, F., *Artesanos y manufactureros en Lima colonial*, o.c., pp. 100-101.

[13] CÉSPEDES DEL CASTILLO, G., *América hispánica (1492-1898)*, Barcelona, Labor 1983, p. 191.

[14] Francisco Quiroz matiza que "el gremio no fue un institución trasplantada a América de manera directa. Los términos "maestro" y "gremio" han de ser empleados sólo desde fines del siglo XVI", en "Gremios en Lima" en GUTIÉRREZ ARBULÚ, L. (coord.), *Lima en el siglo XVI,* o. c., p. 495.

y dotación de huérfanas. Gran parte de esta labor era financiada con los legados que recibían de devotos. Muchas cofradías llegaron a reunir un patrimonio considerable que rentabilizaban mediante el sistema de créditos, convirtiéndose así en verdaderas entidades financieras[15].

En el caso de las cofradías gremiales, aquéllas en que la característica definidora de sus miembros es el oficio, el elemento religioso puede aparecer combinado con el laboral. Esto no es extraño ya que el concepto de cofradía y organización corporativa del trabajo se fusionan en sus orígenes medievales. En este sentido, Isabel Falcón señala que el uso del término gremio es improcedente para la Edad Media, debiendo utilizarse cofradía artesanal. Según esta autora las asociaciones de artesanos del siglo XII se originan por motivos fundamentalmente religiosos y sociales, y no será hasta el siglo XIV cuando empiecen a incorporar disposiciones técnicas relativas al oficio en sus estatutos de manera habitual[16]. En Lima colonial ambas instituciones, gremio y cofradía, existen de manera independiente dentro de un mismo oficio pero, a pesar de ello, las funciones no aparecen claramente delimitadas en algunos casos. En las ordenanzas gremiales, convertidas ya en un instrumento de regulación técnica y laboral del oficio, se mantienen aspectos religiosos y asistenciales, mientras que en las constituciones de la cofradía se aprecia una clara injerencia en el campo laboral.

IV. EL GREMIO DE ZAPATEROS

La agremiación de los oficios en Lima fue un proceso lento. En principio solo interesó a las autoridades coloniales para poder establecer un control directo sobre la actividad productiva. Esta preocupación se centraba en los oficios que pudiesen suponer una competencia para la producción de la metrópoli y por tanto una merma para el comercio ultramarino, lo cual es comprensible dentro de un sistema de economía colonial. Por su lado, los artesanos se opusieron a este control durante la primera mitad del siglo XVI, un período en que la competencia era escasa y su actividad muy lucrativa. Sin embargo, una vez que el número de competidores se incrementó, debido a la incorporación de la población indígena al mundo de los oficios, a la llegada de más artesanos peninsulares y a la habilitación de talleres, los maestros que ya estaban asentados comenzaron a ver la conveniencia del ordenamiento gremial. El gremio se convertía así en un arma de doble filo para los artesanos, por un lado les sometía

[15] LUQUE ALCAIDE, E., y SARANYANA, J.I., *La Iglesia Católica y América,* Ed. Mapfre, Madrid 1992, pp. 302-309.

[16] FALCÓN PÉREZ, I., "Cofradías artesanales de la Edad Media", *IX Jornades d' Estudis Históric Locals. La manufactura urbana y els menestrals (ss. XIII-XVI),* Palma de Mallorca 1990, pp. 193-200.

al control de las autoridades coloniales y por otro les ayudaba a limitar la competencia[17].

La iniciativa para la presentación de las ordenanzas gremiales podía partir tanto del cabildo de la ciudad como de los propios artesanos del oficio, incluso de un grupo reducido de éstos, dependiendo de la coyuntura o lo que es lo mismo dependiendo de quién viese afectados sus intereses en ese momento. En el caso de los zapateros y otros oficios que trabajaban el cuero, el cabildo había aprobado en 1549 unas primeras ordenanzas que regulaban su actividad y disponían la elección de representantes. Sin embargo, estas ordenanzas elaboradas por el cabildo no fueron acatadas por los zapateros[18].

En este contexto, en el año 1562, el virrey Diego López de Zúñiga y de Velasco, conde de Nieva, aprobaba las ordenanzas correspondientes a los oficios de zapatero, borceguinero, servillero y chapinero, que le fueron presentadas por el cabildo de la ciudad de Los Reyes[19]. Estas ordenanzas normativizaban también la actividad de los curtidores, oficio clave para el sector del calzado pues le proporcionaba la materia prima, sometiéndolos a la tutela de las autoridades gremiales de los zapateros.

Frente al incumplimiento de las primeras ordenanzas por los artesanos, la presentación de este segundo *corpus* normativo ante el virrey, máxima autoridad del territorio, pudo responder a una medida de presión por el cabildo de la ciudad porque en principio no hay en ellas referencia a iniciativa alguna de los zapateros. Sin embargo, para Francisco Quiroz, las ordenanzas reflejan, más que una imposición, un consenso entre la autoridad municipal y los menestrales ya que recogen tanto los intereses del cabildo como los de los zapateros[20]. No debemos olvidar que se trata de un momento en el que, como ya se ha indicado más arriba, la competencia había aumentado y, por tanto, los intereses de

[17] QUIROZ CHUECA, F., *Gremios, razas y libertad de industria*, o.c., pp. 94-98, y "Gremios en Lima", o.c., pp. 495-499.

[18] QUIROZ CHUECA, F., *Gremios, razas y libertad de industria*, o.c., p. 111.

[19] Borceguí. (De or. inc.). 1. m. Calzado que llegaba hasta más arriba del tobillo, abierto por delante y que se ajustaba por medio de correas o cordones, www.buscon.rae.es/drae/srv/search?val=borceguí.

Chapín. (Voz onomat.). 1. m. Chanclo de corcho, forrado de cordobán, muy usado en algún tiempo por las mujeres, www.lema.rae.es/drae/srv/search?id=GNratLU0eDXX21ck576r Servilla. s. f. Especie de calzado, que son [r.101] unas zapatillas de cordovan con una suela delgada. Covarr. quiere se llamasse assi, porque las usan las siervas, ò mozas de servicio; pero es mas natural venga del Arábigo, y en su rigor se llaman xervillas. Lat. Calceamentum servile. Diccionario de Autoridades - Tomo VI (1739) http://web.frl.es/DA.html. Las ordenanzas en QUIROZ CHUECA, F. y G., *Las ordenanzas de gremios de Lima (ss. XVI-XVIII)*, o.c., pp. 65-72.

[20] *Vid* nota 18.

los zapateros establecidos se habían visto afectados. En este sentido, la ordenanza número uno limitaba el ejercicio del oficio solo a aquellas personas que hubiesen sido examinadas por las autoridades del mismo: debían examinarse en la ciudad incluso aquéllos que traían ya carta de examen de otros lugares. Así mismo la número trece prohibía

> "que ningún negro esclavo pueda tener ni tenga tienda de zapatero ni de otro género de los dichos oficios, so pena de veinticinco pesos aplicados para la dicha caja por cada vez que siendo requerido que la quite y no use del dicho oficio la tuviere y usare de él".

Sea como fuere, estas segundas ordenanzas sí fueron aceptadas. Prueba de ello es que en el año 1590, Francisco Cabello y Álvaro de Olivera, veedores del oficio de zapateros, en representación del resto, solicitaron la incorporación de cinco nuevas ordenanzas, haciendo así uso de la número treinta que permitía la ampliación o modificación del reglamento.

Las autoridades gremiales por lo general estaban constituidas por los cargos de alcalde, veedor y examinador. En principio, el alcalde ejercía la función representativa, el veedor la ejecutiva, velaba por el cumplimiento del reglamento, y el examinador se encargaba de la dirección técnica de los exámenes para el acceso al oficio. Sin embargo, en la práctica estas competencias fueron asumidas indistintamente por cualquiera de los cargos, de hecho era raro que existiese la figura específica del examinador, siendo su función asumida por los otros dos[21]. Tal es el caso que nos ocupa. En las ordenanzas de zapateros de 1562 se especificaban las funciones del alcalde y del veedor del oficio, siendo nombrados ambos cargos siempre juntos sin que prácticamente nunca se les asignasen funciones por separado a alguno de ellos; además asumían la labor de examinadores ya que el cargo como tal no existía. En cuanto a su designación no se indicaba cuáles eran los requisitos que debían reunir las personas para que pudiesen ser elegidas ni cómo había de efectuarse la elección.

Hay que señalar cómo los zapateros asumieron la supremacía sobre el resto de oficios que estaban en su radio de acción. Así, la ordenanza primera establecía que cualquier oficial que quisiese abrir tienda debía examinarse ante el alcalde y veedor del oficio de zapateros, aunque fuesen a ejercer como borceguineros o chapineros y no como zapateros. Es más, en ningún momento se indica que estos oficios tuviesen cargos gremiales específicos para ellos. Esta supremacía se extendía también sobre los curtidores, ya que la supervisión de su producción correspondía igualmente al alcalde y al veedor de los zapateros.

[21] Sobre las autoridades gremiales, *ibídem*, pp. 47-55.

Los cargos gremiales de los zapateros estaban encargados de llevar a cabo las visitas a los talleres y tiendas abiertas al público en presencia del escribano de la ciudad. Las visitas eran un mecanismo de control y supervisión para comprobar que la obra realizada por los artesanos cumplía con los cánones de calidad estipulados. Según las ordenanzas debían realizarse visitas como mínimo cada tres meses, sin embargo, y aquí se nota la injerencia del cabildo, el escribano de la ciudad podía solicitar que se realizasen en cualquier momento, a lo que alcalde y veedor debían estar dispuestos. Estas incursiones en los talleres no siempre acababan de manera pacífica, pues la ordenanza diez indica que

> "Si algún oficial opusiese resistencia o faltase al respeto en el momento que se visitase su taller que pague diez pesos de pena para la caja, y si sacase la espada u otra arma o instrumento para agredir que sea castigado por la justicia".

La revisión de la materia prima, es decir del cuero, era también atribución del alcalde y del veedor de los zapateros. Estaba sujeto a esa supervisión tanto el cuero importado de fuera o dentro del Perú como el que se curtía en la propia Lima. El material autorizado era marcado con el herrete de la ciudad, el cual era facilitado por el cabildo capitalino a las autoridades gremiales. Otro aspecto relacionado con la materia prima que estaba bajo su control era la reventa: todo aquél que comprase cordobán o suela para su reventa debía comunicarlo al veedor, dándose prioridad en la adquisición a los miembros del oficio.

Por último, pero no menos importante, el alcalde y el veedor gestionaban los ingresos del gremio provenientes del pago por derechos de exámenes, de la penas impuestas a los infractores de las ordenanzas y del herreteado. Según indicaban las ordenanzas debía existir una caja de dos llaves donde se custodiase la recaudación, cuya contabilidad debía presentarse anualmente. En conclusión, las autoridades gremiales controlaban el acceso al oficio, la producción y distribución de la materia prima y la producción propia del gremio.

Al margen de las cuestiones técnicas, económicas y laborales, las ordenanzas también contemplaban medidas relacionadas con el mutualismo, la previsión social y la vida religiosa del grupo. Si bien es cierto que estos aspectos eran propios del ámbito de actuación de la cofradía, hay que tener en cuenta que en el momento de la elaboración de las ordenanzas gremiales de los zapateros no existía la cofradía que fue fundada en 1572. Así, de lo recaudado por las penas impuestas a los infractores se disponía que una parte fuese destinada a los gastos de cera para honrar el Santísimo Sacramento y sacar un pendón el día del *Corpus Christi* y el de Santa Isabel; otra parte se reservaba para el auxilio en la enfermedad a los oficiales pobres, aunque la aportación económica estaba

sujeta a devolución tras su recuperación, y en un plano más ambicioso para la creación de una casa hospital para pobres que sirviese a la vez de lugar de reunión del gremio.

V. LA COFRADÍA DE SAN CRISPÍN Y SAN CRISPINIANO DE LA CATEDRAL DE LIMA

Las cofradías tuvieron un precoz nacimiento y un rápido proceso de instalación en las ciudades y villas, casi al mismo tiempo que la instauración del orden colonial. Sin embargo en el mundo rural este fenómeno fue más tardío, no alcanzando un desarrollo vigoroso hasta mediados del siglo XVII. En Lima tuvieron una gran presencia desde los primeros años, encuadrando a todos los sectores de la población. En el caso de cofradías integradas por la elite aristocrática sus fines eran más bien de carácter religioso y social, mientras que aquéllas constituidas por sectores de las clases populares, ya fuesen españoles, indios, negros o mulatos, perseguían sobre todo preservar las tradiciones y la continuidad de su grupo. La organización social del espacio urbano condicionaba los lugares de fundación: mientras que las cofradías de españoles residían en la Catedral y los conventos de las órdenes religiosas, las de indios, negros y mulatos eran fundadas en templos parroquiales y capillas. Semejante proliferación de corporaciones religiosas imprimió un marcado carácter religioso a la vida social de la ciudad[22].

El fenómeno adquirió tal magnitud que Walter Vega considera "que a fines del XVI probablemente eran muy pocas las personas, sin distinción de castas, que no formaban parte por lo menos de una cofradía". Se empezaron a crear con tal celeridad y número que veinte años después de la fundación de la ciudad su incremento era visto ya como un problema para su control por parte de las autoridades eclesiásticas. Esta problemática se reflejó en el primer concilio limense en el que se establecieron medidas para limitar la creación de nuevas cofradías, sometiendo su fundación a la aprobación del arzobispado. Además de este sometimiento a la autoridad eclesiástica como corporación religiosa, la cofradía también entraba dentro del ámbito de la autoridad del cabildo de la ciudad en tanto que asociación de laicos que hacía uso de los espacios públicos para el desarrollo de sus actividades, sobre todo por su participación en las procesiones y fiestas. En el caso de las cofradías gremiales esta vinculación con el cabildo aumentaba porque sus constituciones y la elección de sus

[22] CELESTINO, O., y MEYERS, A., *Las Cofradías en Perú: región central*, Vervuert, Frankfurt/Main 1981, pp. 114-124.

mayordomos debían contar con la aprobación de la casa consistorial, ya que los oficios estaban bajo su tutela[23].

Tal es el caso que nos ocupa. El día 28 de julio de 1572 el cabildo limeño confirmaba las ordenanzas de la cofradía de San Crispín y San Crispiniano fundada por los maestros españoles del oficio de zapateros en la Catedral, las cuales habían sido ya aprobadas un mes antes por Roque Sánchez de Merlo, provisor y vicario general del arzobispado, en nombre del arzobispo Jerónimo de Loayza. El cabildo dejó clara su capacidad de intervención al especificar que aprobaba las ordenanzas mientras no elaborase unas nuevas por su parte. A estas primeras ordenanzas o constituciones de carácter general para todos los cofrades se añadieron, casi tres décadas después, unas segundas elaboradas por Francisco Cabello de Vargas, mayordomo y alcalde del oficio, y Blas de Morales, veedor, relativas a los hermanos veinticuatro de la cofradía, que fueron aprobadas, en este caso ya solo por el arzobispado, el día 22 de noviembre de 1599 con algunos añadidos[24]. El desfase temporal entre unas constituciones y otras es debido, sin duda, a que la institución de este grupo de poder interno que eran los hermanos veinticuatro fue posterior a la creación de la cofradía[25].

---

[23] VEGA JÁCOME, W., "Cofradías limeñas", en GUTIÉRREZ ARBULÚ, L. (coord.), *Lima en el siglo XVI,* o. c., pp. 703-752. En su estudio sobre las cofradías limeñas del siglo XVI, Vega deduce que por lo menos se llegaron a fundar veintisiete cofradías, concretamente ocho de indios, diez de negros o mulatos y nueve de españoles.

[24] Las constituciones de 1572, en BROMLEY SEMINARIO, J, y BARBAGELATA, J., *Libro de cabildos de Lima (1570-1574),* Imprenta Torres Aguirre, Lima 1935, t. 7, pp. 318-328. Las constituciones de 1599 en Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), Cofradías, LXXII:2. En el artículo ya citado en la nota anterior, Walter Vega considera las constituciones de 1599 como un nuevo reglamento que introduce algunos ligeros cambios respecto a las de 1572. Sin embargo, como ya he indicado, no se trata de un nuevo *corpus* normativo que sustituya al anterior sino que es una reglamentación que norma el funcionamiento del grupo de poder interno formado por los hermanos veinticuatro, en los que se delegaba el gobierno de la cofradía; por tanto no es un instrumento que anule al ya existente sino que más bien lo matiza y complementa. Este caso no es extraño pues existen otros ejemplos de cofradías gremiales limeñas que contaban con constituciones específicas para regular el acceso al grupo de hermanos veinticuatro, sus derechos y obligaciones. Me refiero concretamente a la cofradía de la Limpia y Pura Concepción de Nuestra Señora, fundada por el gremio de sastres españoles en el convento de San Francisco; las constituciones de los hermanos veinticuatro en Archivo Histórico de la Beneficencia Pública de Lima, AHBPL_COF_PC_001, ff. 31r-39v.

[25] Sobre la figura de los hermanos veinticuatro, en particular, y sobre el gobierno y la estructura interna de las cofradías en general ver LÉVANO MEDINA, D., "Organización y Funcionalidad de las Cofradías Urbanas. Lima Siglo XVII", en *Revista del Archivo General de la Nación* (Lima, Ministerio de Justicia), nº 24 (2002) 77-118; del mismo autor, *El mundo imaginado: el papel social y espiritual de las cofradías en la Lima barroca*, Tesis (Lic.) -- Universidad, Nacional Federico Villarreal, Mención: Historia, Lima 2006, pp. 83-103; GARLAND PONCE, B., "Las Cofradías en Lima durante la Colonia. Una primera aproximación", en RAMOS, G. (comp.), *La venida del reino: Religión, evangelización y cultura en América (Siglos XVI-XIX),* Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco 1994, pp. 199-228.

En cuanto a su composición social, la cofradía, según sus constituciones, estaba dirigida de manera exclusiva a los oficiales de zapatero, es decir se excluía a quienes no desempeñasen este oficio y, dentro de él, a obreros y aprendices, aunque éstos sí eran tenidos en cuenta en algunas actividades y se les brindaban algunos beneficios de carácter asistencial a la hora de la muerte[26]. Esta exclusividad no tenía matices étnicos, pues solo se estipulaba que el ingreso en la cofradía era obligatorio para todos aquellos que se hubiesen examinado del oficio de zapateros, incluso para aquellos examinados en otras ciudades que quisiesen establecerse en Lima. No olvidemos que, según las ordenanzas del gremio, el examen que daba la posibilidad de abrir una tienda solo estaba prohibido para los negros esclavos. Incluso en las constituciones de 1599 se especificaba que, si el que se examinaba era mulato, zambo o negro, tenía que pagar seis pesos en lugar de diez porque ellos no tenían voto en el cabildo ya que estaba reservado para los hermanos veinticuatro españoles. Por tanto, la segregación no se daba en la incorporación a la cofradía, la cual era más bien de carácter obligatorio, sino en el acceso a su gobierno, que se reservó para los españoles. En lo tocante a la población indígena que formaba parte del oficio no hay ninguna referencia directa en las ordenanzas, por tanto se entiende que los zapateros indios estaban obligados a formar parte de la cofradía igual que los españoles, pero quedaban excluidos de su gobierno igual que los negros y las castas. Esta exclusividad de carácter laboral en el sistema de reclutamiento de los miembros de la cofradía se rompió con las ordenanzas de 1599, por lo menos para los hermanos veinticuatro, ya que se admitían como tales a personas que no fuesen zapateros pero pagando una mayor cuota de ingreso[27]. A pesar de ello, tal como apunta Diego Lévano, en las cofradías gremiales que admitían a personas que no fuesen del oficio, se procuraba que fueran elegidos por autoridades cofrades del mismo gremio[28].

Al frente del gobierno de la cofradía, al igual que sucedía en el resto fuesen gremiales o no, se encontraba el mayordomo y, en este caso, dos diputados. Éstos eran elegidos todos los años el día de la fiesta de los santos patronos por los cofrades reunidos "en cabildo" mediante voto secreto[29]. Estas características

[26] Cfr. constituciones números 11 y 13 (1572), 15 y 16 (1599).

[27] Según Walter Vega este hecho se debió probablemente a un reducción de número de zapateros españoles frente a los indígenas, por lo que se permitió el ingreso de españoles aunque no ejerciesen el oficio, con el objetivo de mantener el gobierno de la cofradía; VEGA JÁCOME, W., "Cofradías limeñas", o. c., pp. 748.

[28] LÉVANO MEDINA, D., "Organización y Funcionalidad de las Cofradías Urbanas. Lima Siglo XVII", o.c., p. 83.

[29] En la época cabildo se refiere a la reunión de personas. Para el siglo XVIII tenemos la siguiente definición CABILDO. s. m. El Ayuntamiento o Congregación de personas Eclesiásticas o seglares, que constituyen y forman cuerpo de comunidad: como Iglésia Cathedral o Colegial, Ciudad, Villa, &c. Aunque esta voz comprehende a qualquiera comunidad o congregación, especialmente se usa hablando de los Cabildos de las Iglésias Cathedrales y Colegiales; pues

son comunes a los sistemas de gobierno de otras cofradías. Sin embargo, en el caso de San Crispín la peculiaridad era que se estipulaba que el que fuese elegido como mayordomo de la cofradía desempeñase también el cargo de alcalde del oficio y el diputado más antiguo, de los dos que eran elegidos cada año, el de veedor[30]. Para Walter Vega esto demuestra que gremio y cofradía eran entendidos como la misma cosa[31]. Sin embargo más bien lo que podemos ver es cómo la cofradía se convirtió en un instrumento para el control del oficio. Como he explicado más arriba, las ordenanzas del gremio definían las funciones de sus autoridades pero no su sistema de elección. Ante este vacío normativo, una vez fundada la cofradía por los maestros españoles, al equiparar los cargos de la misma con las autoridades gremiales, su control les proporcionaba la llave para el control del oficio. Después, con el paso del tiempo, el incremento de maestros indígenas, negros o pertenecientes a otras castas, cuya incorporación a la cofradía no olvidemos era obligatoria, puso en peligro el control del oficio por parte de los españoles porque eran los cofrades reunidos en cabildo general quienes elegían a los cargos. Ante esta situación la implementación a partir de 1599 del sistema de gobierno de la cofradía mediante la delegación del poder en los hermanos veinticuatro, posibilitó a los españoles mantener el control de la cofradía y, por tanto, del oficio al quedar en manos de este grupo el gobierno y la elección del mayordomo y de las autoridades gremiales, reservándose el voto de manera exclusiva para los hermanos veinticuatro españoles[32]. Además, este control era perpetuado en el tiempo por el sistema de incorporación al

los de las Ciudades y Villas se llaman de ordinário Ayuntamientos. Viene del Latino Capitulum, que significa esto mismo. Diccionario de Autoridades - Tomo II (1729). http://web.frl.es/DA.html

[30] Cfr. constituciones números 2 y 3 (1572).

[31] VEGA, W., "Cofradías limeñas", o.c., p. 746. Esta confusión entre ambas corporaciones se dará de manera más evidente entre la población indígena, ya que según Francisco Quiroz "el artesano indígena identificaba mejor a la cofradía que al gremio. Se sentía más a gusto organizado en hermandades que en gremios. Y el gremio era tratado, a su vez, como una cofradía. Inclusive se les confundía con mucha frecuencia usando indistintamente el nombre de la cofradía y del gremio", QUIROZ CHUECA, F., *Gremios, Razas y Libertad de industria*, o.c., p. 65. La explicación a este fenómeno podría encontrarse en que en la mentalidad indígena la cofradía aparecía como una institución capaz de mantener en vigencia las formas religiosas resultantes del shock cultural, al mismo tiempo que les permitiría seguir practicando las antiguas formas de reciprocidad económica, las ideologías y el ritual correspondiente, en un contexto de relaciones de explotación y servidumbre económica características del modo de producción instaurado por la conquista española, CELESTINO, O., y MEYERS, A., *Las Cofradías en Perú: región central*, o.c., pp. 103-110.

[32] En las constituciones de 1599 no queda claro que se mantenga la identificación de cargos pues la número siete indica que "La elección del mayordomo, alcalde y veedor del oficio de zapateros se hará el día de los santos patrones…", pareciendo así que se deslinda el cargo de mayordomo del de alcalde. Sin embargo, al margen de si continuó o no la identificación de cargos lo que está claro es la intervención de la cofradía en los asuntos del gremio, ya que sus autoridades siguen siendo elegidas en el ámbito de la cofradía, lo cual posibilita el control del oficio mediante el control de la corporación religiosa.

grupo, ya que solo dependía de sus miembros la admisión de nuevos integrantes, al mismo tiempo que se contemplaba el acceso directo mediante la sucesión tras el fallecimiento de uno de los hermanos veinticuatro por su hijo mayor[33].

El mayordomo de la cofradía era la máxima autoridad a la cual debían obediencia todos los cofrades. El cargo era obligatorio y su renovación anual, pudiendo ser reelegido solo por un año más. Era el encargado de convocar los cabildos generales y de hermanos veinticuatro, a partir de 1599, como mínimo tres veces al año: uno el día de la fiesta de los santos patronos, otro quince días antes de la procesión del *Corpus Christi* para la organización de la misma y otro el día de Año Nuevo; en el caso de los hermanos veinticuatro su asistencia era obligatoria. Las constituciones recogían cómo debía ser la organización de estas reuniones y el comportamiento por parte de los cofrades o hermanos veinticuatro en las mismas[34]. Dos diputados, elegidos junto a los demás cargos, ayudaban al mayordomo en su gobierno.

Según se indicaba en las propias constituciones una de las principales motivaciones para la fundación de la cofradía fue su participación en la procesión del *Corpus Christi* con sus santos patronos. Para ello el gremio había mandado tallar dos esculturas de bulto de San Crispín y San Crispiniano que sacaría en dicha procesión, en la del día de la Visitación de Santa Isabel y en todas las demás que convocase la Catedral[35]. Su presencia en la procesión del *Corpus* era tan importante para la cofradía que como hemos visto se estableció un cabildo obligatorio para preparar su organización que se celebraba quince días antes de la misma, y en las constituciones de 1572 se dedicaban dos de las veinte ordenanzas a determinar quiénes y cómo participaban. En estos dos puntos se indicaba que los cofrades debían contribuir con dos pesos para los gastos de la procesión, siendo la asistencia obligatoria para los hermanos veinticuatro. Además se contemplaba la participación de los escalafones inferiores del oficio, señalando que los trabajadores a jornal pagasen un peso para los

[33] Cfr. constituciones números 2,3, 7, 15, 17 y 23 (1599).

[34] Por ejemplo se advierte que queda prohibido jurar por Dios o la Virgen o ingresar con espadas; antes de su comienzo los asistentes debían rezar un Padre Nuestro y un Ave María hincados de rodillas ante el Santísimo Sacramento; en el caso de los cabildos de hermanos veinticuatro debía haber sobre la mesa de reunión una cruz y el mayordomo ocupar la cabecera, éste, el alcalde y el veedor del oficio eran los primeros en el orden de intervención. Cfr. constituciones 2, 5, 8 y 9 (1572) y 4, 5 y 6 (1599).

[35] Las cofradías limeñas durante la colonia participaban como mínimo de tres procesiones al año: Semana Santa, *Corpus Christi* y la fiesta de su santo patrono. Además la cofradía de San Crispín y San Crispiniano fundada en la Catedral participaba en la fiesta de finados del 15 de noviembre y en la de la Candelaria del 2 de febrero, GARLAND PONCE, B., "Las Cofradías en Lima durante la Colonia", o.c., p. 211.

gastos si fuesen españoles y medio si fuesen mestizos o mulatos[36]. Tal era la relevancia de la presencia del grupo en la procesión que incluso cabía la posibilidad de que se permitiese a algún oficial no incorporarse al gremio, siempre y cuando participase en la procesión y pagase lo estipulado; en ese caso ya no disfrutaría de ningún otro beneficio al que tuviesen derecho los cofrades[37]. Por tanto, hay un claro interés de conseguir el mayor número posible, por lo menos de oficiales, para que acompañasen a los santos el día de la procesión; sin duda con el fin, al margen de las cuestiones de culto, de hacer evidente el peso del oficio aprovechando el escaparate que suponía la procesión. Tal y como indica Kelly Montoya en su estudio sobre la procesión del Viernes Santo en Lima, las cofradías competían por ocupar los principales lugares en las procesiones con el fin de demostrar su piedad, pero sobre todo cuál era su lugar dentro de la sociedad[38].

A través de la práctica de la caridad fraternal, las cofradías implementaron un sistema de solidaridad interna que permitía la protección social de los cofrades en la vida y en la muerte. El aspecto en el que volcaron los mayores esfuerzos fue la conmemoración colectiva e individual de los difuntos. El ritual de la muerte desarrollado por las cofradías tenía un carácter recíproco ya que no solo revertía en beneficio del alma de los difuntos sino también en la de los vivos, estableciéndose así una ayuda mutua espiritual entre vivos y muertos. En las constituciones de 1572 se estipulaba que la cofradía se encargaba del entierro de los cofrades y de sus mujeres, incluso si éstas habían enviudado, siempre y cuando no hubiesen vuelto a casarse con otra persona ajena al oficio. El resto de cofrades tenía la obligación de asistir al entierro, también al de los hijos de otros cofrades, obreros y aprendices. En el caso de los cofrades y sus mujeres, además de costear el entierro, la cofradía celebraba una misa pagada por todos los miembros: si se trataba del mayordomo la misa era cantada y se celebraba otra en el novenario y otra de aniversario. En el entierro de los obreros o aprendices se costeaban dos misas a los primeros y una a los segundos; al respecto se estipulaba que el mayordomo debía de

[36] Esta participación podría ser solo económica, ya que su presencia como grupo junto a los cofrades en la procesión no está tan clara al disponerse que "Si el mayordomo y diputados consideran que hubiese algunos obreros del oficio casados o solteros que merezcan la cortesía de ser invitados a participar en la procesión junto a los oficiales que salgan con su hacha y que contribuyan como está estipulado".

[37] Cfr. constituciones números 5, 11 y 12 (1572) y 14 (1599).

[38] MONTOYA ESTRADA, K., "Una procesión de Viernes Santo en Lima del siglo XVII", en LÉVANO MEDINA, D., y MONTOYA ESTRADA, K. (comps.), *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica (siglos XVI-XVIII)*, Museo de Arqueología y Antropología de San Marcos, Centro Cultural de San Marcos, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima 2010, pp. 143-160.

encargarse de que cuando éstos estuviesen enfermos de gravedad enviasen alguna limosna a cambio de las misas y sufragios que les brindaba la cofradía.

En un marco más amplio, el día de los difuntos se celebraba una misa cantada por los cofrades difuntos, sus mujeres e hijos, a la cual los hermanos veinticuatro tenían la obligación de asistir. Éstos a cambio de sus mayores obligaciones disfrutaban de más privilegios que los simples cofrades en la ayuda al bien morir. En su caso y en el de sus mujeres se celebraba también una misa cantada a costa de la cofradía. Si el hermano estaba gravemente enfermo o *in articulo mortis* dos de los hermanos lo acompañaban en el trance. Si fallecía alguno de sus hijos el resto de hermanos tenía la obligación de asistir al entierro como si del mismo hermano se tratase, portando doce hachas. Cuando fallecía alguno de sus esclavos recibían seis hachas para su entierro. Como obra de misericordia, la cofradía contemplaba la posibilidad de que algún pobre se encomendase a ella para su entierro, en ese caso los hermanos veinticuatro tenían la obligación de asistir, al menos ocho de ellos, con sus correspondientes cirios[39]. En relación a este último aspecto Elena Sánchez de Madariaga aclara que las cofradías no conformaban un sistema de asistencia social, ya que la caridad se concentraba en los propios hermanos mientras que los pobres beneficiarios eran cuidadosamente elegidos según criterios que tenían mucho que ver con el estatus, el honor, la decencia y la virtud: así, por ejemplo, pobres y viudas vergonzantes o doncellas virtuosas[40].

En el momento de la fundación, los cofrades se comprometieron a hacer a su costa una capilla en la Catedral para devoción de sus santos y como lugar de entierro. La capacidad de la capilla para los entierros pronto se vio saturada, pues en 1599 los hermanos veinticuatro se quejaban de que era muy pequeña y no podían enterrarse en ella. Por este motivo, acordaron solicitar al cabildo catedralicio que se les facilitara una nueva capilla más amplia para trasladar a ella los santos y poder enterrarse, adquiriéndola con los bienes de la cofradía y la limosna de los hermanos. De lo cual se deduce un incremento del número de cofrades desde el momento fundacional hasta finales del siglo y la preferencia que disfrutaban los hermanos veinticuatro para ser enterrados en la capilla[41].

Los ingresos de la cofradía procedían de la limosna, del pago por los derechos de examen de acceso al oficio y por los derechos de herrete que habían sido cedidos por el cabildo de la ciudad, de las multas impuestas a los infractores,

[39] Cfr. constituciones números 15-19 (1572) y 10, 18 y 20 (1599).

[40] SÁNCHEZ DE MADARIAGA, E. *Cofradías y sociabilidad en el Madrid del Antiguo Régimen,* Tesis (Doc.) – Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1996*,* pp. 261-264.

[41] Cfr. constituciones números 1 (1572) y 13 (1599).

tanto de las ordenanzas del gremio como de la cofradía, y de las cuotas de ingreso. En cuanto a la limosna, en 1572, se indicaba que, como la cofradía no era general sino específica para los oficiales de zapatero, no pedirían limosna al pueblo siendo ellos mismos quienes costeasen los gastos corporativos. Para ello el mayordomo debía designar a uno o dos cofrades que saliesen todos los sábados a pedir limosna entre los propios hermanos. Esta postura autárquica cambió en 1599 cuando se delegó en los hermanos veinticuatro la obligación de pedir limosna, designándose para ello una pareja cada mes, sin la condición de pedirla exclusivamente entre los miembros del oficio. El mayordomo tenía la obligación de llevar en un libro las cuentas de todas las limosnas recibidas y demás ingresos así como de los gastos, debiendo dar cuenta de todo ello en el momento que cesaba su mandato[42].

VI. LA COFRADÍA DE SAN CRISPÍN Y SAN CRISPINIANO DE LA IGLESIA DE SAN LÁZARO

Si bien es cierto que excede el marco cronológico de la obra, el Perú de Felipe II, me parece necesario analizar aquí la fundación de la cofradía de San Crispín y San Crispiniano por los maestros zapateros indios en la iglesia de San Lázaro en 1637. De esta manera podremos tener una visión completa de la evolución del fenómeno corporativo dentro del gremio de zapateros durante el período colonial temprano, y de cómo esta evolución vino marcada por la composición social del oficio.

El día 20 de octubre de 1634 los maestros zapateros indios solicitaron licencia al arzobispado limeño para constituir una cofradía bajo la advocación de San Crispín y San Crispiniano en la iglesia de San Lázaro, alegando que "como tales tenemos la necesidad de fundar una cofradía a nuestro padre y abogado San Crispín a costa de nuestros bienes como tales oficiales y casta"[43]. Los mayordomos de la cofradía de españoles fundada en la Catedral se opusieron a esta iniciativa de sus colegas indios aduciendo la antigüedad de la cofradía fundada por ellos, la difícil situación económica en que se encontraba y lo perjudicial que sería recortar sus ingresos con la nueva fundación y alegando, finalmente, que "no es justo que los españoles se hagan igual a los indios".

Queda claro por tanto que los maestros zapateros indios utilizaron la cofradía para definirse como grupo dentro de la sociedad, un grupo cuyos elementos

[42] Cfr. constituciones números 4, 13 y 14 (1572) y 3, 9, 11, 12 , 15, 16 y 22 (1599).
[43] El expediente para la fundación y las constituciones en AAL, Cofradías, XL:5.

identificadores fueron el oficio y la etnia[44]. El integrar su propia cofradía, como veremos a continuación, les dio un acceso a los cargos de gobierno de la misma que les estaba vedado en la de maestros españoles. Y si bien es cierto que tal condición no les otorgó ninguna cuota de control sobre el oficio, sí que les permitió disfrutar del prestigio social que confería el desempeñar tales cargos; a ésto es a lo que se referían los maestros españoles cuando denunciaban que los indios no podían ser iguales a ellos, al margen de las limosnas que pudiesen derivarse a la nueva cofradía[45]. Al mismo tiempo, las autoridades eclesiásticas vieron en las cofradías un efectivo organismo de evangelización. Alineado con este planteamiento el arzobispado concedió la licencia solicitada. En buena parte la aprobación estuvo condicionada por el informe favorable emitido por los curas de la iglesia de San Lázaro en el que indicaban

> "que no hay ninguna cofradía de indios y parece será muy conveniente se funde en la dicha iglesia la cofradía que pretenden los naturales porque con esto se frecuentará más y será mayor la devoción en el barrio y en los dichos naturales".

La cofradía de naturales desde un principio tuvo un planteamiento más abierto y participativo que la de españoles. No había ningún tipo de restricción en el acceso, disponiéndose que cualquier persona pudiera ingresar como cofrade. Ésto incluía tanto a hombres como a mujeres y, dentro de la jerarquía gremial, tanto a maestros como a oficiales y aprendices con sus mujeres legítimas. Aunque los miembros del oficio sí tenían ventajas para su ingreso: mientras que la cuota para cualquier cofrade era de seis patacones, ésta se iba reduciendo si se trataba de oficiales o aprendices y sus mujeres. Sin embargo, a pesar de la apertura en la composición social de la cofradía, al igual que sucedía en la de españoles la restricción se encontraba en el acceso al gobierno: los cargos solo podían ser ocupados por los maestros zapateros indígenas. Pero, al contrario que sucedía

[44] Elena Sánchez de Madariaga señala para el caso madrileño que "en Madrid, el oficio, la ocupación y el estatus fueron desde finales del siglo XVI elementos importantes de identificación social, y las cofradías compuestas por miembros de un mismo oficio o profesión fueron uno de los principales medios en la construcción y definición de esas identidades a lo largo del tiempo, mediante la canalización de la solidaridad y de la sociabilidad de grupo, y a través de los rituales públicos que las hacían presentes en la sociedad", SÁNCHEZ DE MADARIAGA, E., *Cofradías y sociabilidad en el Madrid del Antiguo Régimen*, o.c., p. 45.

[45] La imposición de la ideología católica de las clases dominantes introducirá una "economía de prestigio" que en el caso de las cofradías se traducirá en la competición por el acceso a los cargos, CELESTINO, O., y MEYERS, A., *Las cofradías en Perú: región central*, o.c., pp. 109-110. Sobre la búsqueda de poder y prestigio social a través del desempeño de los cargos en las cofradías ver MANSILLA JUSTO, J., "Poder y prestigio social en las cofradías de españoles, siglo XVII y XVIII", en LÉVANO MEDINA, D., y MONTOYA ESTRADA, K. (comps.), *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica*, o.c., pp. 229-260.

en la cofradía de españoles, en la de indios todos los cofrades tenían voto en el cabildo. Por tanto, el control sobre la cofradía no se efectuaba limitando el voto sino el círculo de los que podían ser elegidos[46].

En cuanto al sistema de reclutamiento existían también diferencias entre ambas cofradías. Recordemos que en la de españoles era obligatorio el ingreso para todos los maestros examinados, incluso aunque hubiesen sido examinados en otra ciudad. En el caso de los indios el ingreso solo era obligatorio en el momento que un maestro abría tienda pública, según se indicaba en la constitución número dieciséis

> "Que cada vez que pusiere tienda alguno del oficio de zapatero tenga obligación de dar limosna a la dicha cofradía diez pesos de a ocho y un cirio de cuatro libras de cera para los gastos de la cofradía y servicio de ella, y si no fuese hermano se entienda esta limosna por su entrada también y si lo fuere la pague por entero".

El gobierno de la cofradía quedaba restringido a los maestros naturales del oficio de zapateros en tanto fundadores que eran de la cofradía, tal y como ya he indicado. Los cargos eran monopolizados por este grupo interno de poder, a pesar de que eran elegidos por todos los cofrades en cabildo. Este sistema de elección no excluía la presencia de la figura de los hermanos veinticuatro, pero a diferencia de los veinticuatros españoles que ostentaban una mayor cuota de poder dentro de la corporación al tener la exclusividad del voto, los veinticuatros indígenas se configuran simplemente como un grupo interno con más obligaciones que el resto. De manera que, en este caso, la incorporación a éste grupo habría que asociarla con una mayor entrega o devoción y, por ende, prestigio social, ya que, por lo demás, no disfrutaban de mayores beneficios que el resto de cofrades o hermanos menores.

Los mayordomos y cualquier otro cargo eran elegidos el día de la fiesta de los santos patronos por todos los cofrades reunidos en cabildo, de la misma forma que sucedía en la cofradía de españoles antes de la delegación del gobierno en los hermanos veinticuatro. La elección se hacía por votos secretos ante la presencia del cura párroco de la iglesia de San Lázaro y de un notario o escribano público. Como la asistencia al cabildo no era obligatoria, para que la votación fuese válida debían haber comparecido una mayoría de cofrades. La variedad de cargos era mayor que en el caso de la cofradía de españoles, ya que incluía a mayordomos, diputados, procurador, prioste y fiscal. El mayordomo y el prioste eran los encargados de convocar los cabildos por lo menos tres veces al

[46] Cfr. constituciones números 5 y 7-12.

año. Las constituciones no dan mayores instrucciones sobre el modo en que debían desarrollarse, solo en lo tocante al mantenimiento del buen orden se indica que

> "Si algún hermano fuese inquieto, revoltoso o jugador sea reprendido hasta dos veces por el capellán; si hubiese una tercera se le amenazará con la expulsión y, si aún así reincidiese, se le expulsará en cabildo especial"[47].

Cada 25 de octubre la cofradía celebraba la fiesta de sus santos patronos. Los cofrades tenían la obligación de asistir a los actos de culto que se celebraban para la ocasión que consistían en misa cantada, sermón y procesión. Con la celebración de la fiesta patronal la cofradía conseguía aumentar su proyección social gracias al carácter público de las actividades que organizaba[48]. Como ya he comentado, los hermanos veinticuatro tenían más obligaciones que el resto, entre ellas la de acompañar con sus cirios el estandarte y las andas de los santos en las procesiones del *Corpus Christi*, Santa Isabel, aquéllas otras que fuesen obligatorias para todas las cofradías de la ciudad y el día de la fiesta de la iglesia de San Lázaro. En uno de los cabildos celebrados anualmente se elegía al portaestandarte para las procesiones del *Corpus Christi* y Jueves Santo[49].

Como era habitual, la cofradía ayudaba a bien morir a los cofrades con la celebración de misas y acompañamiento en el entierro, además de las honras y misas generales celebradas por los hermanos difuntos en el día de la fiesta de los santos patronos. Los hermanos y hermanas de la cofradía y sus hijos tenían derecho a ser enterrados sin pagar nada. Si algún cofrade pobre enfermaba se le ayudaba económicamente con alguna limosna y recibía la visita de los mayordomos[50]. Es de notar que la cofradía de españoles no recogía ninguna medida de carácter mutualista, tal vez porque ya estaba incluida en las ordenanzas gremiales, sin embargo la cofradía de indígenas vio la necesidad de reforzar dicho aspecto. La razón pudo deberse al incumplimiento por parte de las autoridades gremiales de dicha protección con los maestros indios, lo cual a su vez pudo ser otra motivación para la constitución de su propia cofradía, junto al mencionado acceso a los cargos. Al margen de esta especulación, y tal como señala Elena Sánchez de Madariaga para el caso madrileño, fueron las cofradías gremiales y artesanales las que desarrollaron más las ayudas a sus miembros en situaciones de desgracia como la pobreza o la enfermedad[51].

---

[47] Cfr. constituciones números 3 y 19.

[48] SÁNCHEZ DE MADARIAGA, E., *Cofradías y sociabilidad en el Madrid del Antiguo Régimen*, o.c., pp. 235-236.

[49] Cfr. constituciones números 2, 14, 15 y 19.

[50] Cfr. constituciones números 4, 18 y 20-25.

[51] SÁNCHEZ DE MADARIAGA, E., *Cofradías y sociabilidad en el Madrid del Antiguo Régimen*, o.c., p. 141.

Al igual que en el caso de la cofradía de españoles, los ingresos procedían de las cuotas de entrada que pagaban los cofrades y las limosnas. El provisor y vicario general del arzobispado señalaba el día que podían salir a pedir limosna, siendo el mayordomo quien designaba a los hermanos encargados de hacerlo. El mayordomo no podía realizar ningún gasto que no estuviese aprobado por el cabildo de la cofradía y debía rendir cuentas al momento de terminar su mandato, no pudiendo ser reelegido mientras no hubiese presentado las cuentas de su anterior gestión. La reelección podía ser solo por un año más. De lo que sí no disfrutaba la cofradía de San Lázaro era del derecho del herrete que había sido cedido por el cabildo de la ciudad a la cofradía de españoles[52].

Por último hay que señalar un elemento distintivo de la cofradía fundada por los maestros indios que incide en su carácter más "democrático" que la de sus colegas españoles. Se trata de la presencia de la figura de la mujer. Mientras que en la cofradía de españoles la mujer solo aparece en su papel de esposa del cofrade, es de destacar que en las constituciones de San Lázaro normalmente se hace referencia a los "hermanos y hermanas". Incluso la mujer tiene acceso a una cuota de poder, aunque sea simbólica, ya que no se indican sus competencias[53], tal como se estipula en la constitución número diecisiete

> "Que el día de la elección de prioste y mayordomo y demás oficiales se elijan las hermanas mayoralas, diputadas y procuradora para el gobierno de la cofradía".

VII. CONCLUSIÓN

Mediante el presente estudio hemos podido observar cómo ambas corporaciones, gremio y cofradía, interactuaron dentro del mundo de los oficios limeños, sobre todo a través de la injerencia de la cofradía en los asuntos gremiales. Esto se concretó, en el caso de los zapateros, en el uso que hicieron de la cofradía los maestros españoles para obtener el control del gremio, mediante la delegación de la elección de las autoridades gremiales en la cofradía y monopolizando el gobierno de la misma.

Por otro lado, la evolución del fenómeno corporativo dentro del oficio estuvo marcada por su composición étnica. Los maestros zapateros indígenas incorporados

[52] Cfr. constituciones números 8-12, 16, 26, 28-31 y 34.

[53] Según Diego Lévano las mujeres llegaron a desempeñar roles importantes dentro del mundo de las cofradías, incluso llegando a constituir cofradías propias. Uno de los cargos más habituales era el de priosta mayorala, encargada del cuidado del altar y sus ornamentos, *El mundo imaginado*, o.c., pp. 102-103.

a la cofradía fundada por los españoles, subyugados por éstos sin poder verse representados como grupo social, decidieron escindirse y crear su propia cofradía. De esta manera utilizaron la cofradía para definirse como grupo dentro de la sociedad y poder acceder a cuotas de prestigio mediante el desempeño de los cargos y la organización de actos públicos.

VIII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BROMLEY SEMINARIO, J., y BARBAGELATA, J., *Libro de cabildos de Lima (1570-1574),* Imprenta Torres Aguirre, Lima 1935, t. 7.

- CÉSPEDES DEL CASTILLO, G., *América hispánica (1492-1898)*, Labor, Barcelona 1983.

- CELESTINO, O., y MEYERS, A., *Las Cofradías en Perú: región central*, Vervuert, Frankfurt/Main 1981.

- COSAMALÓN AGUILAR, J. A., "Los negros y la ciudad de Lima", en GUTIÉRREZ ARBULÚ, L. (coord.), *Lima en el siglo XVI,* PUCP-IRA, Lima 2005, pp. 228-255.

- FALCÓN PÉREZ, I., "Cofradías artesanales de la Edad Media. Aspectos religiosos y sociales", en *IX Jornades d' Estudis Històrics Locals. La manufactura urbana y els menestrals (ss. XIII-XVI),* Palma de Mallorca 1990, pp. 193-222.

- GARLAND PONCE, B., "Las Cofradías en Lima durante la Colonia. Una primera aproximación", en RAMOS, G. (comp.), *La venida del reino: Religión, evangelización y cultura en América (Siglos XVI-XIX),* Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco 1994, pp. 199-228.

- LÉVANO MEDINA, D., "Organización y Funcionalidad de las Cofradías Urbanas. Lima Siglo XVII", en *Revista del Archivo General de la Nación* (Lima, Ministerio de Justicia), nº 24 (2002) 77-118.

- *El mundo imaginado: el papel social y espiritual de las cofradías en la Lima barroca*, Tesis (Lic.) -- Universidad, Nacional Federico Villarreal, Mención: Historia, Lima 2006.

- LOCKHART, J., *El mundo hispanoperuano (1532-1560),* Fondo de Cultura Económica, México 1982.

- LUQUE ALCAIDE, E., y SARANYANA, J.I., *La Iglesia Católica y América,* Ed. Mapfre, Madrid 1992.

- MANSILLA JUSTO, J., "Poder y prestigio social en las cofradías de españoles, siglo XVII y XVIII", en LÉVANO MEDINA, D., y MONTOYA ESTRADA, K. (comps.), *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica (siglos XVI-XVIII)*, Museo de Arqueología y Antropología de San Marcos, Centro Cultural de San Marcos, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima 2010, pp. 229-260.

- MONTOYA ESTRADA, K., "Una procesión de Viernes Santo en Lima del siglo XVII", en LÉVANO MEDINA, D., y MONTOYA ESTRADA, K. (comps.), *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica (siglos XVI-XVIII)*, Museo de Arqueología y Antropología de San Marcos, Centro Cultural de San Marcos, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima 2010, pp.143-160.

- QUIROZ CHUECA, F., *Gremios, razas y libertad de industria. Lima colonial*, Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, Lima 1995.

- "Gremios en Lima", en GUTIÉRREZ ARBULÚ, L. (coord.), *Lima en el siglo XVI,* PUCP-IRA, Lima 2005, pp. 493-524.

- *Artesanos y manufactureros en Lima colonial,* BCRP, IEP, Lima 2008.

- QUIROZ CHUECA, F., y QUIROZ CHUECA, G., *Las ordenanzas de gremios de Lima, (ss. XVI-XVIII)*, Artesdiseñográfico, Lima 1986.

- SÁNCHEZ DE MADARIAGA, E., *Cofradías y sociabilidad en el Madrid del Antiguo Régimen,* Tesis (Doc.) – Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1996.

- VEGA JÁCOME, W., "Cofradías limeñas", en GUTIÉRREZ ARBULÚ, L. (coord.), *Lima en el siglo XVI,* PUCP-IRA, Lima 2005*,* pp. 703-752.

- VEGA LOYOLA, J: J., "De tejedores a sastres: indígenas en Lima del siglo XVII", *Tipshe. Revista de Humanidades* (Facultad de Humanidades, Universidad Nacional Federico Villarreal), Año XII, nº 9 (2012) 195-208.

La Lima de Felipe II

Lic. Kelly MONTOYA ESTRADA
UNFV (Lima - Perú)

I. La ciudad de los Reyes.

II. Lima a mediados del siglo XVI.

III. El agua y la limpieza de la ciudad.

IV. Las plazas y el desorden a su alrededor.

V. Principales construcciones.

VI. El recibimiento a los virreyes.

VII. Cambios urbanos: la reducción y San Lázaro.

7.1. *La reducción de Santiago del Cercado.*
7.2. *El barrio de San Lázaro.*

VIII. Bibliografía.

8.1. *Fuentes primarias impresas.*
8.2. *Bibliografía.*

El Perú en la época de Felipe II,
San Lorenzo del Escorial 2014, pp. 321-342. ISBN: 978-84-15659-21-1

Al iniciarse el gobierno de Felipe II en España en el joven virreinato del Perú, los enfrentamientos entre los conquistadores iban siendo sofocados por los primeros gobernadores y virreyes enviados a estas tierras, poco a poco la ciudad iba poblándose y teniendo una dinámica más acorde a su estatus de capital del virreinato.

Como toda ciudad las disposiciones de su espacio se iban configurando según los patrones establecidos en la metrópoli española, esto permitiría la subsistencia de la población y de los colonizadores en ella y también el control de sus habitantes dentro de la ciudad.

I. LA CIUDAD DE LOS REYES

Al llegar al valle del Rímac Francisco Pizarro estuvo acompañado por los primeros miembros del Cabildo de Lima; este hombre sin tener una idea clara del futuro que tendría la capital del virreinato peruano saco su espada y trazo el cuadrilátero con el que se dividiría la ciudad, después instalaría en los tres frentes de la plaza el Palacio del Gobernador, la Catedral y el Cabildo.

La plaza entonces quedo dividida como tablero de ajedrez en 117 cuadras. Cada manzana tenía una medida de 15.687 metros y ésta a su vez fue dividida en cuatro solares. La ciudad está asentada de tal manera, que nunca el sol toma el río de través sino que nace a la parte de la ciudad. La cual esta tan junto al río, que desde la plaza un buen bracero puede dar con una pequeña piedra en él, y por aquella parte no se puede alargar la ciudad, para que la plaza pudiese quedar en comarca, antes de necesidad ha de quedar a una parte[1].

Paulatinamente se fueron construyendo las calles que integrarían la ciudad, muy cerca de los locales que ocuparían las principales instituciones se les fueron otorgando solares a los vecinos más importantes, cuyos miembros fueron los conquistadores y los encomenderos.

---

[1] CIEZA DE LEÓN, P., *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 2005, p. 194.

Pero algo peculiar sucedió con algunos vecinos quienes además de recibir sus lotes, recibieron terrenos para los indígenas bajo su jurisdicción[2], este hecho causaría más adelante muchas controversias en el Cabildo, pues si bien quienes tenían los servicios de indígenas eran artesanos y comerciantes, lo que se buscaba era mantenerlos lejos de la plaza y de sus moradores, por ser poco conveniente; además que la cercanía de los indios al damero generó que se construyeran viviendas sumamente modestas, las cuales serían conocidas como "callejones", lugares en donde también vivieron españoles pobres. Los callejones formaron parte de la rápida expansión de la ciudad y la mayor parte de ellos se ubicaban fuera de la cuadricula, sobre todo fue habitada por diversos grupos étnicos; estos callejones serían el inicio de lo que más adelante se llamarían las viviendas populares en Lima.

La distribución de los lotes del damero en términos generales estaba definida por una consistente correlación entre el estatus del individuo y la distancia física de su residencia de la plaza central[3], lo cual significaba que mientras más lejos se encontrara una vivienda de la plaza el estatus social al cual pertenecían era más bajo.

Las viviendas que se fueron levantando alrededor de la Plaza Mayor en los primeros años fueron muy sencillas y de un solo piso, sus fachadas no llamaban mucho la atención como tampoco sus interiores, dentro de sus viviendas tenían patios muy amplios con extensas huertas que en la mayoría de los casos fueron regadas por las acequias que pasaban por ahí y que les permitía tener buenos frutos y hermosas flores. Los lotes otorgados a las primeras órdenes religiosas y que se ubicaban no muy lejos de la plaza fueron también bastante modestos y no muy amplios.

Otro espacio muy importante que surge hacia el lado este de la ciudad es el barrio denominado "Barrios Altos"; dentro de este barrio se trazó un esquema muy similar al de la cuadricula de la Plaza Mayor, cerca a la plaza tuvieron propiedades varios de los conquistadores, uno de ellos fue Francisco Pizarro, con el transcurrir del tiempo se construyeron diversos edificios de hospitales, iglesias y muchos vecinos fueron habitando su alrededor, la plaza principal de Barrios Altos tomó el nombre a partir de 1579 de la principal institución que se estableció frente a ella el Tribunal de la Santa Inquisición, por lo que la plaza se conoció como de la Inquisición.

---

[2] RAMÓN JOFFRÉ, G., "La plaza, las plazas y las plazuelas: uso del espacio público en Lima colonial", en GUTIÉRREZ ARBULÚ, L. (coord.), *Lima en el siglo XVII*, Lima 2005, p. 107.

[3] PANFICHI, A., *La urbanización de Lima, 1535-1900*. http://blog.pucp.edu.pe/media/251/20120112 -urbanizacion_temprana_de_lima.pdf.p.4.

Muy cerca a esta plaza se fueron edificando la sede de diversas instituciones como el edificio que ocuparía la Universidad de San Marcos; también el Monasterio de la Concepción y la Casa de la Moneda; cabe recordar que todas estas instituciones fueron creadas mucho antes que llegará el Tribunal del Santo Oficio a ocupar su sede, pero al ser una institución importante y sobre todo temida por la población de la zona, fue que la plaza tomo su nombre.

Debido a las instituciones que se fueron estableciendo alrededor de la Plaza de la Inquisición y los vecinos que la habitaron desde su creación, esta zona fue una de las más importantes de la ciudad, también era el transito obligado de sus vecinos hacia la Plaza Mayor, la importancia que tuvo este sector de la ciudad permaneció así durante todo el periodo virreinal.

Mas lejos de esta parte de la ciudad se construyó el año 1542 un hospital para indios, llamado el Hospital de Santa Ana, que funcionó junto a la iglesia del mismo nombre que se construyó en 1550 y frente a otra plaza que jamás obtuvo la preponderancia de las dos anteriores pero que sin duda fue importante para los indios pues fueron ellos quienes comenzaron a frecuentar esta zona, al igual que los negros y otras castas relegadas a vivir fuera del damero de la ciudad.

II. LIMA A MEDIADOS DEL SIGLO XVI

La ciudad de Lima luego de su fundación pasó por algunos cambios como el aumento de su población, mantenía como su centro de desarrollo a la Plaza Mayor, la cual servía no solo como punto de encuentro de los habitantes de la ciudad sino también como mercado, además de ser el lugar donde se difundían los pregones oficiales y también donde se ejecutaban por parte de los verdugos castigos, esto lo hacían en el centro de la plaza; cosa paradójica este mismo personaje era quien leía los pregones en la plaza. Dentro de estos cambios en la ciudad, tenemos la creación de la reducción de indios del Cercado, y la aparición del barrio también de indios de San Lázaro, y en sus arrabales, en Malambo, un espacio habitado por esclavos.

El crecimiento de la ciudad continuaba, y aunque lento y desordenado éste iba de la mano de la construcción de nuevas iglesias como también de conventos de órdenes religiosas masculinas y sobre todo femeninas, también se edificaron algunas ermitas; el aumento progresivo en la construcción de iglesias y beaterios que luego se convertirían en conventos, sobre todo en el siglo XVII, lo cual estaba íntimamente unido al inmenso fervor de la sociedad limeña, especialmente de las mujeres iluminadas y piadosas que iban apareciendo poco a poco, dentro de una sociedad bastante restrictiva frente al comportamiento y deseos de las mujeres.

Arquitectónicamente la ciudad no había cambiado mucho, las viviendas seguían mostrando poco atractivo, seguían siendo construidas de material pobre, paulatinamente se fueron mejorando los materiales de construcción y de usar maderas toscas para elaborar las vigas se paso a usar el roble; también se traía madera de Guayaquil y cedro de Nueva España, estos materiales ayudaron a mejorar las construcciones y sus fachadas, lo cual iba de la mano del estatus que iba adquiriendo la ciudad no solo como capital del Virreinato del Perú, sino sobre todo como sede comercial del mismo.

Luego que los monarcas españoles decidieron otorgarle a Lima y su puerto el monopolio comercial con el resto de las colonias, esto significaba que todas las embarcaciones procedentes de Europa tenían que dirigirse al puerto del Callao luego de pasar por Panamá y desde aquí se enviarían los productos a las otras ciudades de América.

Este lugar preponderante en el comercio que ocupaba la ciudad de Lima se veía reflejado en sus habitante, quienes llevaron una vida sumamente lujosa, pues al vivir en la ciudad más importante de América, su estilo de vida tenía que ir acorde con el lugar que ocupaba la ciudad; esto ha quedado registrado por los numerosos viajeros que pasaron por Lima durante estos años.

El Cabildo de la ciudad, tuvo que resolver publicar ordenanzas en las que se sancionaba a las personas que cortasen árboles para construir sus viviendas, una de las primeras ordenanzas respecto a este tema decía que:

> "*…y para hacer sus casas o la mandan cortar los arboles de fruta para sus casas o los mandan cortar a sus negros e indios e yanaconas lo cual es en perjuicio de la ciudad e de los indios comarcanos a ella por tanto que porque lo susodicho de aquí adelante no se haga ordenaron e mandaron que ninguna persona vecino ni morados estante ni habitante en esta ciudad pueda cortar ni corte ningún árbol que sea de fruta ni lo mande cortar en todo este valle ni tampoco corte otro árbol verde ninguno que los indios*"[4].

Esta medida era tomada para proteger los arboles que se encontraban en los valles aledaños a la ciudad. También se pensó en otras maneras de fomentar que los vecinos se interesaran en sembrar diversas plantas pero sobre todo árboles, por lo cual se dispuso que:

> *"...ordenaron e mandaron que todas las personas vecinos de esta ciudad sean obligados a poner e pongan en sus tierras que le están*

[4] *Libro de Cabildos* (en adelante, LCL), t. I, p. 17 (07-01-1535).

señaladas y dadas por el Cabildo de esta ciudad quinientos árboles dentro de seis meses so pena de diez pesos de oro..."[5].

No podían dejar de lado los cabildantes preocuparse por la protección de los árboles de Mangle, que poco a poco fueron desapareciendo de los alrededores de la ciudad, esto debido a que se cortaban desde la raíz, provocando que no volvieran a crecer:

"...en este cabildo se trato sobre que en el cañaveral e otras partes en el alrededor destaca ciudad ay madera de mangle e aprovecha mucho para el servicio destaca ciudad...se a pregonó públicamente que ninguna persona lo harán que so pena por la primera vez de veinte pesos e por la segunda doblada..."[6]

Con todas las disposiciones que se tomaron durante el siglo XVI sobre la tala desmedida de árboles y la presión a los pobladores para que sembraran todo tipo de plantas sobre todo árboles frutales, se pretendía conservar la belleza paisajística de la ciudad y que tanta fama ya tenía entre sus visitantes. Lo que también tuvieron que tener en cuenta las autoridades locales, fue la necesidad que de los pobladores de construir o en otros casos mejorar sus viviendas por lo cual la madera era fundamental y durante todo este siglo las autoridades del Cabildo tuvieron que enfrentar este problema.

III. EL AGUA Y LA LIMPIEZA DE LA CIUDAD

Otro tema que se trató con mucha frecuencia en el Cabildo fue como proveer a la población de Lima de agua limpia y apta para su consumo, sobre todo porque el agua que se extraía del río Rímac, muy cerca la Tajamar no era la más adecuada por estar bastante "turbia", se manifestaba en las reuniones del cabildo sobre:

"...el pro y utilidad que se siguiera de traer una fuente a la placa destaca ciudad y a las demás partes que fuere menester a si porque fuere mucho tiempo del año viene Rio vuelto y sucio y para la salud y conservación de ella de los vecinos destaca dicha ciudad y que los pobres la tengan a la mano se comunico de traer la fuente que está en el término de Cacaguaci..."[7].

[5] LCL, t. I, p. 23 (1535)
[6] LCL, t. VI, primera parte, p. 454 (09-08-1561)
[7] LCL, t. V, p. 25 (24-01-1558).

El Conde de Nieva, quien se encontraba gobernando el virreinato, tomó la decisión de ejecutar el proyecto y escuchó las propuestas de los miembros del Cabildo, fue de este modo que ordenó que se comenzara a traer el agua desde una fuente alejada de la ciudad, cuya ubicación fue a tres cuartos de legua de ella. Este lugar fue denominado "La Atarjea" y hasta nuestros días constituye la única fuente de abastecimiento de agua potable de Lima[8]. Para traer el agua desde una zona tan alejada se construyó un canal de cal y ladrillo, la obra fue continuada y más adelante el agua llegaría abastecer a toda la población, se invirtió mucho tiempo y dinero, pero con ello se consiguió que la población tuviera agua más pura que la acostumbrada.

Y si bien el conseguir agua pura para el consumo de la población fue una constante entre los gobernantes españoles y el Cabildo local, cuidar que las aguas del río no inundaran los alrededores de la ciudad fue otro gran dilema, por eso era necesario encausar el río:

> *"...que se haga reparo para que el Rio no haga daño a esta ciudad ya se acordó que los señores Luis Rodríguez de La Serna y doctor Francisco de León traten con los señores presidentes y oidores sobre ello..."*[9].

Se buscaba constantemente que no se descuide el encauzamiento del río, pero sin duda alguna lo mas úrgete era construir el Tajamar del Rímac, el año 1561se determinó:

> *"...se haga el tajamar del Rio e que no se a hecho e conviene se haga luego por el daño que sucediere si e espera se a que el rio trajese agua atento lo cual se mando que el señor Francisco de Ampuero que está presente luego lo haga hacer e se tomen indios de los cercanos para la dicha obra e que se tome a cargo o a otra persona para que ande con los indios para que haya buen efecto y se procuren dineros de las partes que se pudieren hacer para que se haga con toda brevedad"*[10].

Pero el Cabildo desde la fundación de la ciudad tuvo otros gran tema que solucionar, la limpieza del río y sobre todo su encausamiento, especialmente problema se agudizaba en los meses de verano época de lluvias en la sierra y durante los cuales el río aumentaba su caudal; por este motivo año a año se

[8] BROMLEY, J., *Evolución urbana de la ciudad de Lima*, Consejo Provincial de Lima, Lima 1945. p. 57.
[9] LCL, t. X, p. 160 (30-06-1584).
[10] LCL, t. VI, p. 448 (08-08-1561).

discutía la construcción del Tajamar en la rivera del río, se decidió entonces que se pidieran prestados setecientos pesos los cuales se tomarían

> "*...de difuntos que se cobre y entreguen al mayordomo de esta ciudad para que del lo pague lo que Diego de Porres regidor de esta dicha ciudad en el librare para la obra del tajamar y recoger el río que de presente se ha de hacer para que venga por el puente nuevo toda y que solo la cédula que diere dicho Diego de Porres sea bastante recaudo para descargo de Diego de Palencia mayordomo...*"[11].

El siguiente año seguían intentando construirlo para lo cual decidieron que

> "*... esta mandado se haga el tajamar del río y que no se ha hecho y conviene se haga luego por el daño que sucediere si se esperase a que el rio trajese agua atento lo cual se mando que el señor Francisco de Ampuero…lo haga hacer y se tomen indios…para la dicha obra y que se tome a cargo a otra persona para que ande con los indios para que haya buen efecto y se procuren dineros de las partes que se pudieren hacer para que se haga con toda brevedad"*[12].

El tiempo transcurría y la construcción no avanzaba mucho, a oídos del virrey llegó la noticia de que la barranca ubicada junto a la ermita de la Peña de Francia, había empezado a ser llevada por las aguas del río; el al verlo mandó que "*se reparase con la brevedad y se acordó que se remedie el problema"*[13]*,* dos años después de estos sucesos los trabajos continuaban, al mismo tiempo que la construcción del Tajamar a la que año a año se le asignaba una cantidad de dinero para ser terminada, pero siempre ocurría algún imprevisto que demoraba las obras, como la falta de trabajadores para la obra o de presupuesto.

Durante el gobierno del Conde del Villar, los miembros del Cabildo solicitaron su apoyo para continuar con las obras, ya que no contaban con dinero suficiente para los trabajos, pues habían gastado dos mil setecientos ochenta pesos y un real en reparar solamente los daños causados a la barra de la Peña de Francia. Estas reparaciones las habían realizado luego de conseguir préstamos y lo que le solicitaban al virrey, era que el Procurador Mayor de la ciudad se encargara del tema y les otorgara una cantidad de dinero suficiente para continuar la obra[14].

---

[11] LCL, t. VI, p. 317 (11-10-1560).
[12] LCL, t. VI, p. 448 (08-08-1561).
[13] LCL, t. X, p. 304 (14-02-1586).
[14] LCL, t. XI, p. 51 (14-10-1588), y p. 55 (18-11-1588).

Las obras continuaron y con ellas intentaron evitar que las aguas del entonces caudaloso río Rímac dejaran de inundar las calles y casas cercanas a sus riveras, los gastos se incrementaban continuamente, pero durante esta segunda mitad del siglo XVI, el cabildo de Lima nunca dejo su labor a favor de los pobladores de la ciudad.

Pero no fue hasta el año1610 en que se concretó la construcción final del Tajamar, esto se prolongo debido al costo de su construcción, con esta obra se consiguió proteger a la ciudad de las crecidas del río Rímac.

La limpieza de la ciudad fue otro tema bastante álgido desde su fundación, se trató a través de diversas ordenanzas solucionarlo pero no se pudo y conforme transcurrían los años y aumentaba la población el problema también. Este tema demando tanta atención de las autoridades en España que el año 1551, se envió una ordenanza para que los vecinos de la ciudad se encargaran de su limpieza personalmente; en el caso de la limpieza de las acequias se envió una Real Cedula el año 1553, especificando que su limpieza se realizaría con los ingresos provenientes de los pregones, los cuales al ser tan ínfimos no ayudaron en mucho a su destino final.

Durante el gobierno del virrey Toledo, el año 1557, se decretó una ordenanza en la que todas las acequias fueran cubiertas con lajas y por cuenta del vecindario; y para asegurar su conservación prohibió la circulación de carretas[15]. Pero el problema de la suciedad en la ciudad continuaba, fue recién en 1582 que se tomó una determinación acertada por parte del Cabildo, previa consulta al virrey, determinaron que el Cabildo se encargara de la limpieza de la ciudad sin la ayuda física de los vecinos y con sus propios recursos.

Todas las propuestas para mantener limpia la ciudad fueron soluciones parciales pues la gente no contribuía mucho con las disposiciones tomadas, fue por ello que antes de la procesión de semana Santa en 1585, los cabildantes acordaron:

> *"...como conviene limpiar las calles de esta ciudad y quitar algunos muladares y cubrir algunas acequias a causa de las procesiones que se aun de hacer la semana santa se acordó que cada uno de los lunes que ay de aquí a la semana santa..."*[16].

Los encargados de acudir a realizar la limpieza serían algunos indios a quienes se les pagaría y concluida la faena de los lunes previos a semana Santa regresarían

[15] BROMLEY, J., o.c., pp. 61-62.
[16] LCL, t. X, p. 174 (28-03-1585).

a sus labores diarias. El mismo año se dispuso que durante un tiempo el alguacil de aguas de la ciudad Miguel Tristán se hiciera cargo del problema hasta encontrar una persona que se encargara del puesto. Un año después los indios que vivían en el poblado de San Pedro muy cerca a San Lázaro, le reclamaban al Cabildo se les pague lo que se les adeudaba por su trabajo de limpieza de la ciudad y se dispuso "*…pagar de los propios destaca ciudad lo que se les debe e que se haga memoria del lo y se les dé libramiento*"[17].

A mediados del año 1589 aún no encontraban quien se hiciera cargo del puesto y por esos meses la Viruela había comenzado a azotar la ciudad, se pensó que la falta de limpieza de las calles y acequias, contribuía a propagar la enfermedad y se encargo al regidor Luis Rodríguez de La Serna que se hiciera cargo del problema para evitar más pestes en la ciudad para:

> "*…que busque personas que lo haga y si le parece que los indios de San Lázaro lo hicieren bien como lo solían hacer*"[18].

Todos estos problemas de salud por los que fueron pasando los pobladores de la ciudad en mayor o menor medida debido a la poca limpieza de sus calles, seguiría siendo un dolor de cabeza para el Cabildo durante muchos años, sus miembros solicitaron en 1594 a todos los alcaldes que busque un persona que tome el cargo de alguacil y se encargue de la limpieza, ellos consiguieron ser oídos pues durante esos primeros días del año se presentó ante el virrey el indio Miguel Chicayo quien se ofrecía a encargarse de la limpieza de la ciudad, entonces dispusieron nombrarlo

> *"…alguacil de la plaza…y que tenga a cargo la mesa de la audiencia de los alcaldes por lo cual se le señalaron treinta pesos de corrientes de salario en cada un año pagados de gastos de justicia que se los han de pagar los alcaldes…"*[19].

Con esta medida se solucionó el problema por una temporada, volviendo a agudizarse sobre todo cuando se celebraba alguna festividad local.

[17] LCL, t. X, p. 287 (17-01-1586).
[18] LCL, t. XI, p. 120 (09-06-1589).
[19] LCL, t. XII, p. 48 (07-01-1594).

IV. LAS PLAZAS Y EL DESORDEN A SU ALREDEDOR

La ciudad seguía poblándose y con ella las pulperías, tabernas y otros negocios que existían alrededor de la plaza se fueron incrementando, durante las reuniones del Cabildo se fueron discutiendo y tomando diversas medidas sobre estos temas; desocupar las calles iba siendo un tema frecuente; así se menciona como los carpinteros ocuparon las calles de la ciudad de tal manera que no se podía andar por ellas, los caballos y mulas que pasaban por ahí se asustaban, ocasionando un gran desorden y asustando también a la gente que transitaba por ahí.

Los miembros del cabildo discutieron el problema y decidieron

> *"...remediarlo y por otros muchos daños que hay y suceden de ello atento a lo cual se mando se pregone que ninguna persona ocupe las calles con sus oficios ni hicieran en ella sino fuere tres pies apartado de su pertenencia y no mas so pena de la primera vez de tres pesos..."*[20];

esta medida logró frenar por un tiempo que los miembros de otro gremios hicieran lo mismo.

Pero los problemas no se limitaban al ámbito de la plaza mayor, existieron otras medidas tomadas para salvaguardar el buen uso de otras plazas como la Nicolás de Ribera o la de Santa Ana, en las cuales algunos pobladores habían hecho hoyos y adobe, consiguiendo dejar a las plazas en un estado calamitoso y lleno de barro, por lo cual decidieron que un regidor se aproxime a las mencionadas plazas y averigüe quienes estaban ocasionando estos daños y que esas mismas persona ayuden a solucionar el problema de la mejor manera[21].

Otro inconveniente por el que pasaba el Cabildo fue poner término a la bulla que realizaban los negros con sus bailes y tambores, por las diferentes calles de la ciudad, este desorden también ocasionaba que espanten a los animales que transitaban junto a sus dueños por los lugares que ellos escogían para sus bailes. Se decidió que solamente usarían la plaza principal de la ciudad y la de Nicolás de Ribera para realizar cualquier tipo de baile, además se les sancionaría con doscientos azotes y se la daría un peso al alguacil o cuadrillero que los encontrara haciendo el desorden[22].

---

[20] LCL, t. VI-1, p. 454 (1560).

[21] LCL, t. VI-2, p. 471 (31-01-1567), se nombró al regidor Gerónimo de Silva para que se haga cargo del problema.

[22] LCL, t. VI-2, p. 144 (03-08-1563).

También tuvieron inconvenientes con las personas a quienes se les había otorgado los portales de la plaza, pues se había llegado a un acuerdo mediante el cual se

> "…*hiciesen los dichos portales a su costa se aprovechasen de los altos ellos y que ahora muchos de ellos tenían ocupado lo bajo y lo alquilaban lo cual era muy en daño de esta república por haber dejado los dichos corredores como se desean para el comercio y trato de los negocios para ver lo que ay en esto y probar como se desocupasen los dichos portales...*"[23].

Se tomó la decisión de reducir el número de tabernas de la ciudad, ya que al haber tantas era difícil para los inspectores del Cabildo visitarlos para verificar la calidad del vino que expendía y el precio con el cual lo ofrecían al público la venta de dicho producto, pues mientras mayor fuera el número de tabernas el vino tendría un precio más alto, además de otros inconvenientes que causaba el que existieran muchas tabernas, como el desorden que podrían ocasionar sus visitantes y al ser muchas sería difícil poder controlarlo.

Luego de analizar todos estos inconvenientes los miembros del Cabildo decidieron que

> *"...se proveyó y mando que en esta ciudad por el presente haya número de veinte personas y no mas que tenga y se de licencia para vender vino por menudeo en esta ciudad las cuales se proveerán en el primero día de cabildo y mandaron que los fieles ejecutores traigan memoria de las personas que parezca conviene tengan las dichas veinte tabernas...."*[24].

Varios años después, durante el gobierno del Marqués de Cañete, se dispuso que las tabernas como las pulpería no podían vender vino y se les aplicaría multas si desobedecían las ordenanza, unos meses más tarde al asumir el gobierno del virreinato, el virrey Luis de Velasco, dispuso que esta ordenanza se ejecutara, con lo cual se le dio un plazo de dos meses para que los comerciantes eligiesen si sus negocios serían tabernas para expender vino o pulperías en las que no podrían hacerlo

> "…. *porque pasado el dicho termino no cumpliendo lo susodicho se ejecutara en ellos la pena de la dicha ordenanza y que este auto se pregone"*[25].

[23] LCL, t. X, p. 441 (10-5-1587).
[24] LCL, t. VI-2, p. 398 (15-02-1566).
[25] LCL, t. XII, p. 645 (06-06-1597).

De este modo las autoridades pudieron controlar de una manera más eficaz el número de tabernas, la venta del vino y los productos que se expendían en las pulperías.

Diversas obras se realizaron en la ciudad de Lima después que fuera sacudida por un terrible temblor en julio de 1586, este sismo ocasionó que la torre de la Catedral se derrumbara al igual que varios edificios altos. Luego de este sismo el virrey don Fernando Torres y Portugal organizó junto al cabildo y el arzobispo de la ciudad misas y procesiones para aplacar la ira divina; también decidieron consagrar la ciudad a la virgen María y durante varios años se realizó una procesión el mismo día en que se recordaba este triste acontecimiento sacando como imagen principal a la virgen.

V. PRINCIPALES CONSTRUCCIONES

Conforme avanzaban los años la ciudad crecía y sus instituciones también, por lo que era necesario reconstruirlos o construirlos por primera vez, el año 1559 se construyó el Hospital de San Cosme y San Damián, que era conocido como el hospital de Santa María de la Caridad, debido a que fue fundado por la hermandad del mismo nombre, inicialmente se fundó con el objetivo de curar a mujeres españolas y luego se amplió la atención a mujeres de otros grupos étnicos.

La ubicación del Hospital de la Caridad, fue frente a la plaza de la Inquisición, también se construyó junto al hospital un colegio para niñas y también una capilla, la ayuda que brindó a las mujeres fue de suma importancia, en un período en donde las epidemias iban causando muchas muertes y no existían muchas instituciones de salud.

Otra gran obra fue la construcción del Hospital de San Lázaro, el impulsor y principal benefactor de esta obra fue don Antón Sánchez, uno de los hombres más acaudalados de la ciudad, este hospital se construyó cruzando el puente sobre el río Rímac y con el propósito de albergar e intentar curar a los leprosos de la ciudad; poco a poco a su alrededor se fueron asentando indios que se dedicaban a la pesca de camarones y también negros, de este modo se formó el barrio de San Lázaro.

También se fundaron otros hospitales como el Hospital del Espíritu Santo para marinos el año 1575, el Hospital de Convalecencia de San Diego en 1593, Hospital de San Pedro en 1594 y el Hospital de Niños Huérfanos y Expósitos en 1598. Pero la institución que recibió mayor ayuda para su

construcción y ampliación fue el Hospital de Santa Ana, el cual se dedicaba al cuidado de los indios y fue obra de fray Gerónimo de Loayza quien en 1549 lo fundó y recién en 1553 pudo ver construida su obra y esto gracias a las limosnas que recolectaba o recibía, pero sobre todo por que obtuvo una generosa subvención del rey Felipe II para su construcción, diez años después se comenzaron a ampliar sus salas debido al incremento de indios enfermos y abandonados que iban recogiendo de las calles de la ciudad.

Esta Lima que iba creciendo, que tenía tantas iglesias como conventos y hospitales, necesitaba también que se construyera una Casa de Moneda que regulara la variedad de circulante, como las falsificaciones que se hacían; esta situación obligó a que el virrey Hurtado de Mendoza decidiera durante su gobierno construirla el año 1556, pero fue recién siete años después que el rey Felipe II envió la Real Cedula aprobando la creación de una Casa de Moneda en la ciudad de Lima, que también fue la primera en el virreinato peruano.

Pero las celebraciones por tener una institución de esta envergadura en Lima duraron poco, el año 1572 el rey dispuso que se dejaran de acuñar moneda en la capital del virreinato, ya que se fundaría una nueva Casa de Moneda en Potosí, el argumento real fue que "…*el alto costo del transporte de la plata desde ese asiento minero hasta Lima y también a la amenaza de los salteadores de caminos...*"[26].

El año 1569 por Real Cedula se dispuso el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Lima, su instalación en la ciudad se dio el 29 de enero de 1570, el local que ocupó inicialmente fue la casa del oidor del Pedro Sánchez Paredes, que se ubicaba frente a la iglesia de la Merced, con el transcurrir de los meses tuvieron que alquilar la casa continua a la del oidor pues el espacio se volvió muy pequeño para las actividades que realizaba el Tribunal, en este local estuvieron hasta el año 1584 en el que se trasladaron al nuevo local que se construyó frente a la plaza que se conoció también como de la Inquisición.

La construcción de este nuevo espacio fue muy costosa, pero la ayuda del virrey Toledo fue muy oportuna para concluir la obra, que incluía "…*sala de audiencias, cámara del secreto, cámara del tormento, cámara de los condenados calabozos situados a 1.50 m de profundidad, viviendas para algunos miembros, pasajes subterráneos…*"[27]. Las funciones del tribunal no se limitaban solamente

[26] BROMLEY, J., o.c., pp. 57-58.
[27] BROMLEY, J., o.c., p. 60.

al ámbito de la ciudad de Lima sino también a ciudades como Charcas, Chile, Quito, Panamá y también el virreinato de Nueva Granada.

Sin duda alguna el virrey Toledo realizó muchas obras en beneficio de la población, como la construcción de la primera fuente de agua de Lima, el empedrado de las calles, también contribuyó a la construcción de la Catedral como del Monasterio de la Concepción en 1571; fundó el Colegio Real de San Felipe en el cual estudiarían lo hijos de los conquistadores, además de preocuparse por el ornato y limpieza de la ciudad.

VI. EL RECIBIMIENTO A LOS VIRREYES

El anunció de la llegada de un nuevo virrey a la ciudad suscitaba una serie de preparativos como la formación de la comitiva que lo recibiría en el puerto del Callao y concluía en la comitiva que lo recibiría en la ciudad de Lima. Estos preparativos demoraban varios meses y demandaban muchos gastos que sobre todo le tocaba cubrir al cabildo de la ciudad.

Desde el mes de agosto del año 1585 se venía discutiendo en el Cabildo de la ciudad que gastos se realizarían para recibir al nuevo virrey don Fernando de Torres y Portugal, se tuvo noticias de su arribo de Cartagena a estas tierras desde el 22 de febrero, por lo que se decidió que para mostrar la felicidad que tenía la población por recibirlo esa misma noche

> *"...pongan en sus balcones y casas luminarias y que todos los caballeros vecinos estantes habitantes en esta ciudad que tienen caballos salgan con ellos y hagan en la plaza pública destaca ciudad y que los señores alcaldes manden se ejecute esto"*[28].

Este tipo de medidas contribuyeron a despertar el interés en la población en conocer a su nuevo gobernante y que él supiese después que aunque aun estaba ausente los habitantes de la ciudad lo esperaban con mucho regocijo y felicidad. Durante el siguiente mes se discutió quienes lo recibirían, realizarían el besamanos y le informarían de lo que sucedía en la ciudad.

Dentro de las reuniones que se mantenían para saber cuánto se gastaría en el recibimiento del nuevo virrey, el alcalde de la ciudad Juan de Heredia simplificó toda discusión indicando que se debería de gastar lo mismo que se

[28] LCL, t. X, p. 182 (30-04-1585).

había gastado para recibir a los anteriores virreyes, pero si pudiesen gastar más lo deberían hacer. Se indicaba que le deberían dar

> *"... palio, silla y a los señores regidores ropas y al capitán que esta ciudad tiene nombrado se le de ayuda de [ ] y así mismo se dé a las personas que están nombradas lo necesario para el camino y que todo se gaste de los propios de esta ciudad..."*[29].

Durante las diferentes reuniones que tuvieron los miembros del Cabildo para determinar que vestimenta llevarían se armo una discusión por la tela que comprarían para elaborar las prendas, mientras la mayoría de cabildantes pretendía vestir de terciopelo carmesí, los señores Martín de Ampuero y Luis de Rodríguez opinaban lo contrario, esto se debía a que la ciudad según su opinión ya estaba gastando demasiado dinero en este recibimiento, por lo que ellos propusieron, que la tela que comprasen para los trajes fuese de raso por ser el menos costoso y así quedo establecido[30].

Finalmente tendrían que decidir como adornarían las calles por donde pasaría el virrey, las cuales deberían primero ser limpiadas, sobre todo las acequias, después se ocuparían de hacer un arco principal en el puente como era costumbre y además se le encargaría al mayordomo de la ciudad que comida prepararían para recibir al ilustre visitante, decidieron "*... se haga con mas acrecentamiento que se pueda y se gaste de lo que esta aplicado por los gobernadores pasados"*[31].

Ante la llegada del siguiente virrey don García Hurtado de Mendoza, los preparativos fueron similares, pero en este caso se tomo la decisión que como el virrey y su comitiva antes de llegar a Lima deberían descansar en el puerto del Callao, decidieron tomar la casa Domingo de Carranza y de Alonso Hernández, teniente del puerto para que los visitantes tuvieran donde descansar.

Durante los próximos Cabildos la discusión sobre la vestimenta y la comida seguía siendo la misma, se acordó que todos vestirían de terciopelo, además que el caballo en el que vendría el virrey tendría un costo de seiscientos pesos y todos los otros gastos deberían ser similares a los que se efectuaron cuando llegaron los anteriores virreyes[32].

---

[29] LCL, t. X, p. 188 (24-05-1585).
[30] LCL, t. X, pp. 201-202 (15-06-1585).
[31] LCL, t. X , p. 247 (04-11-1585).
[32] LCL, t. XI, pp. 155 y 157 (04-09-1589).

VII. CAMBIOS URBANOS: LA REDUCCIÓN Y SAN LÁZARO

7.1. *La reducción de Santiago del Cercado*

Desde los primero años de la fundación de la ciudad de Lima se trató de aislar a los indios a un solo espacio en el que los pudieran controlar, para saber qué hacían y con quiénes se relacionaban; fue el quinto virrey don Francisco Toledo quien en 1571 le encomendó a la Compañía de Jesús el cuidado de la reducción para indios en el Cercado. Este modelo de reducción fue construido durante el periodo de gobierno de don Lope García de Castro e inaugurado durante la festividad del Apóstol Santiago, a la que debe su nombre.

Al inicio la relación entre el virrey y los miembros de la Compañía fue muy buena pero con el transcurrir del tiempo se fue tornando difícil, esto debido a que para los miembros de la Compañía las decisiones políticas deberían someterse a la "autoridad moral", representada en el Papa, pero para el virrey Toledo los objetivos de la Corona de índole político o económico primaban sobre cualquier otro objetivo[33].

A la reducción de indios del Cercado, se le agrega este otro nombre debido a los grandes muros que se construyeron para cercarla, contó además con dos puertas de ingreso que eran cerradas por las noches y las cuales servían para que pudiesen ser vistos como sobre todo visitados por la justicia, es decir vigilados. Su construcción se llevó a cabo en el terreno de la hacienda Cacahuasi y tuvo una extensión 40 hectáreas, 35 manzanas y 122 solares; tenía "*una parroquia a cargo de Jesuitas, un colegio seminario para hijos de caciques, una cárcel para indios hechiceros o maestros de idolatrías, una ermita, y un ayuntamiento*"[34]; en ella también se construyeron viviendas para el Corregidor, para españoles, como para los sacerdotes de la Compañía de Jesús, esta última se ubicaba al lado izquierda de la parroquia, también se edificó el hospital de San Blas.

Con la construcción de esta reducción se buscaba tener un ejemplo de espacio cerrado en el cual los indios pudiesen interrelacionarse entre ellos, cumpliendo sus quehaceres diarios, pagando sus tributos; sobre todo serían evangelizados y alejados de sus antiguas costumbres, para esta última tarea los jesuitas tendrían que aprender el quechua y poner en práctica todas sus

[33] COELLO DE LA ROSA, Al., *Espacios de exclusión, espacios de poder*, PUCP-IEP, Lima 2006, p. 24.

[34] TIZÓN Y BUENO, R., *Historia del plano de Lima*, Lima 1908. p.195; (tomado de Aldo Panfichi).

enseñanzas. Siguiendo con este criterio, según el cual la cristianización era lo más importante en las reducciones, el virrey Toledo puntualizaba que para poder sostener su administración ella deberían estar integradas por la cantidad de indios tributarios que

> *"pudiese adoctrinar uno o dos sacerdotes, conforme al número de los repartimientos y comarcas, le daría a cada sacerdote entre cuatrocientos y quinientos indios tributarios que adoctrinasen, que fueron con los que con facilidad pareció que podía cumplir y dar competente doctrina…"*[35].

No solo convertir indios del paganismo al cristianismo fue fundamental dentro de la reducciones, sino sobre todo que puedan tributar y con ello contribuir a su evangelización; la idea del virrey Toledo era que estos indios tenían que aprender a ser hombres por medio de la evangelización y para lograrlo, el primer paso era que viviesen como los españoles, motivo por el que la traza de las reducciones fue similar a las ciudades de españoles, y por lo que también consideró necesario introducir "*el gobierno y modo de vivir político y razonable, y para que tuviesen gusto y se aficionase a serlo, les dejé mandado y ordenado que en sus cabildos se juntasen para lo que entendiesen era necesario para su gobierno…*"[36], con lo cual al elegir a sus autoridades locales como los alcaldes, pondrían en práctica el convertirse en hombres "civilizados", sin dejar de ser vigilados.

7.2. *El barrio de San Lázaro*

El modelo de reducción implantado con los indios de Santiago del Cercado hizo pensar a las autoridades españoles que era posible crear otra reducción de indios cruzando el puente sobre el río Rímac, a esta nueva reducción se llevarían a los indios camaroneros que vivían en esa zona.

Esta idea se trató de concretar entre 1573 y 1592, llamando a la reducción "El pueblo de indios camaroneros de San Pedro", la idea no prosperó porque llegaron otros habitantes inesperados a este lado de la ciudad, indios artesanos, negros libertos, esclavos y mestizos e incluso españoles pobres. Muchos de los negros que huyeron hacia San Lázaro lo hicieron debido a que contrajeron lepra, epidemia que ataco principalmente a los esclavos durante el gobierno del virrey Conde de la Nieva. El estallido de esta epidemia originó que se construyera el hospital de leprosos que llevaría el nombre del mismo barrio.

---

[35] *Memorias de Virreyes*, Madrid, Imprenta de mujeres españolas, Madrid 1930, p. 86.
[36] *Ibíd*, p. 86.

También en este barrio se hicieron construcciones como la Casa de Recolección fundada por los franciscanos y que posteriormente se convertiría en el Convento de los Descalzos, así mismo se edificaron amplios solares de las mejores familias de la ciudad, las que usaban como viviendas de descanso alejadas del ruido, todo esto destruyó la ilusión de las autoridades locales de tener otro barrio de indios cercado por muros y sin otros vecinos a su alrededor.

Después de este fallido intento de construir otro barrio de indios a fines del siglo XVI, se le denominó San Lázaro al barrio que ya estaba formando por numerosos vecinos de diversas castas. Pero durante este periodo en el que se había fracasado en la creación de una nueva reducción de indios, se vivía una situación bastante tensa entre el virrey García Hurtado de Mendoza quien deseaba llevar a los indios de San Lázaro a la reducción del Cercado y el arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo, quien no quería que se efectúe dicho traslado por parecerle perjudicial para los indígenas, este conflicto estalló en 1590.

En este contexto de enfrentamientos, el virrey aprovechando un viaje del arzobispo fuera de Lima, realizó el traslado de los indios al Cercado, logró que se mudaran la mayoría de ellos, aunque algunos lograron huir; durante este traslado realizado de manera violenta, fueron destruidos muchas viviendas y los indios maltratados físicamente.

Después de haber realizado este traslado de los indios hacia el Cercado, los problemas continuaron y se agravaron, ya que el virrey envió a la guardia para castigar a los indígenas del Cercado, no bastándole con esto encarceló al párroco. Esta decisión del virrey trajo una rápida reacción del arzobispo Mogrovejo quien mandó construir una iglesia dentro de la reducción del Cercado bajo su tutela y la consagró a la Virgen de Copacabana, esta decisión la tomó teniendo en cuenta la devoción que los indígenas le tenían a la virgen María y sobre todo a la advocación de Copacabana, cuya imagen fue trasladada del barrio de San Lázaro hacia la reducción del Cercado.

La situación se volvió más tensa luego que el 28 de diciembre de 1591, el día en que tendrían que oficiar la misa por la festividad de los Santos Inocentes, el arzobispo Mogrovejo, al llegar a la iglesia que construyó con cañas y otros materiales bastante nobles dentro de la reducción, encontró que alguien había sacado parte del techo, luego de este suceso ordenó al párroco y a los indios que trasladaran la Virgen en una procesión hacia la Catedral.

> *"…alrededor de las diez o las once de la mañana, justo antes de trasladarse a la ciudad, la Virgen de Copacabana y el niño Jesús empezaron a sudar copiosamente"*[37].

Este suceso cambio el rumbo de las disputas entre el virrey García Hurtado y el arzobispo Toribio de Mogrovejo. Los habitantes de todos los estratos sociales de la Ciudad de los Reyes acudieron a la iglesia del Cercado a venerar a la Virgen de Copacabana, este acontecimiento ayudó al arzobispo, quien a través de este milagro lograba establecer un vínculo entre él y Dios, quien enviaba este milagro para apoyarlo frente a todos los sucesos en su contra; lo que no consiguió el arzobispo fue que los indios regresaran a San Lázaro.

Estas disputas iban más allá de la defensa de los indios y del lugar donde deberían vivir, este fue un problema entre la autoridad del arzobispo y los jesuitas sobre todo el hermano del virrey quien se desempeñaba como párroco del Cercado. Por otro lado también existía el interés de las autoridades de hacerse cargo de los terrenos que habitan los indios en San Lázaro y al pasar a manos del Cabildo, estas se podrían adjudicar a quienes ellos eligieran.

El año 1592 el virrey mandaba que

> "*…la plaza que estaba señalada en el barrio de san lázaro se repartiese y diese como lo demás porque parecía que bastaba la plaza que quedaba junto a san lázaro y se cometió a los señores comisarios a para que lo repartan y ordenen como mejor convenga para lo cual si es necesario se les dio comisión en forma"*[38].

Unos años después las decisiones que seguía tomando el Cabildo y el virrey sobre San Lázaro, confirmaron que su interés con este barrio solamente fue adjudicar terrenos a quienes ellos creyeran conveniente, motivo por el cual el cabildo formo una comisión a cargo de Domingo de Garro y Francisco de León quienes se encargarían de repartir solares en San Lázaro al precio que consideraran necesario y las ventas las harían en nombre del Cabildo[39].

El milagro de la Virgen de Copacabana mostró otros problemas al interior de la sociedad limeña, como las tensiones sociales a casi cincuenta años de la

[37] "Testimonio de la información recibida por orden del Arzobispo de los Reyes, D. Toribio de Mogrovejo, referente al milagro obrado por Nuestra Sra. de Copacabana" (1591-1592). Cabeza de información, en Patronato 248, R. 24, en LISSÓN CHÁVEZ, E., t. IV, 1945-1946, p. 5.

[38] LCL, t. XI, p. 632 (20-02-1592).

[39] LCL, t. XII, p. 33 (01-01-1597)

creación del virreinato, las cuales siempre estuvieron presentes entre los diferentes grupos que la conformaban.

De la mano de estos problemas surgió otro, una crisis alimentaria provocada por las malas cosechas y las terribles epidemias que habían asolado a la ciudad entre 1588 y 1590. La masiva mortandad de los nativos provocó una crisis en el abastecimiento de productos de primera necesidad[40].

Diversos problemas iban aflorando durante las décadas posteriores a la fundación de la ciudad; no solamente fueron problemas por el poder sino temas tan simples como la limpieza o el orden. Dentro de una ciudad en formación surgieron muchos rechazos entre sus habitantes; las autoridades creyeron que separar a los indios del resto de la población sería una buena estrategia para "cuidarlos y vigilarlos".

No se consiguió mucho con esta medida, tal vez mejorar el cobro de tributos, hacerlos más creyentes, pero lo real fue que las mezclas raciales no se dejaran de llevar a cabo, tampoco se redujo la tasa de mortalidad, sobre todo porque al aparecer nuevas enfermedades, fue más fácil que se transmitieran o propagaran al vivir casi hacinados en lugares que tampoco contaban con el mínimo de cuidados higiénicos.

Construir una ciudad limpia y ordenada tomó mucho tiempo, las ordenanzas iban y venían pero sin conseguir un efecto positivo, la tala de árboles cerca de la ciudad tampoco pudo ser detenida, los mangles que rodeaban a Lima desaparecieron. La Lima de Felipe II fue creciendo y tugurizándose, se construyeron muchos callejones habitados por gente pobre y que se ubicaban muy cerca a la Plaza Mayor de la ciudad y que para las autoridades no estaba bien visto, pero conforme aumentaba la población pobre no pudieron evitar que siguieran existiendo.

Pero esta Lima no solo era una urbe en constante crecimiento sino también una ciudad con ganas de divertirse y gastar hasta lo que tenía en sus arcas, sobre todo para celebrar la llegada de un nuevo virrey. Esta ciudad fue el centro del poder y del comercio, una ciudad llena de vida, de iglesias arquitectónicamente muy lindas, conventos muy amplios, diversos hospitales creados para los diferentes grupos étnicos que la habitaban, de fiestas interminables; de procesiones fastuosas, de gremios y cofradías, pero sobre todo de muchísimo desorden, el cual se veía reflejado en su crecimiento, que al inicio fue ordenada pero que con la llegada de mas habitantes esto fue tornándose más complicado y

[40] COELLO, A., o. c., p, 193.

sus autoridades tuvieron muchas dificultades para controlarlo, con lo que solamente les quedo ir regulando los cambios que enfrentaba la ciudad.

VIII. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

8.1. *Fuentes primarias impresas*

- BERTRAM, T. L., y BROMLEY, J., *Libro de Cabildos de Lima*, Consejo Provincial de Lima, Lima 1935-1962.

- CIEZA DE LEÓN, P., *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 2005.

- *Memorias de Virreyes*, Imprenta de Mujeres Españolas, Madrid 1930.

8.2. *Bibliografía*

- BROMLEY, J., *Evolución urbana de la ciudad de Lima*, Consejo Provincial de Lima, Lima 1945.

- BROMLEY, J., *La fundación de la Ciudad de los Reyes*, [s.n.], Lima 1935.

- COELLO DE LA ROSA, A., *Espacios de exclusión, espacios de poder*, PUCP-IEP, Lima 2006.

- ESPINOZA SORIANO, W., *Virreinato peruano: la vida cotidiana, instituciones y cultura*, Biblioteca Nacional del Perú, Lima 1997.

- HANKE, L., *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria: Perú*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1976, 7 vols.

- LOCKHART, J., *El mundo hispanoperuano 1532-1560*, FCE, México 1982.

- MANNARELLI, Mª E., *Pecados Público. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*, Ediciones Flora Tristán, Lima 1993.

- PANFICHI, A., *La urbanización de Lima, 1535-1900*, en: http://blog.pucp.edu.pe/media/251/20120112urbanización_temprana_de_lima.pdf

- RAMÓN JOFFRÉ, G., "La plaza, las plazas y las plazuelas: uso del espacio público en Lima colonial", en GUTIÉRREZ ARBULÚ, L. (coord.), *Lima en el siglo XVII*, Lima 2005.

- VARGAS UGARTE, R., *Historia General del Perú*, Ed. Milla Batres, Lima 1984, 12 vols.

Joyas bibliográficas sobre el Perú del siglo XVI conservadas en la Biblioteca Real del Escorial

Dr. F. Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA
Estudios Superiores del Escorial
(Madrid-España)

I. Introducción.

II. Coloquios de la Verdad, de Pedro de Quiroga, ms. K.II.15.

2.1. *El códice.*
2.2. *Ediciones.*

III. Historia de los Incas, ms. L.I.5

3.1. *Relación de los Incas, de Pedro Cieza de León.*

3.1.1. El códice.
3.1.2. Ediciones.

3.2. *Instrucción del inca Diego de Castro Tito Cussi Yupangui.*

3.2.1. El códice.
3.2.2. Ediciones.

3.3. *Suma y narración de los Incas, de Juan de Betanzos.*

3.3.1. El códice.
3.3.2. Ediciones.

3.4. *Relación de los Incas, de Fernando de Santillán.*

3.4.1. El códice.
3.4.1. Ediciones.

El Perú en la época de Felipe II,
San Lorenzo del Escorial 2014, pp. 343-372. ISBN: 978-84-15659-21-1

3.4. *Relación de los Incas, de Fernando de Santillán.*

3.4.1. El códice.
3.4.1. Ediciones.

IV. Tercer Concilio de Lima, ms. d.IV.8

4.1. *El códice.*
4.2. *Ediciones.*

I. INTRODUCCIÓN

La Biblioteca Real del Monasterio del Escorial no es americanista, ni su fundador lo pretendió[1]. En un memorial que el conocido humanista Juan Páez de Castro, secretario de Carlos I, dirigió a Felipe II, le dice a S.M. de forma lúcida y programática:

> "Por causa de las Librerías perdieron muchas Naciones el nombre de bárbaras, y muchas ciudades fueron frecuentadas de los principales hombres del mundo, y se ennoblecieron con Estudios y Universidades. Las Librerías son causa, que se haga amistad, y concordia entre muy diversas Naciones por vía de letras. Vienense con seguridad los principales ingenios, a donde están las fuentes de la doctrina, como los lugares, que de las peñas, y riscos bajan a morar junto a los ríos, cuando se confían en la paz"[2].

---

[1] SIGÜENZA, J. de, *Tercera Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo*, Valladolid 2000, t. II, pp. 607-629; ANTOLÍN, G., *La Real Biblioteca de El Escorial*. Discurso leído ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de, San Lorenzo de El Escorial 1921; GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, J.L., "La 'librería rica' de Felipe II, origen de la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial", en *Monjes y Monasterios Españoles*. Actas del Simposium, San Lorenzo del Escorial 1995, t. III, pp. 409-452; FLÓREZ, R., "Felipe II, Arias Montano y Fray José Sigüenza en la ordenación de los saberes de El Escorial", en *Felipe II y su época*. Actas del Simposium. San Lorenzo de el Escorial 1998, t. II, pp. 549-592; CAMPOS, F.J., *Arias Montano en la Biblioteca Real y en el Gabinete de Estampas del Escorial*, San Lorenzo del Escorial [2]2013.

[2] Biblioteca Real del Monasterio del Escorial, ms. &.II.15, f. 192; texto completo, ff. 190-195 (original de Páez); publicado en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* (Madrid), IX / 5 (1883) 165-178. En algún sentido inspirado en las *Partidas*, II, XXXI, preámbulo. También de J. Páez de Castro, "Memorial al rey Felipe II sobre la importancia de las Bibliotecas. Cuaderno con traducción" (sic), Archivo Biblioteca Francisco Zabálburu, Madrid, sig. 80-192 (manuscrito); en la esquina superior tiene una nota que dice "Biblioteca del Escorial". Se conservan varios 'Memoriales' e 'Informes' a Felipe II sobre la creación de Librería del Escorial: CARDONA, J.B., "[Traza] para la Librería que la Majestad Católica del Rey Nuestro Señor manda levantar en San Lorenzo el Real etc., en "Biblioteca Real del Monasterio del Escorial, ms. d.III.25, ff. 1-18v; publicado en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* (Madrid), IX / 10 (1883) 364-377; otro memorial del mismo autor y tema, en *Ibid*, IX / 12 (1883) 426-437; MORALES, A., "Parecer sobre la Librería del Escorial", Archivo General de Simancas, Casas y Sitios Reales, leg. 258 (antigua sig., Obras y Bosques, leg. 2); publicado en *Ibid*, IV / 21 (1874) 465-466.

La Librería del Escorial conserva importantes obras americanas que llegaron a sus armarios y estantes por muy variados caminos. El valioso y gran fondo laurentino está compuesto de manuscritos, incunables e impresos, estampas y mapas, aparatos geográficos, instrumentos matemáticos y científicos, que se fue formando por compras, donaciones, entregas más o menos generosas y queridas, etc.[3]. Aquí se conservan a pesar de los fuegos y de las guerras, donde siempre el patrimonio documental se convierte en la víctima que sufre los infortunios naturales, el accidente imprudente o la venganza de una revolución siempre irracional, y tenemos ejemplos lamentables que han llegado hasta el siglo XX[4].

Al no haberse buscado reunir obras de contenido americano nos encontramos con una documentación variada en calidad y en cantidad, en épocas, temas y asuntos. Hay códices completos; los hay compuestos, pero unitarios, en el sentido de que todos los tratados que contienen son de tema americano. También existen códices compuestos misceláneos en los que la mayoría o buena parte de su contenido es americanista; en bastantes casos hay códices donde sólo un pequeño tratado es asunto americano. Incluso tenemos documentos con 1 ó 2 hojas de contenido americanista perdidas en códices de temas variados. Se puede conocer detalladamente el conjunto bibliográfico existente por estar recogido, descrito y catalogado[5].

En este trabajo ofrecemos las obras que creemos más representativas por importancia del tema y extensión; pensamos que puede ser una ayuda para los investigadores, muchos de los cuales, probablemente, desconocen la existencia

[3] Un amplio y minucioso estudio de las procedencias y organización de la Biblioteca laurentina, en ANTOLÍN, G., *Catálogo de los Códices Latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, Madrid 1923, t. V, pp. 1-330; ZARCO, J., "Notas históricas de la Biblioteca del Monasterio", en *Catálogo de los Manuscritos Castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial,* Madrid 1924, t. I, pp. IX-XVI. También existen manuscritos con catálogos, índices, y relaciones donde se enumeran autores, materias, títulos, etc., de códices e impresos conservados en la Biblioteca escurialense, cfr. CAMPOS, F. J., *Catálogo del Fondo Manuscrito Americano de la Real Biblioteca del Escorial*, San Lorenzo del Escorial 1993*,* pp. 546-565.

[4] SIGÜENZA, J. de, *Tercera Parte…*, o.c., t. II, pp. 477-479; SANTOS, F. de los, *Cuarta Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo*, Madrid 1680, pp. 215-256; CEREZAL, M., "Diario de lo ocurrido en el Real Sitio del Escorial durante la invasión francesa", en *La Ciudad de Dios* (San Lorenzo del Escorial), 76 (1908) 55-107; ANTOLÍN, G., "Ropas, alhajas, cuadros y libros del Escorial recobrados después de la Guerra de la Independencia", en *Ibid*, 76 (1908) 324-335 y 395-413; VARIOS, "Relaciones sobre los incendios del Monasterio de El Escorial", en *Documentos para la Historia del Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial*, San Lorenzo del Escorial 1965, t. VIII, pp. 65-126, ed. de G. de Andrés; CAMPOS, J., "Repercusiones de la guerra de la Independencia en El Escorial", en *La Ciudad de Dios* (San Lorenzo del Escorial), 202 (1989) 312-364; RODRÍGUEZ DÍEZ, "El *monasterio* del Escorial incendiado", en *Nueva Etapa* (San Lorenzo del Escorial), III / 81 (2014) 25-34.

[5] Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial: http://rbme.patrimonionacional.es/; Real Monasterio del Escorial (Bibliotecas): http://www.monasteriodelescorial.com/biblioteca.html.

de las mismas y de que se guarden desde hace siglos en esta biblioteca monumental. Actualizamos la puntuación y los textos que citamos de las diferentes obras.

II. COLOQUIOS DE LA VERDAD, DE PEDRO DE QUIROGA[6], MS. K.II.15

2.1. El Códice[7]

Los *Coloquios de la Verdad* es una obra que perteneció a la biblioteca privada de don Gaspar de Guzmán y Pimentel Ribera y Velasco de Tovar, III conde de Olivares, I duque de Sanlúcar la Mayor, I marqués de Heliche, I conde de Arzarcóllar, y I príncipe de Aracena (Roma, 1587 - Toro, Zamora, 1645)[8]. Aunque en el códice figura la signatura L-28 -p. I, sobre el título-, G. de Andrés le asigna la E-28, tomándolo de la copia del catálogo realizado por el jerónimo escurialense P. Lucas Alaejos, entre 1625 y 1627[9]. Llegó al Escorial poco después de la muerte del Conde-Duque, entre 1655-1656, cuando ingresó en San Lorenzo la mayor parte de la rica librería olivariana[10].

Además del manuscrito escurialense existe otro ejemplar del siglo XVIII en la Biblioteca de Palacio procedente de la librería de don Manuel José de Ayala, con su ex libris, que ingresó en la colección real, con otros fondos, por R.O. de 20 de febrero de 1807. Se trata de una copia con errores notables de lectura; teniendo en cuenta que el manuscrito escurialense tiene una impecable

---

[6] GONZÁLEZ OCHOA, J. Mª, "Quiroga, Pedro de", en *Diccionario Biográfico Español*, Real Academia de la Historia, Madrid, t. XLII, pp. 671-672.

[7] MIGUÉLEZ, M*., Catálogo de los Códices Españoles de la Biblioteca del Escorial. Relaciones Históricas*, Madrid 1925, t. II, pp. 142-143; ZARCO, J., *Catálogo de los Manuscritos Castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid 1926, t. II, pp. 165-166; ANDRÉS, G. de, "Historia de la Biblioteca del Conde-Duque de Olivares y descripción de sus códices", en *Cuadernos Bibliográficos* (Madrid, 30 (1973) 32, nº 436; CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J., *Catálogo del Fondo Manuscrito Americano de la Real Biblioteca del Escorial*, San Lorenzo del Escorial 1993, pp. 299-305.

[8] ATIENZA, J., *Nobiliario Español*, Madrid 1959; MARAÑÓN, G., *El conde-duque de Olivares. La pasión de mandar*, Madrid 1936; hay nuevas ediciones; ELLIOT, J.H., *El conde-duque de Olivares*, Barcelona 1990; MENÉNDEZ PIDAL, F., *La nobleza en España: ideas, estructuras, historia*, Madrid 2008.

[9] Historia de la Biblioteca, o.c.; ALAEJOS, L., *Bibliotheca selecta del Conde Duque de San Lúcar, gran Chanciller*, Biblioteca de Palacio, Madrid, sig. II- 1781. En el lomo, en el corte y en la página 1v de las guardas antiguas figura el nº 15.

[10] ANDRÉS, G. de, *Historia de la Biblioteca*, o.c., 28 (1973) 132; 30 (1973) 7; MARAÑÓN, G., *El conde-duque*, o.c., pp. 416-419.

letra humanista cursiva, el copista fue deficiente porque no hay datos para pensar que existiese otra copia[11].

La obra está estructurada en una epístola dirigida a don Gaspar de Quiroga, presidente del Consejo de Italia, etc., en que se la ofrece, y cuatro coloquios donde unos personajes hablan sobre el tema de la conquista del Perú, de algunas costumbres y de la situación en que viven.

"Epístola de autor: Coloquios intitulados de la verdad, que tratan las causas e inconvenientes que impiden la doctrina cristiana y conversión de los indios naturales de los reinos del Perú. Hechos por un sacerdote que en aquellos reinos residió [Sigue la dedicatoria] (…)

Si es verdad, muy ilustre Señor, lo que todos los sabios afirman, que las obras del entendimiento exceden a las corporales, justo es que mi servicio sea acepto, y que Vuestra Señoría se tenga por tan servido de mí como de los que presencialmente le sirven. Antes de ahora tengo entendido el trabajo y peligro que es escribir y a lo que se sujetan y obligan los que escriben, y no sin razón de muchos doctos y avisados ha sido temido, porque lo que se dice en cierta manera se puede enmendar o equivocar, pero lo que se escribe, esto ya va volando y está puesto al ojo y parecer de todos (…)

Yo confieso que soy digno de reprensión en ofrecer a Vuestra Señoría tan pequeño servicio, y tan abreviado, siendo materia de mayor ingenio que el mío; pero discúlpame que le presento a persona de tanto valor que ninguna cosa es pequeña en su presencia siendo dedicada a su nombre. También me excusa el celo ambicioso que me movió, de lo cual hago testigos en el cielo que mi intento sólo ha sido investigar y fatigar mi espíritu por dar un modo de atraer los indios de los reinos del Perú a nuestra santa fe católica, señalando los inconvenientes y causas que hasta ahora lo han impedido, según yo lo sé y tengo por muy larga experiencia de muchos años que he tratado y doctrinado aquellos naturales, de quien tengo compasión; y de los que varían en el modo de enseñarles la doctrina cristiana, que, siendo como lo es tan una y tan santa, se la enseñan por tan varios modos y tan violentos y contrarios a lo que enseñan que a los de muy buen entendimiento podría poner confusión. Cuánto más a esta gente que es de tan bajo juicio (...)

[11] BORDONA, J., *Catálogo de la Biblioteca de Palacio*, t. IX: Manuscritos de América, Madrid 1935, p. 196, nº 504. AYALA, M. J. de, *Ofrenda política con que se pretende dar idea para más fácil y pronto uso de el gobierno universal de nuestras Indias*, Biblioteca del Palacio Real, Madrid, ms. II/1397, ff. 5v-6; VARGAS UGARTE, R., *Manuscritos peruanos en las bibliotecas del extranjero*, Lima 1935, p. 296; LÓPEZ VIDRIERO, Mª L. (Dir.), *Catálogo de la Real Biblioteca*, Madrid 1994, t. XI, Manuscritos, vol. I, p. 446, II/846.

También concedo, muy ilustre Señor, que escribo cosas de poca erudición y doctrina, pero yo no enseño, sino aviso lo que está tan claro que, de claro, está olvidado. Sólo me obligo a la verdad, pues la tomo por título de esta obra. El fin sea que yo no pretendo loores, ni aun que se me agradezca, porque no siembro para coger tan pequeño fruto. El que de mi trabajo fuere ayudado de gloria a Dios, qui est largitor omnium bonorum, que a mí mucho me basta que mi trabajo se emplee en tal ejercicio, y en servir a Vuestra Señoría, a cuya magnanimidad suplico quiera aceptar el servicio de éste su capellán y siervo con el celo y voluntad que a su nombre va ofrecido, debajo de cuyo amparo y protección seré seguro de todo adversario (…)

De Vuestra Señoría perpetuo capellán, Pedro de Quiroga (rubricado)"[12].

"En este libro se contienen cuatro Coloquios. Son los siguientes (fol. Iv):

1. El primer Coloquio trata de la conquista y entrada que los españoles hicieron en el reino del Perú y aconseja Barchilón a Justino [personajes de la obra] cómo se ha de haber en aquellas tierras, con otras cosas necesarias a los que allá pasan (ff. 2-8v).

2. El segundo Coloquio trata de los daños y agravios que los indios del Perú han recibido y reciben de los que en aquellas tierras entraron y ahora están, y de la administración de su justicia y de las tiranías que padecen y les hacen sus caciques y señores naturales, y de las costumbres y modo de huir de aquellas gentes (ff. 8v-32v).

3. El tercer Coloquio trata de una yerba u hoja de un árbol llamado coca y del uso de ella, cómo se cultiva y cría, y del daño que en aquella tierra causa, y de las calidades y efectos y sabor de aquella yerba. Es materia notable (ff. 33-38).

4. El cuarto Coloquio trata de la doctrina cristiana y conversión de aquellas gentes y de las causas que lo impiden, y del estado presente en que está la doctrina y lo que de aquellos indios se entiende acerca de su cristiandad y la orden que se debe tener en adoctrinarlos; es materia digna de ser entendida" (ff. 38-48).

2.2. Ediciones

- ZARCO CUEVAS, J., *Libro intitulado 'Coloquios de la verdad', de Pedro de Quiroga*, Centro Oficial de Estudios Americanistas, Sevilla 1922[13].

[12] Biblioteca Real del Escorial, ms. K.II.15, ff. 1-1v.

- RÍPODAS ARDANAZ, D., *Pedro de Quiroga. Coloquios de la Verdad*. Estudio preliminar y edición, ____ . Instituto de Cooperación Iberoamericana y Casa-Museo de Colón y Seminario Americanista. Valladolid 1992.

- VIAN HERRERO, A., *El indio dividido. Fracturas de conciencia en el Perú colonial*. (Edición crítica y estudio de los *Coloquios de la verdad* de Pedro de Quiroga), Madrid/Frankfurt am Main 2009.

III. HISTORIA DE LOS INCAS, MS. L.I.5

Es uno de los códices compuesto, pero orgánico o unitario, de la Biblioteca Real del Monasterio del Escorial porque está integrado por tratados de tema americano de los que solo seleccionamos grandes obras relacionadas con Perú.

3.1. *Relación de los Incas, de Pedro Cieza de León*[14]

3.1.1. El códice[15]

Esta obra figura con el título de *Relaçión de la suçesión y gouierno de los Yngas señores naturales que fueron de las prouincias del Perú y otras cosas tocantes a aquél reyno. Para El Ill[ustrísi]mo señor don Juan Sarmiento Presidente del Consejo Real de Yndias*, ff. 1-130v.

---

[13] También fue publicado en el *Boletín del Centro de Estudios Americanistas* (Sevilla), IX, núms. 52-53 (1922) 11-47; núms. 54-55 (1922) 1-45; núms. 56-57 (1922) 1-45. Las advertencias preliminares se publicaron aisladamente con el título "La acción de España en el Perú durante el primer siglo de la conquista (1533-1660). (Notas para el estudio del manuscrito II.K.15 [Coloquios de la Verdad] de la Biblioteca de San Lorenzo el Real de El Escorial)", en *La Ciudad de Dios* (San Lorenzo del Escorial), 130 (1922) 416-422; 131 (1922) 16-26.

[14] PORRAS BARRENECHEA, R., *Los cronistas del Perú (1528-1630)*, Lima 198, pp. 281-305; AGUILAR RODAS, R., "Cieza de León, Pedro, en *Diccionario Biográfico Español*, t. XIII, pp. 633-636; MENDIBURU, M. de, *Diccionario Histórico-Biográfico del Perú*, t. IV, pp. 152-156.

[15] CABEZÓN, M.G., *Noticias de los manuscritos escurialenses relativos a la historia y costumbres de los Indios Americanos*, Madrid 1909, pp. 58-72; separata independiente de la revista La Ciudad de Dios (San Lorenzo del Escorial); MIGUÉLEZ, M., *Catálogo de los Códices Españoles de la Biblioteca del Escorial. Relaciones Históricas*, Madrid 1917, t. I, pp. 181-182; ZARCO, J., *Catálogo de los Manuscritos Castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid 1926, t. II, p. 215; TUDELA DE LA ORDEN, J., *Los Manuscritos de América en las Bibliotecas de España*, Madrid 1954, pp. 363-364; CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J., *Catálogo del Fondo Manuscrito Americano de la Real Biblioteca del Escorial*, San Lorenzo del Escorial 1993, pp. 346-352.

El manuscrito del Escorial comienza al final del capítulo III: "… de ellos más de lo que yo cuento, va a un lugar deleitoso lleno de vicios [= vida regalada] y recreaciones…", f. 2. Está dividido en capítulos -numerados modernamente por algún investigador, 64 en total-, corresponde a la segunda parte de la crónica del Perú, que trata del Señorío de los Incas, de su historia y de sus hechos. La obra estaba en el Consejo y fue fruto de la famosa visita que Juan de Ovado realizó entre 1567-1571 al Consejo de Indias[16]; en la portada interior, esquina superior izquierda, se lee sobre el título: "de las Relaciones del tiempo de la visita"[17]. Los libros que juzgaron interesantes salieron a la Cámara Real, y de ahí es verosímil que se trasladase a la Librería de San Lorenzo después de la muerte de Ovando, en 1575[18]. Además tenemos noticia que Páez de Castro tuvo un ejemplar porque consta el título entre relación de obras entregadas por Ambrosio de Morales al secretario Gracián, provenientes de la librería del humanista[19].

A pesar de su mala letra es el texto que ha quedado como definitivo[20], y todas las ediciones posteriores se han hecho tomando como base la relación escurialense[21]. Existen otras copias manuscritas: en la Biblioteca de la Real

[16] AYALA, M.J., *Diccionario de Gobierno y Legislación de Indias*, Madrid 1989, vol. IV, voz 'Consejos', MANZANO, J., "La visita de Ovando al Real Consejo de las Indias y el Código Ovandino", en RAMOS, D. et al., *El Consejo de Indias en el siglo XVI*, Valladolid 1970, pp. 111-12; CASTAÑEDA Y G., D.H., "La bibliografía jurídica del Consejo de Indias", en *La supervivencia del derecho español en Hispanoamérica durante la época independiente*. Jornadas de Historia del Derecho, México 1998, pp. 95-108.

[17] *Relación*, p. 1.

[18] El propio Cieza confiesa que presentó la primera parte de su Crónica en Toledo al Príncipe don Felipe, y era el 1552, *El Señorío de los Incas*, cap. XXVII.

[19] "En 8º. *La Crónica de las Indias de Pedro León, en tres cuerpos"* (1572). Biblioteca Real del Monasterio del Escorial, ms. &.II.15, ff. 262-263v. No se trata del manuscrito porque aquí se habla de un ejemplar en 8º; probablemente sea *La Primera parte de la Crónica*… impresa en Amberes en 1554 en casa de Iuan Steelsio, por Iuan Lacio, que hoy se conserva con la signatura 20.VI.17. CANTÚ, F., "Prólogo" a *Crónica del Perú. Segunda Parte, de Cieza de León*, Lima 1986. Rodrigo de Cieza se queja el 15-II-1578 de que "los libros que su hermano Pedro Cieza escribió de las cosas de Perú… y aunque se ha notificado a Juan de Velasco, en cuyo poder están, que los entregase… ha respondido muchas veces que los tiene y que los entregará, lo cual no ha hecho ni quiere hacer por sus fines particulares", JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M., *Relaciones Geográficas de Indias. Perú*, Madrid 1885, t. II, p. XXVI; BALLESTEROS, M., "El Señorío de los Incas de Pedro Cieza de León", en CAMPOS, F.J. (dir.), *Fondo Manuscrito Americano de la Biblioteca de San Lorenzo del Escorial*, San Lorenzo del Escorial 1993, pp. 141-143.

[20] "Es una copia detestable por todo extremo", JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M., "Introducción" a la *Segunda Parte de la Crónica del Perú*…, Madrid 1880, s.p. (p. 4). "La copia es mendosa a más no poder, y hecha por tres distintas manos", MIGUELEZ, M., *Catálogo*, o.c., t. I, p. 181.

[21] BALLESTEROS, M., "Introducción" a *La crónica del Perú de Pedro Cieza de León*, Madrid 1984, pp. 19-20.

Academia de la Historia de Madrid -Sig. 9/1793, nº 1 (copia del ms. escurialense)-, en la Biblioteca Nacional de Madrid -Col. Gayangos, B.V., 3731-, en la Biblioteca Apostólica Vaticana -Reg. Lat., nº 951-.

"Proemio del autor en que se declara el intento de esta obra y la división de ella.

Habiendo yo salido de España, donde fui nacido y criado, en tan tierna edad que casi no había entero trece años, y gastando en las Indias del mar Océano tiempo de más de diez y siete, muchos de ellos en conquistas y descubrimientos y otros en nuevas poblaciones y en andar por unas y por otras partes, y como notase tan grandes y peregrinas cosas como en este Nuevo Mundo de Indias hay, vínome gran deseo de escribir algunas de ellas, de lo que yo por mis propios ojos había visto y también de lo que había oído a personas de gran crédito. Más como mirase mi poco saber, desechaba de mí este deseo, teniéndolo por vano (…) pasé algún tiempo sin dar cuidado a mi flaco ingenio, hasta que el todopoderoso Dios, que lo puede todo, favoreciéndome con su divina gracia, tornó a despertar en mí lo que ya yo tenía olvidado. Y cobrando ánimo, con mayor confianza determiné de gastar algún tiempo de mi vida en escribir historia. Y para ello me movieron las causas siguientes:

La primera, ver que en todas las partes por donde yo andaba ninguno se ocupaba en escribir nada de lo que pasaba. Y que el tiempo consume la memoria de las cosas de tal manera, que si no es por rastros y vías exquisitas en lo venidero no se sabe con verdadera noticia lo que pasó.

La segunda, considerando que, pues nosotros y estos indios todos, todos traemos origen de nuestros antiguos padres Adán y Eva, y que por todos los hombres el Hijo de dios descendió de los cielos a la tierra (…) era justo que por el mundo se supiese en qué manera tanta multitud de gentes como de estos indios había fue reducida al gremio de la santa madre Iglesia con trabajo de españoles; que fue tanto, que otra nación alguna de todo el universo no lo pudiera sufrir (...)

Y así, al juicio de varones doctos y benévolos suplico sea mirada esta mi labor con equidad, pues saben que la malicia y murmuración de los ignorantes y insipientes es tanta, que nunca les falta que redargüir ni que notar (…) Por las razones y causas que dicho tengo, con toda voluntad de proseguir, puse mano en la presente obra…"[22].

[22] CIEZA DE LEÓN, P., *La crónica del Perú*, Madrid 1984, pp. 61-66, ed. de M. Ballesteros.

- Parte primera: Crónica del Perú: demarcación y división de las provincias del Perú, fundación de las nuevas ciudades, y descripción de los ritos y costumbres que tenían los indios y otras cosas.

- Parte segunda: El Señorío de los Incas: los reyes antiguos que fueron del Perú y de sus grandes hechos y gobernación, construcciones que hicieron y lo que ellos cuentan.

- Parte tercera: Descubrimiento y conquista del reino del Perú: las campañas de Pizarro, la llegada de Pedro de Alvarado, la rebelión y alzamiento de los indios y la llegada de Almagro desde Chile y la entrada por las armas en Cuzco.

- Parte cuarta: Las guerras civiles. Es la mayor y más profunda, y está divida, en:

  - Libro I: La Guerra de las Salinas entre pizarristas y almagristas por el dominio y control de Cuzco.

  - Libro II: La Guerra de Chupas. Conjura de la Ciudad de los Reyes, rebelión de Almagro el Mozo, alzamiento de Alonso de Alvarado y llegada del gobernador Cristóbal Vaca de Castro.

  - Libro III: La Guerra civil de Quito. Diversas campañas en Cuzco, en la Ciudad de los Reyes, en Añaquito, en Caharcas, etc. y el perdón del emperador si se sometían al servicio real. Llegada del presidente Pedro de Lagasca.

  - Libro IV: La Guerra de Huarina. Campañas de Diego Centeno, de Lorenzo de Aldana, y de Gonzalo Pizarro.

  - Libro V: La Guerra de Jaquijahuana. Llegada La Gasca a Jauja, enfrentamiento de D. Centeno y G. Pizarro, fin de las sangrientas guerras civiles, control definitivo por las tropas imperiales. Don Pedro Lagasca funda en la Ciudad de los Reyes la Audiencia y la organiza como presidente[23].

[23] "El amor al prójimo indiano y un generoso sentimiento de conmiseración por la triste suerte a que le había reducido la Conquista, brillan en multitud de lugares de la Crónica de Cieza, y especialmente y de tal modo en la segunda parte...", JIMENEZ DE LA ESPADA, M., *Tercero libro de las Guerras civiles del perú, el cual se llama la Guerra de Quito, hecho por Pedro de Cieza de León*, Madrid 1877, Biblioteca Hispano-Ultramarina, t. II, p. XXXVI. "Admira cómo en época tan convulsa como la de 1548 a 1550 en que estuvo Cieza en el Perú, haya podido escribir obra de tan sólida armazón, documentación tan segura y verídica, y de tanta madurez, sobre la historia e instituciones del Imperio", PORRAS BARRENECHEA, R., *Los cronistas del Perú*, o.c., p. 282.

Y termina la obra con estas palabras: "Hasta aquí es lo que se me ha ofrecido escribir de los Incas, lo cual hice todo por relación que tomé en el Cuzco. Si acertase alguno a lo hacer más largo y cierto, el camino tiene abierto, como yo no lo tuve para hacer lo que no pude, aunque para lo hecho trabajé lo que Dios sabe; que vive y reina para siempre jamás"[24].

3.1.2. Ediciones[25]

- PRESCOTT, G.H., *Historia de la Conquista del Perú*, Madrid 1851. Imprenta y Librería de Gaspar Roig[26]. Ediciones americanas: México 1849, Lima 1917. Nueva edición española 1986.

- *Relación de los Yngas*, Edinburg 1873, Ballantayne, Hason and Company. Transcripción y prólogo, de M.T. González de la Rosa[27].

- *Segunda Parte de la Crónica del Perú, que trata del Señorío de los Yngas Yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación*, Madrid 1880, Biblioteca Hispano-Ultramarina, t. V, 1ª parte. Transcripción, introducción y notas, de M. Jiménez de la Espada[28].

- *The Travels of P. De Cieza de León*, London 1864-1883, Eds. Hakluyt Society. Traducción e introducción, de C.R. Markham, 2 ts.[29].

- *Del señorío de los Incas*, Buenos Aires 1943, Eds. Argentinas Solar. Transcripción y prólogo, de A. Mario Salas.

---

[24] Biblioteca Real del Escorial, ms. L.I.5, f. 130v.

[25] BALLESTEROS, M., "Introducción" al *Señorío de los Incas*, o.c., pp. 20-22 y 26; PORRAS BARRENECHEA, R., *Los cronistas del Perú*, o.c., pp. 283-291; MARTÍN RUBIO, Mª del C., "Dos fuentes anadinas en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial", en CAMPOS, F.J., (dir.), *Fondo Manuscrito Americano*, o.c., p. 246.

[26] Se trata sólo de la transcripción de unos pequeños fragmentos, pp. 47-49 y 237-238. La edición inglesa fue en Nueva York 1843.

[27] En realidad fue una edición non-nata, aunque circularon algunas capillas impresas. Cfr. BALLESTEROS, M., "Introducción" al *El señorío de los Incas*, o.c., pp. 20-21; PORRAS BARRENECHEA, R., *Los cronistas del Perú*, o.c., p. 287. "A pesar de la clandestinidad, de la casi clandestinidad de la misma, se salvó cuando menos un ejemplar que se conserva hoy en la biblioteca de la Universidad de Yale", PEASE, F., "Pedro Cieza de León y la Tercera Parte de la Crónica del Perú", en *Revista Internacional de Bibliografía*, 24 (1984) 404.

[28] "Todas las ediciones posteriores no hacen otra cosa que reproducirla, con ligerísimas variaciones", BALLESTEROS, M., "Introducción" al *El señorío de los Incas*, o.c., p. 20.

[29] Es una versión inglesa de la edición de Jiménez de la Espada, con muy escasas aportaciones personales en algunas notas, ESTEVE BARBA, F., *Historiografía Indiana*, Madrid 1964, p. 649, nota 540; nueva ed., Madrid 1992.

- "El señorío de los Incas", en *Crónicas de la Conquista del Perú*, México 1946. Introducción y notas, de J. Le Riverend.

- *The Incas of Pedro de Cieza de León*, University of Oklahoma Prees: Norman 1959. Civilization of the American Indian, núm. 53. Traducción de H. de Onís, introducción de V.W.von Hagen[30].

- *El señorío de los Incas. 2ª Parte de las Crónicas del Perú*, Lima 1967, Ed. Instituto de Estudios Peruanos. Introducción y estudio de C. Aranibar[31].

- *El señorío de los Incas*, Lima 1968, Biblioteca Peruana, serie I, t. III. Editores Técnicos Asociados[32].

- *Auf den Köngsstraben der Inkas*, Stutgart 1971, Steingroben Verlag. Traducción e introducción, de V.W. von Hagen[33].

- *El señorío de los Incas*, Lima 1973, Ed. Universo. Estudio preliminar, de G. Pons Muzzo[34].

- "La crónica del Perú", en *Obras Completas de P. de Cieza de León*, Madrid 1984, t. I, Ed. C.S.I.C. Introducción, estudio, notas e índices, de C. Sáenz de Santa María.

- *El señorío de los incas*, Madrid 1985, Ed. Historia 16. Introducción y notas, de M. Ballesteros.

- *Crónica del Perú. Segunda Parte*, Lima 1985, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial y Academia Nacional de la Historia, editores. Introducción y notas, de F. Cantú[35].

- *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*, Biblioteca de Ayacucho, Caracas 2005. Selección, prólogo, notas, modernización del texto, cronología y bibliografía, de F. Pease G.Y.

---

[30] Se trata de una fusión de las dos primeras partes de la obra de Cieza.

[31] Esta edición tiene posiblemente el mejor estudio introductorio de cuantas han aparecido hasta la fecha.

[32] Se trata de una nueva edición del texto de M. Jiménez de la Espada.

[33] Es una versión alemana de la edición inglesa antes reseñada.

[34] Reproduce el texto de C. Araníbar y P. Duviols con notas del Instituto de Estudios Peruanos. Ha tenido varias ediciones.

[35] Edición hecha sobre el manuscrito de la Biblioteca Vaticana del que por "numerosos elementos de crítica interna testimonian a favor del hecho que pueda considerarse autógrafo", CANTÚ F., "Prólogo" a *Crónica del Perú*, o.c., p. IX. También incluye referencias a las ediciones de González de la Rosa, Jiménez de la Espada y Araníbar.

3.2. *Instrucción del inca Diego de Castro Tito Cussi Yupangui*[36]

3.2.1. El códice[37]

Esta obra figura con el título de *Ynstrución del ynga don diego de castro titucussi yupangui para el muy Ill[ustr]e señor El l[icencia]do Lope garçía de castro gouernador que fue destos rreynos del piru tocante a los negoçios que con su mag[estad], en su nombre, por su poder a de tratar. La qual es esta que se sigue* (ff. 131-198)[38].

Es una copia del relato o memorial dirigido a Felipe II tratando de demostrar los derechos legítimos que convergen en Diego de Castro Tito Cussi, como heredero legal de los monarcas incas, aunque el legítimo heredero lo era su hermano Túpac Amaru[39]. Muy interesante en el relato del sitio y campaña del Cuzco y la situación de los incas en Vilcabamba, con otras interesantes noticias de la dinastía incaica y de la historia de este pueblo[40]. Después del bautizo de Tito Cussi por el prior de los agustinos de Cuzco, fray Juan de Vivero (28-VIII-1568), que se le puso el nombre de Diego de Castro. En Vilcabamba -territorio misionado por los agustinos, donde sembraron la fe y fray Diego Ortiz la regó con sangre-[41], fray Marcos García sería el encargado de adoctrinar y terminar

---

[36] GONZÁLEZ OCHOA, J. Mª, "Titu Cusi Yupanqui", en *Diccionario Biográfico Español*, t. XLVII, p. 955; PORRAS BARRENECHEA, R., *Los cronistas del Perú (1528-1630)*, Lima 198, pp. 548-551.

[37] MIGUÉLEZ, M., *Catálogo de los Códices Españoles del Escorial. Relaciones Históricas*, Madrid 1917, t. I, pp. 182-183; ZARCO, J., *Catálogo de los Manuscritos Castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid 1926, t. II, p. 216; TUDELA DE LA ORDEN, J., *Los Manuscritos de América en las Bibliotecas de España*, Madrid 1954, pp. 364-365; CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J., *Catálogo del Fondo Manuscrito Americano de la Real Biblioteca del Escorial*, San Lorenzo del Escorial 1993, pp. 352-357.

[38] También lleva el título al final -¿portada posterior?- de "Historia de los Yngas. Es la instrucción que el Inga D. Diego de Castro Titu Cusi Yupangui dio al licenciado Lope García de Castro" (f. 198). Es una copia incompleta -XVIII capítulos- y según leemos, "Es del señor lic[encia]do Castro. Y ase de volver a su S[eñorí]a", f. 198.

[39] "Sobre esa base, falsa, gira todo el manuscrito, llevándole a incurrir en otras importantes deformaciones… Pese a ello, la memoria es altamente interesante, por estar inspirada desde el plano de los vencidos, y en una fase de evidente simbiosis cultural", MARTÍN RUBIO, Mª del C., "Introducción del Ynga D. Diego de Castro Tito Cussi Yupangui …", *En el encuentro de dos Mundos: Los Incas de Vilcabamba*, Madrid 1988, p. 121.

[40] "El documento es altamente interesante, por encontrarse inspirado desde el plano de los vencidos, y en una fase de evidente simbiosis cultural, pues auque esta facción del pueblo inca, había establecido su porpia vida en las montañas de Vilcabamba, alejada de la presencia hispana, utilizaba ya los elementos occidentales a su alcance, para completar a los suyos tradicionales", MARTÍN RUBIO, Mª del C., "Dos fuentes anadinas en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial", en CAMPOS, F.J., (dir.), *Fondo Manuscrito Americano*, o.c., p. 247.

[41] Imprescindible para comprender este tema la obra del P. A. de la Calancha, *Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, Lima 1976, t. V, pp. 1771-1922, ed. de

su catequesis; allí fue donde el noble inca le pidió al religioso que escribiera un memorial dirigido al gobernador García de Castro. El documento está firmado en San Salvador de Vilcabamba, el 6 de febrero de 1570.

Desde el punto de vista interno se puede afirmar que fray Marcos es el escritor y Tito Cussi es el narrador, adoptando el primero la personalidad del segundo y dando forma y sentido a las palabras del inca[42]; esto hace que aunque el documento recoge la información y los datos que el inca deseaba informar al gobernador Lope García, "el fraile redactor de la crónica interpone también su personalidad, haciendo pronunciar a cada rato, a Manco Inca, arengas que son verdaderas homilías y que comienzan invariablemente con este vocativo: "Muy amados hijos y hermanos míos". Sin embargo de esto, hay algunos atisbos e impresiones directas del espíritu indio frente a los españoles o viracochas"[43], y gracias a la sensibilidad de fray Marcos se añaden esos aspectos y matices cristianos que completan la visión de la descripción. "De ahí su decisivo valor para el estudio y comprensión de los diferentes aspectos ocurridos en la etapa formativa del nuevo Perú, en el siglo XVI"[44].

"Por cuanto yo don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui, nieto de Guaina Capac e hijo de Mango Ynga Yupangui, señores naturales que fueron de los reinos y provincias del Perú, he recibido muchas mercedes y favor del muy Ilustre Señor el licenciado Lope García de Castro, gobernador que fue de estos reinos por su Majestad del rey don Felipe, nuestro señor, me ha parecido que pues su Señoría va de estos reinos a los de España y es persona de valor y de gran cristiandad, no podría yo hallar a quien con mejor título y voluntad, me favoreciese en todos mis negocios que ante su Majestad haya de presentar y tratar, así en cosas a mí necesarias como a mis hijos y descendientes, para lo cual por el gran crédito que de su Señoría tengo, no dejaré de ponerlas todas en su mano para que así en uno como en otro, pues en todo hasta aquí me han hecho tanta merced, en esta tan principal me las haga como yo espero de su muy Ilustre persona (…) la recopilación de las cuales cosas es esta que se sigue:

Primeramente su Señoría me haga merced, llegando que sea con bien a los reinos de España, de dar a entender a su Majestad del rey don Felipe nuestro Señor, debajo de cuyo amparo yo me he puesto, quien soy y la necesidad que

Ignacio Prado Pastor. Fiándose del P. Calancha Hiram Bigham decidió buscar la ciudad perdida de Vilcabamba, y la encontró en 1811.

[42] TORRIJOS, J. Mª, "El español de América en los Manuscritos Americanos de El Escorial", en CAMPOS, F.J. (dir.), *Fondo Manuscrito Americano*, o.c., pp. 95-130.

[43] PORRAS BARRENECHEA, R., *Los cronistas del Perú*, o.c., p. 550.

[44] MARTÍN RUBIO, Mª del C., "Introducción" *En el encuentro de dos Mundos*, o.c., pp. XIII y 122.

a causa de poseer su majestad y sus vasallos la tierra que fue de mis antepasados, en estos montes padezco. Y podía su Señoría dar la dicha relación siendo de ello servido por esta vía, comenzando lo primero por quien yo soy y cuyo hijo para que le conste a su Majestad más por extenso la razón que arriba he dicho para gratificarme (…)

Y también que su Majestad sepa que mi padre Mango Ynga Yupangui, hijo que fue de Guayna Capac y nieto de Topa Ynga Yupangui, y así por sus abolengos descendiendo por línea recta fue el señor principal de todos los reinos del Perú (…)

Y también dar a entender a su Majestad la razón por donde yo ahora estoy con tanta necesidad en estos montes en los cuales me dejó mi padre con ella al tiempo que reinaba y gobernaba el Perú y toda su tierra que fue en el tiempo en que los españoles le desbarataron y mataron.

Y también que sepa su Majestad por extenso como abajo irá declarado la manera y cómo y en qué tiempo los españoles entraron en esta tierra del Perú y el tratamiento que hicieron al dicho mi padre todo el tiempo que en ella vivió hasta darle muerte en ésta que yo ahora poseo, que es la que sigue"[45].

3.2.2. Ediciones[46]

- Tercero libro de las Guerras civiles del Perú, el cual se llama la Guerra de Quito, hecho por Pedro de Cieza de León, Madrid 1877, Biblioteca Hispano-Ultramarina, t. II. Edición de M. Jiménez de la Espada[47].

- *Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II*, Lima 1916, Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, Serie I, t. II. Eds. H. Urteaga y C. A. Romero. Transcripción de M.T. de la Rosa[48].

---

[45] Biblioteca Real del Escorial, ms. L.I.5, ff. 131-132v.

[46] PORRAS BARRENECHEA, R., *Los cronistas del Perú*, o.c., p. 551; MARTÍN RUBIO, Mª del C., "Dos fuentes anadinas en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial", en CAMPOS, F.J., (dir.), *Fondo Manuscrito Americano*, o.c., p. 250.

[47] Se trata sólo de la transcripción de un pequeño fragmento, apéndice núm. 18, pp. 115-120, que corresponden a los ff. 182v-193v del manuscrito.

[48] Zarco afirma que sacó una copia del manuscrito escurialense y cree que ha sido publicada por estos editores. Cfr. *Catálogo*, o.c., p. 216. Porras Barrenechea asegura que Vargas Ugarte afirma que la publicación de Urteaga y Romero no corresponde al manuscrito del Escorial. Cfr. *Los cronistas del Perú*, o.c., p. 551. Ed. digital, en Early Americas Digital Archive: http://mith.umd.edu/eada/html/display.php?docs=titucusi_instruccion.xml&action=show.

- *Relación de la conquista del Perú. Titu Cusi Yupanqui*, Lima 1973, Ediciones de la Biblioteca Universitaria, editorial Horizonte. Introducción y notas, de C. Millares Batres.

- *Instruçión del Ynga don Diego de Castro Titu Cusi Yupangui*, Lima 1985, Eds. El Virrey. Introducción de L. Millones.

- *En el encuentro de dos mundos: los Incas de Vilcabamba. Instrucción del Inga, Don Diego de Castro Tito Cussi Yupangui (1570)*, Madrid 1988, Ed. Atlas. Introducción, transcripción y notas, de Mª. del C. Martín Rubio.

3.3. *Suma y narración de los Incas, de Juan de Betanzos*[49]

3.3.1. El códice[50]

Esta obra figura con el título de *Suma y narraçión de los yngas que los yndios llamaron Capac cuna que fueron señores en la çiudad del cuzco y de todo lo a ella subieto que fueron mill leguas de tierra los quales heran desdel rrio de maucle que es delante de chile hasta de aquella parte de la çiudad del quito. Todo lo qual poseyeron y señoraron hasta quel marqués don françisco picarro lo ganó e conquistó e puso devaxo del yugo e dominio Real de su mag[esta]d en la qual suma se contiene. las Vidas. y hechos de los yngas capac cuna pasados. Agora nueba mente traduçido e rrecopilado. de la lengua yndia de los naturales del perú por Juan de betanços veçino de la gran çiudad del cuzco la qual suma y ystoria va diuidida en dos partes* (ff. 199-264v).

Tenemos constancia de que el ejemplar llegó pronto a España; encima del título hay una nota que dice: "Sacóse esta copia de los Yngas de otra del señor licenciado Castro que me dio en Madrid. Año de 74 [1574]"[51].

Es la historia del pueblo Inca, dueños y señores de imperio andino. La pronta marcha al Cuzco y la vida en los graves momentos que atravesó la ciudad y el

---

[49] PORRAS BARRENECHEA, R., *Los cronistas del Perú*, o.c., pp. 309-314; MARTÍN RUBIO, Mª del C., "Díez de Betanzos y Arauz, Juan", en *Diccionario Biográfico Español*, t. XVI, pp. 313-316.

[50] MIGUÉLEZ, M., *Catálogo de los Códices Españoles del Escorial. Relaciones Históricas*. Madrid 1917, t. I, pp. 183-184; ZARCO, J., *Catálogo de los Manuscritos Castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid 1926, t. II, pp. 216-217; TUDELA DE LA ORDEN, J., *Los Manuscritos de América en las Bibliotecas de España*, Madrid 1954, pp. 365-367; CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J., *Catálogo del Fondo Manuscrito Americano de la Real Biblioteca del Escorial*, San Lorenzo del Escorial 1993, pp. 359-360.

[51] Lope García de Castro fue gobernador provisional de Perú y presidente de la Real Audiencia de Lima entre 1564 y 1569. TAURO, A. (ed.), *Enciclopedia Ilustrada*, Lima 1987, t. 4.

territorio. El conocimiento de la lengua quechua, los puestos oficiales y misiones especiales que tuvo, permitieron a Juan de Betanzos conectar de forma inmediata con fuentes directas, agrandadas por su vínculo matrimonial indígena con Cusirimay Ocllo, para escribir su obra. Estaba integrado en la sociedad incaica, por lo que tiene una visión autóctona de los hechos y de las personas -los vencidos-, y escribe la historia de esta civilización, desde la cosmogonía de sus orígenes y su devenir, hasta la conquista española de Pizarro, deteniéndose especialmente en el reinado de Yupanqui y de la época que con él comenzó entre los incas[52].

Y el benemérito americanista Marcos Jiménez de la Espada, que fue el primero que rescató la Relación de Betanzos, como tantos otros textos escurialenses de cronistas sobre el Perú, la considera: "de verdadera importancia y de no poca utilidad para el estudio de las antigüedades peruanas; y no tan sólo por las noticias *únicas* que en ellos se consignan, y por la inestimable circunstancia de haberse recogido y averiguado todos los datos que contienen desde el año de la conquista hasta el de 1551, sino muy especialmente por su estilo que los hace sin par. Nadie como Betanzos al referir las obras, hechos, acciones y pasiones, de los indios peruanos, retrata con más verdad el carácter de esta gente"[53].

La copia del Escorial consta de prólogo y los dieciocho primeros capítulos. Su gran especialista Mª del C. Martín Rubio descubrió en 1987 otra copia completa en el Archivo de la Fundación March de Palma de Mallorca y comparada con la laurentina detectó en ésta algunas pocas lagunas. "Aunque el manuscrito de Palma de Mallorca comprende ochenta y dos capítulos -sin quitarle ningún merecimiento- es preciso indicar que quizá sean más noticiosos los tradicionalmente conocidos de El Escorial, en cuanto se refiere a leyendas, oraciones, ceremonias, la figura de Pachacutec, y la ciudad del Cusco, pues en ellos Betanzos consiguió transmitir la esencia más profunda del pueblo inca, que él mismo había recogido de labios de los representantes reales, todavía existentes en la urbe sagrada, en momentos en los que sin darse cuenta, se iba incanizando"[54].

"Al Ilustre y Excelentísimo Señor Don Antonio de Mendoza, Virrey y Capitán general por Su Majestad en estos reinos y provincias del Perú.

---

[52] "Nadie como Betanzos al referir las obras, hechos, acciones y pasiones de los indios peruanos, retrata con más verdad el carácter de esta gente", JIMENEZ DE LA ESPADA, M., *La Suma y narración de los Incas*, e.c., f. 3 de la introducción, sin paginar.

[53] La Suma y Narración de los Incas…, ed. cit., p. 5.

[54] MARTÍN RUBIO, Mª del C., "Dos fuentes anadinas en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial", en CAMPOS, F.J., (dir.), *Fondo Manuscrito Americano*, o.c., p. 246.

Ilustrísimo y Excelentísimo Señor: Acabado de traducir y recopilar un libro que Doctrina cristiana se dice, en el cual se contiene la doctrina cristiana y dos Vocabularios, uno de vocablos, y otro de noticias y oraciones enteras y coloquios, y confesonario, quedó mi juicio tan fatigado y mi cuerpo tan cansado, en seis años de mi mocedad que en él gasté (…)

Fácil cosa podría parecer escribir semejantes libros, y muy difícil contentar al lector; porque los ojos conténtanse con que sea bien legible la letra, mas el delicado y experimentado juicio de Vuestra Ilustrísima Señoría requería estilo gracioso y elocuencia suave (…) Y viniendo al propósito, digo que en esta presente escritura algunos ratos empleará Vuestra Excelencia los ojos para leerla, la cual, aunque no sea volumen muy alto, ha sido muy trabajoso; lo uno, porque no le traduje y recopilé siendo informado de uno solo, sino de muchos, y de los más antiguos y de crédito que hallé entre estos naturales; y lo otro, pensando que había de ser ofrecida a Vuestra Excelencia. Hame sido también muy penosa, por el poco tiempo que he tenido para ocuparme en ella, pues para el otro libro de la Doctrina era menester todo; y, sobre todo, añadióse al trabajo haber de dar fin a este libro en breve, ahora que Vuestra Excelencia me lo mandó. Los nombres de los Incas, que los indios llamaron Capaccuna, que a su entender quiere decir que mayor no lo hay ni puede haber, y cuyos hechos y vidas aquí escribo, la tabla de los cuales se hallará en fin de este prólogo, si alguno me quisiere redargüir que en la materia de este libro hay algo superfluo o que dejé algo de decir por el olvido, será sin motivo (...) Ni aun las lenguas [que] en los tiempos pasados no sabían inquirir y preguntar lo que ellos pretendían saber y ser informados. Bien veo ser niñerías y vanidades lo que estos indios usaban y yo escribo aquí; mas relatarlas yo siendo mandado, tengo de traducir como ello pasaba, y por tanto este libro reciba favor de Vuestra Excelencia.

Excelentísimo Señor: La vida y estado de Vuestra Excelencia Nuestro Señor prospere con mucha felicidad"[55].

3.3.2. Ediciones[56]

- La Suma y Narración de los Incas, que los indios llamaron Capaccuna, que fueron señores de la ciudad del Cuzco y de todo lo a ella subjeto, escrita

[55] Biblioteca Real del Escorial, ms. L.I.5, ff. 199-200.

[56] PORRAS BARRENECHEA, R., *Los cronistas del Perú*, o.c., p. 311; MARTÍN RUBIO, Mª del C., "Dos fuentes anadinas en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial", en CAMPOS, F.J., (dir.), *Fondo Manuscrito Americano*, o.c., p. 246.

por Juan de Betanzos, Madrid 1880, Biblioteca Hispano-Ultramarina, t. V, 2ª parte. Transcripción, introducción y notas, de M. Jiménez de la Espada[57].

- *Suma y Narración de los Indios, de Juan de Betanzos*, Lima 1924, Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, serie II, t. VIII, pp. 73-208. Editores H.H.Urteaga y C.A.Romero. Introducción biográfica y notas, de D. Angulo[58].

- *Suma y Narración de los Incas, de Juan de Betanzos*, Lima 1968, Biblioteca Peruana, serie I, t. III, pp. 197-295. Editores Técnicos Asociados[59].

- "Suma y Narración de los Incas, de Juan de Betanzos", en *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, Madrid 1968, pp. 1-56. Ed. Atlas. Introducción y notas de F. Esteve Barba.

- *Suma y Narración de los Incas, de Juan de Betanzos*, Madrid 1987. Ed. Atlas. Transcripción, introducción y notas, de Mª. del C. Martín Rubio[60].

- BETANZOS, J. de, *Suma y Narración de los Incas*, Madrid 2004. Ed. Polifemo. Edición, introducción y notas, Mª del C. Martin Rubio.

- *Suma y Narración de los Incas*, Lima 2010, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Edición, introducción y notas, Mª del C. Martín Rubio.

- http://espanol.free-ebooks.net/ebook/Suma-y-Narracion-de-los-Incas-que-los-Indios-Llamaron-Capaccuna-que-Fueron-Senores-de-la-Ciudad-del-Cuzco-Subjeto

[57] Aunque fundamentalmente es fiel al texto, cambia algunas palabras y pequeñas frases. Su transcripción será la fuente donde beban casi todos los editores posteriores. "A partir de este momento, la 'Suma y Narración'… se convirtió en un principalísimo clásico, imprescindible en todo trabajo concerniente al mundo andino", MARTÍN RUBIO, Mª del C., "Dos fuentes anadinas en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial", en CAMPOS, F.J., (dir.), *Fondo Manuscrito Americano*, o.c., p. 240. Eso mismo se puede decir ahora con toda justicia de las ediciones y el trabajo hecho por la Prof. Martín Rubio de la obra de Betanzos

[58] Se trata de una nueva edición del texto de M. Jiménez de la Espada.

[59] Se trata de una nueva edición del texto de M. Jiménez de la Espada.

[60] Obra íntegra, realizada sobre la copia manuscrita completa de la Biblioteca de la Fundación March, de Palma de Mallorca.

3.4. *Relación de los Incas, de Fernando de Santillán*[61]

3.4.1. El códice[62]

La copia de esta obra no tiene título, aunque se la conoce como *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas, por el Licenciado Fernando de Santillán* (ff. 307-346v).

La Relación de Santillán es un texto que surge por intención política como fue dar respuesta a la Real Cédula del Príncipe Felipe (II) -Valladolid, 20 de diciembre de 1553-, en la que se ordenaba a las Audiencias de Indias que informasen de una series de aspectos geográficos y económicos, como los señores que había en sus territorios, el tributo que pagan los naturales antes y después de incorporarse a la corona de Castilla, características del sistema tributario, etc. Al comienzo reproduce el cuestionario de la R.C. de Valladolid (ff. 308-309v), y a lo largo del texto va haciendo relación al número de pregunta que responde. El texto está dentro de la órbita de lo que serán las Relaciones Geográficas de Indias. "En realidad, Santillán, que no pretendía escribir una crónica, sino un informe, aprovechó lo que le pareció necesario para llevarlo a cabo; ahora bien, en la segunda parte de su obra, de carácter jurídico y económico, que es la propiamente suya, expone su pensamiento, hijo de sus lecturas, pero también de una experiencia vivida, y propone soluciones viables para los males que acusa, con afortunada pluma y palabra sencilla y clara"[63].

Está escrito por un político, que también fue hombre de letras, jurista... y obispo. Redactado en España como medio de rehabilitación tras su destierro de Indias, en 1562. En su puesto de Oidor y Visitador siempre defendió a los indios y luchó contra los encomenderos. No es historiador y bebe en otras fuentes, aunque la forma y la intención son enteramente suyas[64]. Bajo esta compleja mezcla de intereses concibe y realiza su obra. "Toda la primera parte de la crónica de

---

[61] PORRAS BARRENECHEA, R., *Los cronistas del Perú*, o.c., pp. 324-332; COELLO, A., "Santillán y Figueroa, Hernando de", en *Diccionario Biográfico Español*, t. XLVI, pp. 118-120.

[62] ZARCO, J., *Catálogo de los Manuscritos Castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid 1926, t. II, p. 219; MIGUÉLEZ, M., *Catálogo de los Códices Españoles del Escorial. Relaciones Históricas*, Madrid 1917, t. I, p. 186; TUDELA DE LA ORDEN, J., *Los Manuscritos de América en las Bibliotecas de España*, Madrid 1954, p. 369; CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J., *Catálogo del Fondo Manuscrito Americano de la Real Biblioteca del Escorial*, San Lorenzo del Escorial 1993, pp. 369-372.

[63] ESTEVE BARBA, F., "Estudio preliminar" a *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, Madrid 1968, p. XXXIV.

[64] Al final del *Señorío de los Incas*, refiere Cieza de León: "Fue visto lo más de lo escrito por el docto Bravo de Saravia y el licenciado Hernando de Santillán, oidores de la Audiencia Real de Los Reyes", ed. cit. de M. Ballesteros, p. 205.

Santillán está casi literalmente copiada de la Relación de Damián de la Bandera escrita en 1555. El resto debe ser lo mismo: copia o síntesis de ajenas investigaciones e informes, principalmente de Ondegardo... En lo que se refiere a historia copió, pero en la defensa de los indios, que para él era lo natural y palpitante, lo político en suma, puso el calor y emoción que dan originalidad a su escrito…"[65].

"Ilmo. Señor: Aquel varón excelente y de verdad amicísimo, Platón, afirma no haber en la tierra mayor caridad ni que en valor y quilates exceda a aquella que [a] los hombres virtuosos aficiona e inclina a desear el aumento de la República y patria donde han sido criados o sustentados; y esto parece ser muy cierto de los ejemplos de que las historias antiguas están llenas (…)

Deseando pues yo no incurrir este v[icio?] y reprensión, y conforme a mi poco ingenio y talento, seguir en algo a los que en esta virtud se señalaron, viendo la gran caída y extrema necesidad en que ha venido y está la República de aquel Nuevo Mundo y Reino tan afamado del Perú, al cual por lo que en él a S.M. he servido y sido sustentado, y por lo que en ejecución del cristiano gobierno que S.M. en él mandó poner para su conservación, yo he ayudado a edificar y plantar, me obligan a sentir la caída de edificio que tan en aumento iba, como si propia patria y naturaleza fuese, porque ha venido a tan miserable estado por estar tan lejos de la fuente de donde ha de proceder el remedio de las aflicciones que ha padecido y padece (…)[66].

Todas las veces que la compasión de ver tantas miserias y calamidades, me instiga e inclina a desear y procurar remedio de ellas, descansa mi imaginación con considerar que V. S. Ilma. tiene la mano y veces de S.M. para remediarlo, de cuya intención y santo celo se tiene en aquellas partes y en estas generalmente la satisfacción que a su gran bondad y cristiandad se debe, y así me pareció siempre que el remedio consistía en representar en el acatamiento de V.S. en dichas necesidades (…) y para que del todo V.S. dé orden y asiento en muchas cosas en que conviene lo haya, es necesario tenga noticia de ellas, determiné por esa relación darlas, correspondiendo a ciertos capítulos sobre que S.M. por una su Real Cédula mandó al Audiencia Real de la Ciudad de Los Reyes le informase y enviase su parecer. Y a mi juicio en los dichos capítulos se

[65] Este político no podía perder su tiempo escribiendo una crónica. Escribe un alegato. Lo que hay de historia en él es ajeno. La doctrina jurídica y el ardor polémico son suyos", PORRAS BARRENECHEA, R., *Los cronistas del Perú*, o.c., p. 326.

[66] Intenta comparar la situación aplicando unos textos bíblicos de Isaías (1, 21-23), de Jeremías (5, 2-5, 8), y de Job (24, 4-6, 9, 11-12). Anota F. Esteve Barba: "Desde donde empieza el texto de Isaías hasta aquí es de otra mano que lo restante del documento, parece de mano de Santillán, si se compara con la de su firma. Esto no obstante, los pasajes bíblicos insertos estaban plagados de errores", "Estudio preliminar" a *Crónicas Peruanas*, ed. cit., p. 100, nota.

contiene y encierra todo aquello que conviene entenderse para que en el gobierno de aquella tierra haya estabilidad, y así responderé a cada uno por sí según la pobreza de mi ingenio bastare, confiando en el generoso ánimo de V.S. Ilma., que mediante él será este pequeño servicio admitido y favorecido.

Ilmo. Señor. De V. S. menor siervo que sus ilustrísimas manos besa. El Licenciado Fernando de Santillán"[67].

3.4.2. Ediciones[68]

- *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Madrid 1879, Ministerio de Fomento, pp. 1-133. Transcripción, introducción y notas, de M. Jiménez de la Espada[69].
- *La Relación de Hernando de Santillán*, Lima 1927, Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia de Perú, serie II, t. IX. Eds. H.H.Urteaga y C.A.Romero. Prólogo de D. Angulo[70].
- *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas, de H. de Santillán,* Lima 1968, Biblioteca Peruana, Serie I, t. III, pp. 375-465, Editores Técnicos Asociados[71].
- "Relación del Origen, descendencia, política y gobierno de los Incas, por Hernando de Santillán", en *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, Madrid 1968, pp. 97-149, Ed. Atlas. Versión y notas, de F. Esteve Barba.

IV. TERCER CONCILIO DE LIMA, MS. d.IV.8

4.1. *El códice*[72]

Esta obra figura con el título de *Los Synodos Prouinciales del Pirú. Dirigidos a la S.C.R.M. del Rey don Philippe nuestro Señor. Anno 1583*. Además de este manuscrito, conocemos el ejemplar del archivo de la Catedral Metropolitana

[67] Biblioteca Real del Escorial, ms. L.I.5, ff. 307-307v.
[68] PORRAS BARRENECHEA, R., *Los cronistas del Perú*, o.c., pp. 327-328.
[69] Reeditada en Asunción del Paraguay, en 1950, por la editorial Guarania.
[70] Se trata del mismo texto de Jiménez de la Espada.
[71] Es una nueva edición del texto de M. Jiménez de la Espada.
[72] MIGUÉLEZ, M., *Catálogo de los Códices Españoles de la Biblioteca del Escorial. Relaciones Históricas*, Madrid 1925, t. II, p. 229; ZARCO, J., *Catálogo de los Manuscritos Castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid 1924-1929, t. I, pp. 125-126; t. III, p. 205; TUDELA DE LA ORDEN, J., *Los Manuscritos de América en las Bibliotecas de España*, Madrid 1954, pp. 422-423; CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J., *Catálogo del Fondo Manuscrito Americano de la Real Biblioteca del Escorial*, San Lorenzo del Escorial 1993, pp. 67-73.

de Lima (sig.: "Originales del Concilio Limense de Sº Toribio de Mogrovejo su Arçobispo"; el del Archivo General de Indias (sig. Patronato, 248)[73]; el de la Real Academia de la Historia de Madrid (sig. 9/5036)[74], el de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca (sig. Ms. 297)[75], y el ejemplar que el P. Acosta llevó a Roma para que el papa aprobase las actas junto con la carta de presentación de arzobispo Santo Toribio de Mogrovejo[76].

El padre José de Acosta fue el que entregó el ejemplar de las actas del concilio para su estudio y aprobación; había sido uno de los más sólidos puntales del concilio y autor de la versión latina de las actas[77].

El códice del Escorial tiene rastros de otras signaturas: el nº 18, puesto a lápiz negro moderno, en la parte central superior del dorso de la tapa, y el nº 8, puesto a tinta, en la esquina superior derecha de la página 4 de guarda inicial y en el corte.

---

[73] "Cartas y Expedientes del Arzobispo de Lima, Toribio Alfonso Mogrovejo, 1579-1606", sig. antigua, Patronato, 2-5-1/3. En la actualidad figura la unidad como "Canonización de Santo Toribio Alfonso Mogrovejo"; las actas están rubricadas y autenticadas. Este ejemplar debe ser uno de los que trajo a Felipe II, el secretario Pedro Oropesa, cfr. notas 77 y 78.

[74] "Las actas del concilio provincial de 1583 escritas por Acosta, y los originales de los catecismos quechua y aymará forman parte de la colección de mss. de la biblioteca de la Academia de la Historia en Madrid a la cual fueron obsequiados por la biblioteca de Salamanca, según nos ha manifestado el Dr. Manuel Gonzáles de la Rosa", TORRES SALDAMANDO, E., *Los antiguos Jesuitas del Perú*, Lima 1882, p. 19.

[75] "Este es el manuscrito que tiene el insigne mérito de ser el original que sirvió para la impresión oficial del Concilio en 1590 … En la primera página dice 'Acosta – Concilium Prov. Limense' Es de letra diversa de las demás y una añadidura posterior", LOPETEGUI, L., "Notas sobre la edición del III Concilio Provincial Limense", o.c., pp. 257-260; LILAO, O., y CASTRILLO, C., *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca 1997, vol. I, Manuscritos 1-1679bis; LISI, F.L., *El tercer concilio limense*, Salamanca 1990; descripción, pp. 87-94.

[76] La carta iba dirigida a Gregorio XIII, pero ya había fallecido, y la presentó a su sucesor Sixto V: "… En cuanto al portador de las presentes [actas del concilio], hijo de V. S. y del mismo modo carísimo a Nosotros, el Padre José de Acosta, de la Compañía de Jesús, cuya doctrina e integridad tiene muy aprobada toda esta provincia nuestra, podrá referir más copiosamente a Vuestra Beatitud tanto lo que toca al mencionado concilio como cualesquier otras cosas que serán oportunas a la salvación de los neófitos, puesto que no solo asistió a todas las cosas sino que por experiencia y fe, digna de elogio en Cristo, produjo no poca utilidad a esta iglesia [Cajamarca, 1-I-1586]". Archivo Vaticano, Nunziatura di Spagna, vol. 38, ff. 991-997. Texto latino, en LOPETEGUI, L., *Ibid*, pp. 270-272; texto citado, p. 272.

[77] ANTONIO, N., *Bibliotheca Hispana Nova*, Matriti, t. I, p. 800; LISI, F.L., *El tercer Concilio Limense*… o.c., pp. 57-84; LOPETEGUI, L., "Labor del P. Acosta, S.J., en el Concilio III de Lima, 1582-1583", en *Revista de Indias* (Madrid), III / 7 (1942) 63-84. "Como hemos dicho, la labor tesonera e inteligente de José de Acosta hizo que la congregación del concilio aceptara las actas y decretos en 1588, y que el rey le diera las ejecutoriales en 1591", DUSSEL, E., *Los concilios provinciales de América Latina en los siglos XVI y XVII*, Mésico, D.F., p. 222; PORRAS BARRENECHEA, R., *Los cronistas del Perú*, o.c., pp. 376-387; PINO DÍAZ, F. del, "Acosta, José de", en *Diccionario Biográfico Español*, t. I, pp. 378-386.

En esa misma pág. tiene IV.K.27, y IV.K.31, y sobre el título VI.K.8 (p. I). La dedicatoria al rey está fechada el 25-IV-1584 (p. IV); la fe del notario, licenciado Bartolomé Menacho, como secretario del Concilio limense III, de 1582-1583, la firma en la ciudad de Los Reyes, el 28-III-1584 (pp. 111v-112): la fe y firma de los documentos insertos en el ms., por el licenciado Menacho, está dada en Lima, el 26-IV-1584 (p. 246), y en esa misma hoja lleva el sello de lacre del arzobispo.

Llegó a la librería laurentina en 1584 de manos de Pedro de Oropesa, visitador del arzobispado de Lima[78]; también entregó al monarca la documentación del concilio que Santo Toribio de Mogrovejo le dio para el rey, relativa a las apelaciones interpuestas al tema de la reforma, según informa en una amplia carta del prelado de que era portador[79]. Es una copia oficial como demuestra los requisitos del ejemplar -dedicatoria personal del arzobispo a Felipe II, legalización del notario, sello de lacre, etc.-, para información y conocimiento de lo tratado en el concilio y que el monarca y el Consejo supervisasen el contenido[80].

Además, por la Real Cédula de Toledo, de 31 de agosto de 1560 se ordenaba que los Concilios Provinciales celebrados en las Indias deberían enviar al Consejo las actas y documentos antes de ser impresos y publicados[81]. Uno de los temas debatidos fue el del acceso al sacerdocio de los mestizos y de los ya ordenados para lo que había que hacer un interrogatorio a testigos sobre la buena vida y costumbres, e informar al rey; por eso una vez finalizado el concilio, Hernán Ruiz pidió que se reunieran todos los documentos "para presentarlos ante su Majestad"[82].

---

[78] "Envío con Pedro de Oropesa, clérigo presbítero ese libro en que están puestos todos los decretos y todo lo demás ordenado: Suplicándole se digne vuestra real Persona de verlo y mandar se provea a lo que convenga en vuestro Consejo de Indias donde van todos los autos y Concilio original…". Ciudad de los Reyes, 26 de abril de 1584. Texto, en LEVILLIER, R., *La organización de la Iglesia y Órdenes Religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI*, Madrid 1919, t. I, p. 305. Todavía volvió a las actas en una carta que Santo Toribio envió a Felipe II exponiéndole lo que había hecho en el arzobispado desde que llegó el 11-V-1581: "Con esta va el Concilio provincial [¿un nuevo ejemplar de las actas?], que en esta ciudad se celebró los años pasados…", Texto, en LEVILLIER, R., *La organización de la Iglesia*, o.c., t. I, p.323.

[79] "Lleva también [Pedro de Oropesa] unos apuntamientos sobre los capítulos del concilio que están appellados que me escribió un religioso de la Compañía de Jesús [P. Acosta] de cuya doctrina y experiencia se tiene en este reyno mucha satisfacción. Suplico a vuestra magestad se sirva de verlos para que en todo lo que más fuere en servicio de Dios y de vuestra magestad…". Los Reyes, 23 de abril de 1584. Texto, en LEVILLIER, R., *La organización de la Iglesia*, o.c., t. I, pp. 291-295; texto citado, p. 295.

[80] "Catálogo de los libros de mano en romance que hay en la biblioteca de San Lorenzo el Real", ms. H.I.5. Transcripción e índice, en ZARCO, J., *Catálogo…*, o.c., t. III, p. 548. VALCÁRCEL MARTÍNEZ, S., "El Padre José de Acosta", en *THESAURUS*. Boletín del Instituto Caro y Cuervo (Bogotá). Tomo XLIV. Núm. 2 (1989) 394-395.

[81] Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias, I, VIII, 6.

[82] Archivo General de Indias, Lima 126, ff. 14-17, 143, 210, 221, etc., hay referencias de reunir documentación para informar a rey. DUVE, T., **"**El concilio como instancia de autorización.

Sin lugar a dudas fue un Concilio complejo por los temas tratados y el nivel de los debates que configuró durante siglos a la Iglesia de Perú y a la evangelización de las tierras de las Indias[83], teniendo en cuenta que Trento estaba presente y había que remodelar todo según el concilio ecuménico, que además por Real Cédula de 12 de julio de 1564, Felipe II estableció sus decretos como ley civil en los territorios de la Corona española: "Hemos aceptado y recibido, y aceptamos y recibimos, el dicho sacrosanto Concilio, y queremos que en estos nuestros reinos sea guardado, cumplido y executado…"[84].

La oficialidad del texto del Escorial se deduce también por los aspectos internos:

Incipit: "A la Sacra, Católica, Real, Majestad del Rey don Felipe Nuestro Señor. S.C.R.M. Del sumo Dios dice San Agustín que es propio no empacharse con el gobierno de todas sus criaturas juntas, más que si fuesen una sola y atender a cada una de ellas por menuda que sea con tanto cuidado, como si cada una importase lo que todas juntas. Esta soberana perfección en cuanto es dado a la humana naturaleza poder imitar la divina, en alguna manera representan los corazones altos de los Príncipes (…) Considerando esto me he atrevido a enviar a V.M. este librillo que contiene las ordenanzas y decretos de los Concilios Provinciales del Perú: que aunque no parece materia tan propia de las ocupaciones de V.M. todavía me doy a entender se dignarán vuestras reales manos de revolver algún rato este pequeño volumen y le tendrá por bien ocupado en enterarse del Gobierno Eclesiástico de estas partes que están debajo de vuestra real corona (...) De esta ciudad de los Reyes, 25 de Abril 1584.

S.C.R.M. besa las Reales manos de V. M. su capellán y criado El Arzobispo de los Reyes" (autógrafo de Sto. Toribio de Mogrovejo) (pp. II y IV, respectivamente).

Explicit: "Yo el Licenciado Bartolomé Menacho secretario del Santo Concilio Provincial, celebrado en esta ciudad de Los Reyes, doy fe y verdadero testimonio. Todo lo contenido en este Libro, es a saber, la relación y decretos del Concilio de Lima del año 1583. El Sumario del Concilio de

---

La ordenación sacerdotal de mestizos ante el Tercer Concilio Limense (1582/83) y la comunicación sobre Derecho durante la monarquía española", en *Revista de historia del derecho*, (Ciudad Autónoma de Buenos Aires), nº 40 (Jul./Dic. 2010). Texto, en *SCIELO*: http://www. scielo.org.ar /scielo. php?script=sci_arttext&pid=S1853-17842010000200004.

[83] Para una visión completa, en SARANYANA, J.I., *Teología en América Latina (1493-1715)*, Madrid 1999, vol. I, pp. 149-180.

[84] *Novísima Recopilación*, I, I, 13.

Lima del año de 1567. La Instrucción de visitadores. La forma de censuras y de edictos. El arancel eclesiástico, y privilegios de [los] indios que todo se contiene en hojas doscientas y cuarenta y cinco[85]. Está bien y fielmente sacado y corregido y concordado, con los propios originales que están en el Archivo de esta Santa Iglesia de los Reyes. Y en testimonio de verdad lo firmé de mi nombre y sellé del sello de su Señoría Ilustrísima. En Los Reyes, 26 de abril 1584 años. El licenciado Menacho", (firma autógrafa, rúbrica y sello de lacre del arzobispo) (p. 246).

"Lo que se contiene en este libro, es lo siguiente (pp. V, 5):

1. Relación de lo hecho y sucedido en los Sínodos Provinciales del Perú y especialmente en el tercero y último, celebrado el año de 1583, pp. 2v-17.

2. Decretos del Concilio Provincial de Lima del año 1583, traducidos en romance en cuatro acciones:

- La primera acción que es la relación sobre dicha.
- La 2ª acción, a fol. 17[-53]: De doctrina y sacramentos.
- La 3ª acción, a fol. 53[v-87v]: De Reformación.
- La 4ª acción, a fol. 88[-106]: De Visitadores.
- La 5ª acción, a fol. 106[v-112]: Fin del Concilio.

3. Sumario del Concilio 2º de Lima celebrado el año de 1567. Traducido de latín en romance [p. 115]. La primera parte, a fol. 116[-147v]: De Españoles. La segunda parte, a fol. 148[-184]: De Indios.

4. Instrucción de Visitadores eclesiásticos hecha por el Concilio último de Lima, fol. 185[-200].

5. Forma de censuras hechas por el mismo Concilio, a fol. 201[-206v].

6. Forma de edictos eclesiásticos, a fol. 207[-216v].

7. Arancel de jueces y ministros eclesiásticos, a fol. 217[-240].

8. Privilegios y facultades, concedidos a los Indios por la Sede Apostólica, a fol. 241[-245v]". Fe del Secretario del arzobispo, pp. 245v-246.

[85] Parte del protocolo, firma y sello del arzobispo, están escritos en una hoja sin numerar a la que modernamente le han puesto a lápiz el 246, mientras que la numeración anterior es original a tinta y finaliza con el 245.

4.2. Ediciones

Teniendo en cuenta que han sido bastantes las ediciones, citamos las más importantes, por época y calidad:

- ACOSTA. J. de, *Comcilium Limense*, Madriti (sic), Ex officina Petri Madrigalis Typographi, Anno Dñi. M.D.XC[86]; Secundi editum, Madriti, ex officina Petri Madrigalis Typographi, Anno Dñi, 1591[87]; tercera edición, Madriti. Ex oficina Joannis Sanchez, Typographi. Anno Domini M.DC.XIIII[88].

También se hicieron ediciones en Sevilla, 1614; se incluyeron en la *Collectionis Maximae Conciliorum Omnium Hispaniae et Nobi Orbis*, del cardenal J. Sáenz de Aguirre; Salamanca, 1686; Roma, 1684 (ed. de F. Antonio Molina); Roma 1673 (ed. de F. Haroldo); Roma 1698 (ed. de J. F. Valladolid). También en la *Summa Conciliorum Hispaniae*, de fray Matías de Villanuño, Madrid, 1785, t. IV, y Barcelona 1850 t. II, y en *Colección de Cánones de la Iglesia de España y de América*, Madrid 1863, Parte Segunda, t. V, de J. Tejada y Ramiro[89].

- LEVILLIER, R., *Organización de la Iglesia y Órdenes Religiosas en el Virreinato del Perú, en el Siglo XVI*, Madrid 1919, t. II, pp. 154-233.

- LISSON CHAVES, E., *Colección de Documentos para la Historia de la Iglesia del Perú existentes en el Archivo de Indias*, Sevilla 1944, vol. III, pp. 109-203[90].

---

[86] Va la carta dedicatoria al Presidente del Consejo de Indias, don Fernando de la Vega y Fonseca (ff. 1-3v), y poco antes se incluye la cédula real de Felipe II ordenando su cumplimiento: "El Rey… Se vio en mi Consejo de las Indias, y por mi orden se llevó a presentar ante su Santidad, para que lo mandasse ver y aprovar, y aviéndose llevado a su Santidad, tuvo por bien de dar su aprovación y confirmación, mandando que los dichos decretos del dicho Concilio se executassen en la forma, y como entendereys por los originales y los traslados que por mi orden se han impresso en mi corte… S. Lorenço a 18 de Setiembre de mil y quinientos y noventa y un años", s.p. *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias*, I, VIII, 7.

[87] Es el mismo texto que la primera cambiando la portada; en el colofón se dice: "Madriiti, apud Petrum Madrigal: Anno M.D.XC".

[88] PALAU y DULCET, A., *Manual del librero Hispano-Americano*, Barcelona 1948, t. I, pp. 56-57; LOPETEGUI, L., "Notas sobre la edición del III Concilio Provincial Limense", o.c., pp. 254-255, PINO-DÍAZ, F. del, Estudio introductorio", en *Historia Natural y Moral de las Indias, de J. de Acosta*, Lima 2008, pp. XVII-LII, ed. crítica.

[89] TORRES SALDAMANDO, E., *Los antiguos Jesuitas*, o.c., pp. 17-18.

[90] Incluye en anexos el texto del Catecismo aprobado en el Concilio, algunas prohibiciones importantes, autor, edictos y decretos.

- VARGAS UGARTE, R., *Concilios limenses (1551-1772)*, Lima 1951, t. I, pp. 261-312 (texto latino); 313-375 (texto castellano)[91].

- BARTRA, E. (ed.), *Tercer Concilio Limense (1582-1583)*, Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, Lima 1982[92].

- LISI, F.L., El tercer Concilio Limense *y comentario de la aculturación de los indígenas sudamericanos en Lima entre 1582 y 1583*, Ediciones de la Universidad, Salamanca 1990, pp. 103-370[93].

[91] Edición realizada sobre el manuscrito original del Archivo del Cabildo Eclesiástico de la Catedral de Lima, aunque ha cotejado los códices del Escorial y de la Real Academia de la Historia.

[92] Versión castellana original de los decretos con el sumario del segundo Concilio Limense, edición conmemorativa del IV centenario de su celebración. "La edición que presentamos ahora no es transcripción de alguno de los tres manuscritos existentes, sino de los tres a la vez", p. 37.

[93] Confiesa que le movió hacer esta edición "el interés de poner de manifiesto cuál fue la versión original de las actas y hacer accesible a los estudiosos un texto que mostrara las discusiones existentes en aquel momento y las diferentes líneas en contradicción", p. 85.

Índice

"El Perú en la época de Felipe II (1556-1598)"

(Javier Campos y Fernández de Sevilla, dir.)

Pág.

Presentación ……... 7

1. Dr. José Manuel PÉREZ-PRENDES MUÑOZ-ARRACO, Universidad Complutense (Madrid): ***Sobre los orígenes del Derecho peruano*** ……..…... 9

2. Dr. Rafael JAEGER REQUEJO, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima): ***Notas sobre la administración virreinal peruana del siglo seicentista*** ……. 31

3. Dra. Gloria Cristina FLÓREZ, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima): ***Conquistadores, Virreyes y linajes en el Perú de la época de Felipe II*** ……... 53

4. Dra. Miriam SALAS OLIVARI, Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima): ***De Felipe II y de sus políticas económicas encontradas para España y el Perú e Hispanoamérica. Del auge efímero de los metales preciosos a la crisis profunda de fines del siglo XVI por desatención a los sectores productivos y la jerarquía social*** 81

5. Lic. Gladys VÁZQUEZ, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima): ***El endeudamiento de Felipe II y el Virreinato del Perú: De las cajas de comunidad a la Caja General de Censos de Indios (1556-1600)*** ….. 111

6. Dr. Gerardo FERNÁNDEZ JUÁREZ, Universidad de Castilla-La Mancha (Toledo): ***Rituales y creencias de los pueblos andinos en la época de Felipe II: Los especialistas en ritual*** …… 129

7. P. Armando NIETO VÉLEZ, SJ. Presidente de la Academia Nacional de la Historia del Perú: ***Felipe II y la Iglesia del Perú*** …….. 155

8. Dr. José Carlos VIZUETE MENDOZA, Universidad de Castilla-La Mancha (Toledo): ***La Iglesia peruana después de Trento***……. 157

9. Dr. José Antonio BENITO RODRÍGUEZ, Universidad Católica Sedes Sapientiae (Lima): ***Religiosidad popular en Perú en tiempos del reinado de Felipe II (1556-1598)*** 185

10. Dr. Pedro GJURINOVIC CANEVARO, Patronato Casa Museo Ricardo Palma (Lima): ***Iconografía peruana durante el reinado de Felipe II*** ……. 215

11. Dr. Óscar COELLO, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima): ***La literatura del Perú en los tiempos del rey Felipe II: prosa y poesía*** …… 241

12. D. Iván ZIGNAIGO DEL PINO, Compositor e Investigador en los Archivos Musicales del Seminario San Antonio Abad (Cuzco): ***La música en el Virreinato de Perú en la época de Felipe II (1556-1594)*** ……... 269

13. Lic. David FERNÁNDEZ VILLANOVA, Universidad de Navarra (Pamplona): ***El corporativismo social. El gremio de zapateros y las cofradías de San Crispín y San Crispiano de Lima a través de sus ordenanzas*** …. 297

14. Lic. Kelly MONTOYA ESTRADA, UNFV (Lima): ***La Lima de Felipe II*** ……... 321

15. Dr. F. Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Estudios Superiores del Escorial (San Lorenzo del Escorial, Madrid): ***Joyas bibliográficas sobre el Perú del siglo XVI conservadas en la Biblioteca Real del Escorial*** ……... 343

COLECCIÓN DEL INSTITUTO ESCURIALENSE DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS Y ARTÍSTICAS

Volúmenes publicados:

1. **Javier Campos**, *Catálogo del Fondo Manuscrito Americano de la Real Biblioteca del Escorial.*
2. *La Música en el Monasterio del Escorial. (*Agotado).
3. *La Ciencia en el Monasterio del Escorial* (2 vols.).
4. *La Escultura en el Monasterio del Escorial*.
5. **Juan López**, *El Cristo Blanco de Cellini.*
6. **Emilio Maganto***, La Enfermería Jerónima del Monasterio del Escorial.*
7. *Monjes y Monasterios Españoles* (3 vols.).
8. *Literatura e Imagen en El Escorial.*
9. **Conrad Gesner,** *Tesorero de los Remedios Secretos de Evónimo.* Trad., introd. y notas, **A. Manrique** y **A. Fernández.**
10. *Religiosidad Popular en España* (2 vols.).
11. **José Luis Gonzalo***, La "Librería rica" de Felipe II. Estudio histórico y catalogación* (Premio de Bibliografía de la Biblioteca Nacional de España 1977)
12. **José Sierra**, *Música para Felipe II, Rey de España* (Homenaje en el IV Centenario de su muerte).
13. **Juan López**, *Hernando de Ávila, virtuosidad miniaturista de Felipe II* (Arquitecto, Escultor, Pintor, Tasador, Escritor, Retratista, Miniaturista).
14. *Felipe II, y su época* (2 vols.).
15. **Juan Núñez**, *Quinta parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo.* Edición e introducción de **Javier Campos** (2 vols.).
16. *La Orden de San Jerónimo y sus Monasterios* (2 vols.).
17. *El Monasterio del Escorial y la Pintura.*
18. *El Monasterio del Escorial y la Arquitectura.*
19. *Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía* (2 vols.).
20. *La clausura femenina en España* (2 vols.).
21. **Javier Campos**, *Los pueblos de Ciudad Real en las "Relaciones Topográficas" de Felipe II* (2 vols.).
22. *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte* (2 vols.).
23. *La Iglesia Española y las Instituciones de Caridad.*

24. **Javier Campos,** *Beatriz Ana Ruiz, terciaria Agustina y mujer insólita.*
25. *La desamortización: El expolio del patrimonio artístico y cultural de la Iglesia en España. (*Agotado).
26. *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte.*
27. *La Natividad: Arte, religiosidad y tradiciones populares.*
28. **Francisco de los Santos:** *Cuarta Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo.* Introducción de **Javier Campos.**
29. **Javier Campos,** *Arias Montano en la Biblioteca Real y en el Gabinete de Estampas del Escorial*. 2ª edición.
30. **Javier Campos,** *P. Julián Zarco, Agustino, Académico de la Historia y Mártir.*
31. *Los Crucificados: Religiosidad, Cofradías y arte* (2 vols.). *(*Agotado).
32. **Javier Campos,** *Los agustinos en América del Sur a comienzos del siglo XIX. El drama de una fidelidad.*
33. *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: Una fidelidad secular* (2 vols.). *(*Agotado).
34. **Javier Campos,** *El P. Diego Padilla y el "Aviso al Público". (*Agotado).
35. **Laura Gutiérrez y Javier Campos,** *La Orden de San Agustín en el Archivo del Arzobispado de Lima. (*Agotado).
36. *Advocaciones Marianas de Gloria* (2 vols). *(*Agotado).
37. **Javier Campos,** *Fiestas barrocas en el mundo hispánico: Toledo y Lima. (*Agotado).
38. **Fernando de Ballesteros y Saavedra,** *El Regidor Cristiano.* Introducción, edición y notas, **Javier Campos**.
39. **José Carlos Vizuete Mendoza y Javier Campos**, *Iluminaciones*.
40. **Javier Campos,** *La vida en el monasterio del Escorial (11-VI-1571 / 11-IX-1854).* 2ª edición.
41. *El Patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana.*
42. **Javier Campos (Ed.),** *Catálogo de Cofradías del Archivo del Arzobispado de Lima. (*Agotado).
43. **Javier Campos**, *Cofradías de San José en el Mundo Hispánico.*
44. **Manuel Villegas**, *Análisis de Confesiones I,1 de San Agustín. (*Agotado).
45. **Laureano Manrique Merino,** *Santo Tomás de Villanueva. Reliquias y proceso de beatificación.* Introducción, **Javier Campos.**
46. *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones* (2 vols).
47. *El Perú en la época de Felipe II*, **Javier Campos (dir.)**.

INSTITUTO ESCURIALENSE DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS Y ARTÍSTICAS