

ISSN: 0073-2486

HISTORIA 27

Y CULTURA

2014

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

ISSN: 0073-2486

HISTORIA 27

Y CULTURA

2014

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

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

HISTORIA Y CULTURA N° 27 2014
REVISTA DEL MUSEO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA,
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DEL PERÚ

Ministra de Cultura: Diana Alvarez-Calderón Gallo

Directora del MNAAHP: Carmen Teresa Carrasco Cavero

Encargado de Investigaciones: Ernesto Romero Cahuana

Encargada de Publicaciones: Constanza Calamera Fernández

Comité Editorial: Carmen Teresa Carrasco Cavero
Jaime Mariazza Foy
Ernesto Romero Cahuana
Constanza Calamera Fernández
Daniel Guzmán Salinas
Merli Costa Castro

Diseño y Diagramación: Giacomo Capurro Csirke

Impresión:

Suscripción y canje:
Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú
Plaza Bolívar s/n
Lima 21 - Perú
mnaahp@cultura.gob.pe

© Ministerio de Cultura
Av. Javier Prado Este 2465, San Borja - Lima 41
www.cultura.gob.pe

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2000-3215
ISSN: 0073-2486

Las opiniones vertidas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.
Hay sumillas de los artículos de esta revista en Historical Abstracts. Ulrich's
International Periodicals Directory. PE ISSN 0073-2486

SUMARIO

Presentación / Carmen Teresa Carrasco Cavero 7

IN MEMORIAM:

- 1) VÍCTOR ARRAMBIDE: Miguel Maticorena Estrada (1926-2014) 11
- 2) MARIBEL ARRELUCEA: San Marcos, Miguel Maticorena y mi generación 15

ARTÍCULOS:

- 3) ALEXANDER L. WISNOSKI III: «No es justo que la ley de matrimonio se quebrante por la ley de servidumbre»: Esclavos casados y sus amos en Lima, siglos XVI-XVII / ‘It is Unjust for the Law of Marriage to be broken by the Law of Slavery’: Married Slaves and their Masters in Early Colonial Lima 23
- 4) GIMENA FERNÁNDEZ: El mundo «justo» de los Incas: el concepto de *hucha* y la idea de equilibrio en Guaman Poma / The “Just” World of the Incas: The Concept of *Hucha* and the Notion of Balance in Guaman Poma 55
- 5) MASAKI SATO: Revisar criollos y criollismo en el virreinato peruano del siglo XVII: el caso del Fray Buenaventura de Salinas y Córdova / Revising *Criollos* and *Criollismo* During the Seventeenth-Century Viceroyalty of Peru: The Case of Fray Buenaventura de Salinas y Cordova 83

6) CHAD McCUTCHEN: Castas construidas: indios, negros, y la formación de la estratificación étnica en Lima, 1535-1575 / Constructing <i>Castas</i> : Indios, Africanos, and the Origins of Ethnic Stratification in Lima, 1535-1575	115
7) DANIEL R. GUZMÁN SALINAS: Yanaconas y tributarios del valle de Yucay. Análisis de un juicio del siglo XVI / <i>Yanaconas and Tributarios</i> of the Yucay Valley. Analysis of a Sixteenth-Century Trial	131
8) NELSON E. PEREYRA CHÁVEZ: Campesinos republicanos: comunidades, justicia y memoria en Ayacucho en el siglo XIX (1840-1884) / Communities, Justice and Memory: the Ayacucho Peasants and the Peruvian State in the 19 th Century	151
NOTAS:	
9) GUSTAVO MONTOYA: Notas sobre la plebe rural y el conflicto social durante la independencia en los Andes centrales	179
COLABORADORES	194

PRESENTACION

En las últimas semanas del presente año 2014 el personal del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú ha realizado un nuevo esfuerzo editorial para publicar la revista Historia y Cultura, que así llega a su número 27.

El contenido que presentamos es variado en su temática pero, en última instancia, tiene un eje integrador que son los diversos caminos y las diversas miradas que los estudiosos e investigadores dan a su objeto de estudio, con la finalidad de explicarnos esa compleja realidad histórica y cultural que es el Perú.

Los autores que nos acompañan en el presente número nos hablan de los conflictos entre esclavos casados y sus amos en Lima, así como del ejercicio de la justicia en la sociedad incaica. Por otro lado, se nos invita a reflexionar sobre los conceptos de criollo y criollismo o establecer las diferencias entre los conceptos de casta de indios y de negros. Analizar los problemas de la estratificación étnica en la Lima de los primeros años, tanto como brindar información sobre los yanacunas en el siglo XVI y, exponer la situación de los campesinos en la región de Ayacucho.

En esta presentación brindamos un reconocimiento a la labor académica de un querido maestro sanmarquino y gran historiador como fue don Miguel Maticorena Estrada, quien dedicó su vida plenamente a lo que más amó, que es el cultivo del estudio de la historia de los pueblos del Perú. Fue este tema su compromiso permanente y su ideal de vida. Miguel Maticorena fue no solo un maestro en la enseñanza de la historia, también un formador de los alumnos que lo frecuentaban, ya que bajo su orientación unificaba la ciencia histórica con los valores humanos.

Sea este número de Historia y Cultura un recuerdo y homenaje a Miguel Maticorena.

Teresa Carrasco Cavero

Directora

Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

Diciembre 2014

IN MEMORIAM

MIGUEL MATICORENA ESTRADA (1926-2014)

Víctor Arrambide Cruz

El pasado 28 de marzo de 2014 nos dejó el reconocido historiador sanmarquino Miguel Maticorena Estrada. Fue una noticia que causó un gran pesar entre familiares, amigos y alumnos, quienes esperábamos su pronta mejoría luego de recaer en su estado de salud. Sirvan estas palabras como un recuerdo de su vida y su legado en muchos de los que fuimos sus alumnos.

Don Miguel nació en Castilla, Piura, el 5 de julio de 1926. Luego de acabar sus estudios secundarios, y de un paso corto por Trujillo, se trasladó a Lima e ingresó a la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en 1947. Perteneció a la generación de grandes intelectuales como Pablo Macera, Carlos Aranibar, Federico Kauffman, entre otros. Macera alguna vez dijo de don Miguel que «nos llevaba ventaja no solo en la información historiográfica por sí misma, sino además por sus conocimientos teóricos, su curiosidad por todas las Ciencias Sociales y la seguridad con que parecía entrever su futuro profesional». Como alumno destacado, fue nombrado auxiliar de investigaciones del Instituto de Historia de San Marcos. Además fue asistente de la destacada historiadora sanmarquina Ella Dunbar Temple.

Como destacado discípulo de Raúl Porras Barrenechea, consiguió una beca del Instituto de Cultura Hispánica para investigar en el Archivo General de Indias, en Sevilla, España. Allí, en la antigua *Casa Lonja de Mercaderes*, estuvo por veinte años sumergido entre legajos, encontrando documentos importantes para nuestra historia. El más importante, que se espera como publicación póstuma, es el manuscrito de *La Florida del Inca*

Garcilaso de la Vega, publicado por primera vez en 1605. Además, gracias a él, contamos con mayor información sobre los primeros viajes de Pizarro y de cronistas como Cieza de León, Polo de Ondegardo, Agustín de Zárate, entre otros. De su aventura sevillana, don Miguel siempre contaba que si se juntaran como una cinta todas las hojas de los documentos que se resguardan en el Archivo General de Indias, llegaría a dar la vuelta al mundo.

Esta experiencia de veinte años en España le ha valido el reconocimiento y respecto de muchas instituciones académicas internacionales y de investigadores peruanos y peruanistas de varias generaciones. Su casa en la calle Villarán era punto de visita obligado de investigadores extranjeros que recalaban en nuestro país. Como recordó Lorenzo Huertas el día que despedimos en Lurín a nuestro maestro, a veces olvidamos que entre los grandes hispanistas del mundo había un peruano, Miguel Maticorena.

Luego de regresar de España, sustentó en 1975 su tesis *El concepto de cuerpo de nación en el siglo XVIII*, donde sostiene que la idea del cuerpo de nación está presente en el sistema político colonial americano desde el siglo XVIII. Este concepto sirvió de transición entre la monarquía española patrimonial y las independencias criollas nacionales. Fue incorporado como docente de la Universidad de San Marcos, hasta 1998. Además, colaboró con diversos medios periodísticos, entre ellos *La Crónica* y *El Peruano*. Su último artículo de este tipo se publicó, pocos meses antes de fallecer, en la edición especial de *Variedades* por el aniversario de Lima.

Aunque soy de la generación que no tuvo la suerte tener a don Miguel en las aulas, no significó que no sea nuestro maestro. Nuestra aula fue su casa, donde recibía a cualquier hora del día a quien quisiera conversar sobre sus proyectos de investigación. Allí, entre papeles y libros, las tertulias se hacían interminables. Y si no estaba en su casa, siempre dejaba una nota indicando que podríamos darle el alcance en alguno de los restaurantes cercanos. Su amor por la historia no lo hizo descansar ni siquiera en los días que estuvo internado en una clínica de reposo. Uno cuando iba a visitarlo siempre lo veía trabajando en sus textos y preguntando como iban nuestras investigaciones.

Don Miguel apoyó en la formación de historiadores con la organización de coloquios, que a la fecha cuentan con más de 20 años de vigencia. El más importante es el Coloquio de Historia de Lima, que año tras año se ha convertido en la plataforma donde se reúnen jóvenes historiadores

con investigadores de reconocida trayectoria. Era la palestra donde muchos expusimos, aún como estudiantes como fue mi caso, sobre nuestros temas de investigación.

Además, promovió la investigación sobre la historia de su alma mater, al fundar la Cátedra San Marcos y la organización anual de un Coloquio sobre su historia. Sus dos últimas publicaciones en vida fueron sobre esta casa de estudios: *La Universidad de San Marcos de Lima. Documenta Histórica*, como compilador, y *1551. La Universidad de San Marcos de Lima. La más antigua que España fundó en América, un argumento jurídico y el derecho indiano*, donde defiende con éxito la antigüedad de la casa de estudios limeña frente a la postura de la Universidad de Santo Domingo.

Por su larga trayectoria, don Miguel ha recibido el reconocimiento de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, siendo nombrado como profesor emérito en el 2006. Además, es profesor honorario de la Pontificia Universidad Católica, miembro de la Academia Nacional de la Historia del Perú, así como las de España, Venezuela y Argentina. Lastimosamente, es necesario decirlo, y no entendemos por qué, nunca obtuvo el reconocimiento de la Municipalidad de Lima, a pesar de ser uno de los principales difusores de la historia de la ciudad.

Una larga vida que quedará reflejada en muchas generaciones de estudiantes que tuvo. Aún quedan pendientes la publicación de sus trabajos sobre la comuna de Piura, o el manuscrito de La Florida del Inca, además de una compilación de sus trabajos sobre la Nación, que esperamos, pronto, sirvan de homenaje a don Miguel.

Por tantas cosas, solo queda decir muchas gracias por todo, Maestro.

SAN MARCOS, MIGUEL MATICORENA Y MI GENERACIÓN

Mag. Maribel Arrelucea Barrantes

El día que velamos al profesor Miguel Maticorena en la Casona de San Marcos estuvimos presentes los que fuimos sus últimos alumnos, todos los que estudiamos entre los años 80 y 90. Fuimos los que vivimos el caos y desgobierno. Varios de nosotros compartimos carpeta con senderistas, emerretistas y agentes encubiertos de la policía. Además sufrimos la prolongada crisis de la Escuela de Historia, la ausencia e indiferencia de algunos profesores y las innumerables huelgas. Mi generación vivió una década frustrante pero tuvimos algunos profesores con actitud constructiva y solidaria para formarnos como historiadores. Maticorena fue nuestro profesor en 1990 y ya era una leyenda por haber trabajado en el Archivo General de Indias de Sevilla por muchos años. También era conocido por su escasa responsabilidad como docente, nos advirtieron que no entregaba silabus, tampoco tomaba exámenes y era un empedernido impuntual. Todo fue cierto. Sin embargo sus alumnos recordaremos siempre sus clases de la cátedra Historia de San Marcos, donde acuñó el término «sanmarquinidad». Todos aprendimos que el escudo de San Marcos es parlante, identificamos al evangelista Marcos, la lima y la frase «Plus Ultra», descubriendo los enigmas de la heráldica. También memorizamos los nombres de los primeros catedráticos sanmarquinos que partieron a fundar otras universidades latinoamericanas y nos sentimos orgullosos de pertenecer a una universidad con tantos intelectuales y glorias pasadas. Nos convenció de que San Marcos es la más antigua de América, más que la de Santo Domingo.

En el trayecto al cementerio, sus ex alumnos contamos anécdotas que nos arrancaron muchas risas y lágrimas. Todos, de alguna manera,

fuimos conminados a estudiar uno de sus temas favoritos. Algunos siguieron sus consejos, leyeron los libros y documentos que les prestó y hoy en día son colonialistas, expertos en crónicas, la nación peruana, Lima, la historia de san Marcos y Garcilaso. Otros, como yo, decidimos no hacerle caso sin que el maestro se resienta, todo lo contrario, nos alentó a continuar adelante. Seguramente varios de sus ex alumnos sonreirán y recordarán sus consejos: qué documentos leer, qué tema subrayar, en qué archivo buscar. Hasta nos dictó las frases iniciales de una ponencia o artículo, feliz de ayudarnos, como un padre alentando a sus hijos a caminar por primera vez. La primera ponencia que escribí fue «Bandoleros en Piura» para el Coloquio de Historia Piura Tumbes, lo hice en su vieja máquina de escribir, en su cocina atestada de libros, en su ya mítica casa de la calle Acisclo Villarán. Las primeras líneas las escribió él, aconsejándome que un historiador debe concentrar la atención de su lector tal como lo hace un escritor, desde las primeras líneas. Todavía conservo amorosamente ese manuscrito. Mucho después, cuando le llevé mi primer artículo impreso, sonrió, feliz y orgulloso; sé que mostró a todo el que pudo la *Revista del Archivo General de la Nación* (1996). De igual modo, se alegró con cada pequeño éxito de todos nosotros. A todos nos llamó historiadores siendo apenas estudiantes, incentivándonos y alentándonos, valorando cada avance; por más modesto o limitado que sea siempre decía «¡Excelente, excelente!».

Nos sorprendía con preguntas para iniciarnos o centrarnos en un tema. Un día me preguntó si sabía la diferencia entre robo y hurto. Me dio miedo responder que para mí era lo mismo. Entonces, el profesor me dijo que vaya a su casa para leer el *Diccionario de Autoridades*. Así fue como llegué a su casa de la calle Acisclo Villarán. Libros, periódicos, revistas y fotocopias se amontonaban en desorden. Luego, a medida que el visitante se acostumbraba, surgían sillones debajo de los periódicos amarillos, libros que solo veíamos en la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional, novelas autografiadas por autores como Mario Vargas Llosa, copias de documentos del Archivo de Indias de Sevilla. Pasé varios años leyendo en ese ambiente mágico, escuchando sus anécdotas como sus aventuras en España, las tertulias con viejos historiadores, hablaba de Raúl Porras, su maestro, más de una vez le tembló la voz recordándolo. Siempre recordaba a Ella Dunbar Temple y a su esposo el conde Radicatti, historiador italiano apasionado por los quipus. Alguna vez, más en confianza, nos comentó que dormían en camas separadas. Esas confidencias nos hacían reír a todos, y él, como un niño inocente, reía mucho, en especial con el asunto de las camas separadas. Qué más sabría. Sin embargo su vida privada y sus amores fueron casi un enigma para nosotros.

Cada vez que estuvimos solos quise preguntarle por qué no se casó, pero mientras fui su alumna nunca pude. Años después, en su oficina, sin más, empezó a hablar sobre su vida. Me dijo que tuvo dos amores pero prefirió la historia. Dijo que estaba casado con la historia. Nada más. El día de su entierro, Elena Botton recordó que Maticorena le contó que se enamoró dos veces, la primera en su juventud y después en Sevilla, pero dejó ese amor porque regresó al Perú. Nada más.

Maticorena también fue un hombre dialogante y tolerante; en la Escuela de Historia de San Marcos conversaba con todos, escuchaba a los colegas mayores y menores, a los alumnos jóvenes y novatos. Nunca rechazó a nadie por ideas políticas, dejando para otros espacios más privados sus simpatías por el Partido Aprista Peruano y su devoción católica. Que recuerde, nunca lo vi tratando de convencer a nadie; sus convicciones políticas y religiosas jamás se filtraron en las aulas. En su velorio me enteré que era devoto de la Virgen María al conversar con la señora que dirigió el rezo, descubriendo una dimensión espiritual en mi profesor nunca sospechada. Aun después de partir de este mundo no dejó de sorprenderme. Nunca utilizó sus clases como tribuna aun en la década de los ochenta, cuando todos tomaban partido por alguna opción. Polemizó con colegas y alumnos con altura, respetando todas las opiniones, incluso la de sus alumnos más jovencitos. Algunas veces lanzó alguna frase burlona en privado a sus alumnos más cercanos, a quienes los trataba como un padre autoritario y amoroso al mismo tiempo.

Su imprudencia fue célebre, arrancó muchas risas excepto a su víctima de turno. Sin embargo, generó tanto aprecio que nadie le guarda rencor. Todos fuimos conminados a dar una charla improvisada alguna vez y más de uno fue interrumpido al dar una conferencia con palabras como «Ya, está bien, ya habló bastante, ya llegó fulanito... siéntese». En cada conferencia se sentaba en la primera fila para escuchar un poco, dormir extensamente y despertar al final para felicitar al expositor diciendo: «Excelente, excelente, excelente, ¿por qué no escribe esto para publicarlo?».

La primera vez que hablé en público fue a empujones de Maticorena. Un día fui a uno de los Coloquios de Lima para escuchar a un amigo, al traspasar la puerta escuché con terror: «Está entrando Maribel Arrelucea, historiadora sanmarquina especialista en negros, pase adelante para que nos dé una charla». Todos se reían por la frase «especialista en negros» y por mi cara, supongo. Así era Maticorena. Quería que todos tengamos la oportunidad

de hablar en público, siempre dijo que los sanmarquinos no tenemos muchos espacios para exponer nuestras investigaciones.

Su capacidad dialogante fomentó la cercanía con los colegas de la Pontificia Universidad Católica del Perú. A diferencia de lo que ocurre hoy, para mi generación la avenida Venezuela fue una suerte de Muro de Berlín. Ningún historiador de la PUCP asistía a los eventos en San Marcos, ni citaba algo que publicaran en ese lado del Muro. Igual era en San Marcos. Una auténtica «guerra fría». Creo que la excepción fueron Alberto Flores Galindo y Manuel Burga, quienes hicieron trabajos en conjunto. Para Maticorena estas fronteras eran tonterías. Como Director de la Escuela de Historia impulsó la Semana de Historia, el Coloquio de Lima y el Coloquio de Historia Piura Tumbes invitando a los historiadores formados en la PUCP. Para mi generación fue célebre escuchar en San Marcos a María Rostworowski, Guillermo Lohmann Villena, José Antonio del Busto y Liliana Regalado, entre otros destacados profesores de la PUCP. Recuerdo que fui la encargada de recibir a varios profesores en la puerta de la avenida Universitaria y guiarlos hasta la facultad. En el camino todos mostraban curiosidad por cruzar el Muro. Solo doña María me preguntó preocupada si era verdad que los senderistas entraban a las conferencias. Dije que no con mi mejor cara para tranquilizarla.

Los Coloquios fueron una idea fabulosa del profesor Maticorena. Despertó a la Escuela de Historia de un largo letargo, permitió conocer a los historiadores de la PUCP y Villarreal y, lo que valoramos más, nos ofreció una oportunidad a los jóvenes estudiantes y egresados sanmarquinos. Todos adelantamos parte de nuestras investigaciones en los coloquios y después sustentamos tesis o publicamos artículos. Fue un semillero. A diferencia de la política sanmarquina de los últimos años, Maticorena fomentó generosamente los vínculos entre estudiantes, profesores y egresados. Es una manera de hacer escuela y dar continuidad a una tradición.

Tal vez la mayor lección que me dio mi profesor no fue de historia, sino de vida. Uno de sus ex alumnos se vio envuelto en una denuncia fiscal y casi todos condenamos el hecho. Pasado un tiempo, fui a visitar al profesor y me comentó que el citado ex alumno acababa de retirarse de su casa. Yo, algo preocupada, traté de que entendiera lo delicado de la situación. Su respuesta me impactó notablemente: «Todos lo condenan. Es una persona en desgracia y es nuestro deber ayudarlo, si es culpable o no, solo él lo sabe y reflexionará. Tú también debes ayudarlo, no podemos mirar como cae, no es de cristianos».

Así fue mi profesor, cristiano, solidario, dialogante, generoso, imprudente, algo irreverente y pícaro. Con todo, también tuvimos diferencias serias, pero no fui capaz de polemizar con él, solo me aparté un poco.

En los últimos años apenas lo visité en su casa, al enterarme del accidente fui a visitarlo al hospital Guillermo Almenara. Fue desgarrador verlo tan quebrado en esos últimos tiempos; fui con Jesús Cosamalón a su último cumpleaños. La última vez que lo vi en el hospital de Santa Anita lo abracé, acaricié su cabecita y le di muchos besos. Me reprochó mi ausencia y a continuación me preguntó por el libro que estoy escribiendo; prometió leerlo. Me dijo: «Sabes que no volveré a caminar. Así no se puede vivir». Asentí en silencio. Pasó el médico y me dijo que me daría el reporte del día; pensó que era su hija. Realmente lo soy. Como un padre, Maticorena me dio su tiempo y sus consejos, me acompañó lealmente buena parte de mi vida, estuvo conmigo cuando dejé de ser una adolescente para dar mis primeros pasos como adulta. Pero no fui la única afortunada, es el padre de toda mi generación. Por eso lloramos en su velorio y ante su tumba. Por eso me despedí diciéndole «Gracias querido profesor, porque en una época de egoísmos tú nos diste todo».

ARTÍCULOS

**«NO ES JUSTO QUE LA LEY DE MATRIMONIO SE QUEBRANTE
POR LA LEY DE SERVIDUMBRE»: ESCLAVOS CASADOS Y
SUS AMOS EN LIMA, SIGLOS XVI-XVII / ‘IT IS UNJUST FOR
THE LAW OF MARRIAGE TO BE BROKEN BY THE LAW OF
SLAVERY’: MARRIED SLAVES AND THEIR MASTERS IN EARLY
COLONIAL LIMA¹**

Alexander L. Wisnoski III

Resumen

Este artículo examina los conflictos entre esclavos casados y sus amos en Lima durante los siglos XVI y XVII. La investigación de juicios eclesiásticos pone en evidencia el papel que el matrimonio entre esclavos jugaba al limitar la autoridad de los amos previniendo las ventas y migraciones forzadas de esclavos casados. Los esclavos, al mencionar la insistencia de la Iglesia sobre la convivencia matrimonial, podían impedir que sus amos llevaran a cabo tales acciones. Sin embargo, el sacramento del matrimonio no garantizaba absoluta autonomía para los esclavos. Los amos podían, más bien, utilizar las cortes, así como sus finanzas, para debilitar la protección de la Iglesia sobre el matrimonio esclavo. Finalmente,

1 La investigación para este artículo fue facilitada en parte por la beca Union Pacific, otorgada por el Center for Early Modern History (Universidad de Minnesota) y la beca Global Spotlight, otorgada por la Global Programs and Strategy Alliance (Universidad de Minnesota). Quisiera agradecer a Sarah Chambers, Demetri Debe, Michelle McKinley y Frank “Trey” Proctor, así como a los dos revisores de *Slavery & Abolition* por sus comentarios a los diversos borradores de este artículo y a Daniel Guzmán Salinas por su trabajo en la traducción al español. Una versión previa de este artículo fue publicada en inglés como “‘It is Unjust for the Law of Marriage to be broken by the Law of Slavery’: Married Slaves and their Masters in Early Colonial Lima” *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* 34, N° 2 (2014). El autor agradece a los editores de *Slavery & Abolition* por permitirle traducir y reimprimir esta investigación.

este artículo demuestra cómo el tribunal eclesiástico servía como un espacio donde los esclavos podían obtener una significativa reparación, mientras aún proveían a los amos con formas para mantener el control sobre la población esclavizada.

Palabras clave

Matrimonio esclavo / Migración forzada / Convivencia marital / Iniciativa esclava / Tribunal eclesiástico

Abstract

This article examines conflicts between married slaves and their masters in sixteenth- and seventeenth-century Lima. An investigation of ecclesiastical court cases shows the role that slave marriage played in limiting masters' authority by preventing sales and forced migration of married slaves. By citing the Church's insistence on marital cohabitation, slaves had success impeding their masters' agendas. The sacrament of marriage, however, did not guarantee absolute slave autonomy. Instead, masters could also use the courts, as well as their finances, to subvert the Church's protection of slave marriage. In the end, this article demonstrates how the ecclesiastical tribunal served as a place for meaningful redress for slaves, while still providing masters with ways to maintain control over the enslaved population.

Keywords

Slave Marriage / Forced Migration / Marital Cohabitation / Slave agency / Ecclesiastical Tribunal

Llegando a la corte

En abril de 1600, Juan Villegas, un moreno esclavo, completaba el largo viaje desde la Ciudad de México hasta Lima.² Embarcado contra su voluntad en la

² A pesar de que en periodos más tardíos el término «moreno» hacía referencia a una persona libre, de ascendencia africana, en épocas tempranas solía usarse para referirse a esclavos aculturados o

nave del capitán Juan de Semancas, se le trasladó al puerto del Callao para ser vendido en el Virreinato del Perú. Esta travesía, aunque fuera casi la mitad de la distancia, en muchas formas reflejaba el paso de esclavos desde África. Juan fue desplazado del lugar al que se había acostumbrado a llamar hogar. Sin aviso, fue separado de su esposa, sus hijos, sus amigos y su comunidad. Tal vez aún más preocupante era el saber que su futuro hogar y vida eran algo completamente incierto.³

Una vez llegado a Lima, Juan acudió al tribunal eclesiástico con el fin de impedir su venta y asegurarse el retornar junto a su familia. Villegas informó al juez de su migración forzada desde México, al tiempo que declaró que su actual amo, Alonso Rodríguez de Bado, había ordenado al capitán Semancas encontrar un comprador para el esclavo «en estas partes del Peru».⁴ Villegas argumentó que tal venta era «contra razon y justicia por quanto por yo soy cassado y belado segun se orden de la sancta madre yglesia de Roma con =Catalina Sanches morena».⁵ Efectivamente, vender o desplazar a un esclavo lejos de su cónyuge violaba la protección del matrimonio que la Iglesia otorgaba. Los códigos legales medievales y modernos prohibían que los amos impidieran que sus esclavos contrajeran matrimonio. El Decreto de Graciano (siglo XII) discutía el matrimonio entre esclavos citando la respuesta del Papa Adriano a la pregunta del arzobispo de Salzburgo sobre esclavitud y matrimonio:

un esclavo puede contraer matrimonio contra la voluntad de su señor [porque] de acuerdo con la palabra del Apóstol [Gal. 3.28], en Cristo Jesús no hay ni libre ni esclavo que pueda ser impedido de recibir los sacramentos de la Iglesia. Entonces *tampoco* puede,

a aquellos nacidos en América.

3 Si bien no se hizo explícita la razón de tan repentina migración continental, podemos especular a partir del testimonio de uno de los testigos. Domingo Hernández, el primer esclavo traído para atestiguar sobre la venta de Juan, relató a la corte que Juan era el esclavo de don Pedro de Villegas, alguacil mayor de la Ciudad de México, al momento fallecido. Es posible que tras la muerte de don Pedro, sus beneficiarios hubieran querido obtener el dinero de la venta de Juan más que sus servicios. Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), Causas de Negros (en adelante CN) 1.4, f. 1. (Citando documentos de archivo, utilizo primero el número del legajo, seguido del número de expediente, separados por un punto.)

4 AAL, CN 1.4, f. 1. Al igual que otros esclavos litigantes, Juan parece haber tenido la asistencia de los procuradores eclesiásticos. El papel de estos funcionarios no ha sido mayormente estudiado, especialmente en cuanto a sus interacciones con la población negra frente a las cortes. De igual manera, la función de la asistencia legal en este caso particular no es enteramente conocida. Para un trabajo sobre los procuradores y sus interacciones con la población negra de Lima, ver Jouvre 2005.

5 AAL, CN 1.4, f. 1.

de ningún modo, prohibirse el matrimonio a los esclavos. Aun si este fuera contraído contra las objeciones y voluntad del amo, esto no es razón para disolverlos *según juicio eclesiástico* (Graciano 1963).⁶

Durante el siglo XIII, *Las Siete Partidas*, aparte de concretar de hecho el matrimonio entre esclavos, enfatizaban la importancia de la convivencia de los esclavos casados. Como anotaba el cuerpo de leyes, cualquier transacción que impidiera que los esclavos vivieran juntos estaba prohibida. En ciertas situaciones, esto podría requerir que el amo vendiera un esclavo «con el fin de que el marido y la mujer no fueran separados».⁷ Durante el Tercer Concilio Limense de 1582 se reiteró la validez e importancia del matrimonio esclavo, otorgándole las mismas protecciones que al sacramento mismo y publicando una lista de prohibiciones contra los amos, alertándolos sobre que «... no es justo que la ley del matrimonio que es natural, se derogue por la ley de servidumbre que es humana».⁸ Siendo la convivencia y el cumplimiento del deber conyugal esenciales para el matrimonio cristiano durante este periodo, el desplazamiento de un esclavo casado era inaceptable.⁹ Juan, mientras reconocía su sujeción como esclavo, señalaba que la lógica y las leyes que gobernaban las instituciones del matrimonio y la esclavitud se superponían. Esencialmente, la ley requería que Juan estuviera en dos lugares a la vez: con su amo y con su esposa. Mostrando un hábil manejo de la ley y de cómo debía interpretarse esta contradicción, Juan planteó que «no es justo que la ley de matrimonio se quebrante por la ley de servidumbre».¹⁰

El reconocimiento de esta contradicción legal es parte de una larga línea de comentarios españoles sobre los problemas de la esclavitud que pueden rastrearse por lo menos hasta *Las Siete Partidas*, donde se comentaba el daño y problemas causados por esta institución, a la vez que permitía su

6 Para un estudio más temprano sobre esclavitud y matrimonio según el derecho canónico, ver Serfass 2006: 77-103.

7 *Las Siete Partidas*, 2001, IV, Título V, Leyes I y II.

8 Vargas Ugarte 1951 Tercer Concilio, Actio Segunda, Cap. 36. Mi sincera gratitud para Tiffany D. Vann Sprecher por su ayuda en la traducción del latín.

9 Graciano citó al Papa Julio al declarar que «si, sin embargo, se encontrasen todos bajo la misma ley, ningún hombre, sea libre o esclavo debe ser removido una vez que han sido unidos por el matrimonio». Sin embargo, no queda del todo claro si se refiere al desplazamiento de la persona o a ser «removido» del matrimonio.

10 AAL, CN 1.4, f. 1. Y mientras Juan argumentaba que la institución de la esclavitud no obstaculizaba su matrimonio, implícitamente reconocía, hasta cierto punto, la validez de la «ley de la esclavitud». Para otros estudios sobre la relación entre la resistencia y concepciones sobre esclavitud y libertad en el periodo colonial, ver Proctor III 2010 y Bryant 2004.

existencia.¹¹ La afirmación de Juan para resolver este enredo legal no era controversial; más bien, simplemente destilaba algo que la Iglesia tenía ya decidido y que, sin mayor sorpresa, priorizaba el mantenimiento del sacramento sobre los derechos seculares de los amos de esclavos. Desenvolviéndose así, le hacía saber a la corte que estaba al tanto de esta «libertad fraccionada» disponible para los esclavos.¹² Ningún otro esclavo que se presentó ante el tribunal eclesiástico de Lima articuló tal principio legal de una manera tan clara como Juan Villegas, pero aun así, la disposición de los esclavos a iniciar procedimientos legales, así como los contenidos de sus argumentos demuestra la amplia dispersión de esta posición. Incluso en casos donde los amos de esclavos justificaban y defendían sus intentos de traslado y venta de esclavos casados, reconocían el énfasis que la Iglesia ponía en la continuidad de su vida marital, especialmente cuando se encontraban en contraposición con la ganancia económica de los amos. A pesar de la existencia de cierto consenso sobre el tema, los conflictos sobre la protección del matrimonio esclavo continuaron durante el periodo colonial limeño. Los amos nunca pusieron en discusión el derecho de los esclavos a casarse durante estos juicios, sin embargo sí intentaron justificar ciertas ausencias a través de argumentos más bien sutiles. En otros momentos, actuaban también desconociendo la posición de la Iglesia, actuando en secreto mientras se arriesgaban a enfrentar las consecuencias legales.

Debido a esta creencia compartida acerca de los derechos de los esclavos, los estudiosos peruanistas y, de forma más amplia, latinoamericanistas han señalado, correctamente, que la Iglesia Católica inhibió la autoridad de los amos —uno de los pocos controles establecidos sobre esta aparentemente omnipotente estructura de poder—.¹³ Los conflictos sobre la vida marital de los esclavos, como los examinados en este artículo, nos permitirán profundizar más en la riqueza de los estudios sobre la vida y manumisión de esclavos frente a otros temas como autonomía e iniciativa propia (*agency*). Específicamente, este artículo rastrea las distintas formas en que la autoridad fue estructurada y revertida dentro de estos casos. Para comenzar, este artículo dejará establecido que los esclavos casados entendían claramente sus opciones en cuanto a recursos legales con los que acudían a los tribunales y, al hacer esto, convertían estos derechos teóricos

11 Para más información sobre la esclavitud y *Las Siete Partidas*, ver Blackburn 1997: 50-52 y McKinley 2010a.

12 Este término es usado por Michelle McKinley en su estudio sobre litigios relativos a la manumisión de esclavos en Lima. McKinley 2010a.

13 Ver, por ejemplo, Bennett 2005; McKinley 2010a.

en realidades sociales.¹⁴ Afirmando sus derechos, los esclavos consiguieron disputar y limitar la autoridad de sus amos. Pero yendo más allá de estos logros, una mirada más cercana a las disputas por la protección de los matrimonios entre esclavos en Lima colonial revela que la afirmación de los derechos maritales y el desafío a la autoridad de los amos aún funcionaba dentro de ciertos parámetros del paradigma hegemónico esclavo-amos. Mientras que los esclavos mantenían ciertas concesiones dentro del espacio eclesiástico, el orden racial y de género continuaba influenciando sobre quién podía disputar la autoridad del amo. Al final, se constata que las normas patriarcales continuaban proporcionando significativos obstáculos para afirmar y asegurar el derecho a la vida marital ininterrumpida, a pesar del énfasis que la iglesia ponía en esto, aun para los esclavos. En este estudio, examino los casos sobrevivientes de juicios eclesiásticos relativos al traslado forzoso y venta de esclavos casados, enfocándome en cómo se resolvieron las pugnas por los derechos de los esclavos. Este análisis proporciona una visión sobre la jurisprudencia colonial y expone lo que estos litigios nos dicen sobre la esclavitud, la autoridad y el matrimonio en la Lima de los siglos XVI y XVII.

Esclavos en Lima colonial

La mayor parte de las investigaciones sobre la esclavitud en América Latina se ha enfocado en los periodos y regiones donde se vieron las mayores importaciones: Brasil y el Caribe, especialmente durante los siglos XVIII y XIX. Los estudios se han centrado también de manera mayoritaria sobre los esclavos rurales que trabajaban en extensas plantaciones. Las razones de tal énfasis son obvias y entendibles. Como notó Fredrick Bowser, durante los siglos XVIII y XIX, «la esclavitud africana alcanzó tanto su apogeo, como su final en estas áreas» (Bowser 1974: VII). Los investigadores han intentado expandir nuestra visión con estudios más recientes sobre áreas como México, Perú y América Central, sin embargo, siguen siendo una minoría.¹⁵ Este artículo, desarrollado a partir de las últimas contribuciones

14 Aquí sigo la interpretación de Alejandro de la Fuente sobre litigios de esclavos, especialmente que «daban un significado social concreto a los derechos abstractos regulados en leyes positivas» (2004a: 342).

15 Para México, ver Bennett 2005; Proctor III 2010 y Owensby 2005; para Perú, ver Jouve Martín 2005; McKinley 2012; Gutiérrez Brockington 2000; O'Toole 2007; para otras regiones sudamericanas, Bryant, 2006; Johnson 2007; para América Central, ver Herrera 2000; Lokken 2001.

sobre el tema, vuelca su atención sobre el esclavo urbano de la Lima del siglo XVII.

La Ciudad de los Reyes, como se conocía a Lima durante el periodo colonial temprano, era la capital del Virreinato del Perú que, para 1600, abarcaba toda la América del Sur hispana. Tras su fundación en 1535 y un notable crecimiento mediante las reformas del virrey Toledo en la década de 1570, Lima floreció como un desbordante centro metropolitano a fines del siglo XVI. Tanto su población como el comercio explosionaron, ya que Lima servía como una vital ciudad portuaria que importaba gente y productos desde África y Europa y exportaba metales preciosos y otras riquezas desde los Andes.¹⁶ Junto con el incremento del tráfico de personas y bienes, la estructura institucional de Lima iba también cimentándose. Su burocracia incluía activos sistemas judiciales con un bien abastecido personal, tanto para la Iglesia como para el Estado. Estos sistemas permitían un nivel de judicialización que no era posible en los rincones del imperio español, o incluso algunos de los asentamientos más grandes de la América hispana, como Trujillo.¹⁷ Más aún, personas de todo origen y género —hombres, mujeres, pobres, ricos, españoles, indígenas, negros, mulatos, etc.— pasaban a través de estas cortes.¹⁸ Haciendo uso del sistema legal, la población esclava negra y sus descendientes de castas, los cuales llegaban a ser casi la mitad de los 25 000 residentes de Lima, aparecían como demandantes, acusados y testigos.¹⁹ La sola existencia de esclavos en los registros judiciales —y lo que es más, sus éxitos en los tribunales— demuestra que las instituciones legales, inventadas y modeladas como tecnologías hegemónicas del colonialismo, servían también como métodos de resistencia para las clases oprimidas de la sociedad colonial. Si bien a la población negra del imperio español se le prohibía cargar armas de fuego

16 El Callao, puerto ubicado en las afueras de Lima, era uno de los más importantes centros de comercio que incluía el tráfico de esclavos. Panamá servía como punto de tránsito entre los puertos atlánticos de África y Europa y la costa peruana en el Pacífico. Bowser 1974: 54.

17 Sobre la actividad legal dentro del imperio español, ver primero y principalmente Kagan 1981; sobre Quito, Herzog, 2004 [1995]; sobre Trujillo, O'Toole 2012: 1-13, 122-156.

18 Muchos investigadores, sin embargo, argumentan que los ricos litigaban con mayor frecuencia. Si bien estoy al tanto de que no existe ningún tipo de estudio cuantitativo que secunde esto, me siento más inclinado a apoyar esta posición, considerando el grueso de disputas sobre propiedad y herencia.

19 Bowser 1974: Apéndice A, 340. Si bien durante el artículo uso términos modernos como «demandante» y «acusado», los litigantes no usaban tal lenguaje para identificarse ellos mismos o a sus opositores, sino sus propios nombres o fórmulas comunes, como «susodicho», «mi parte» y «la parte contraria». Utilizaré los conceptos modernos para mayor claridad.

y hasta cuchillos, sí encontraba una poderosa arma en la ley.²⁰ Como se demostrará a lo largo de este artículo, esta arma era blandida con destreza y, hasta cierto punto, éxito.

La sección catalogada como Causas de Negros en el Archivo Arzobispal de Lima sirve como repositorio de los expedientes de litigios iniciados por esclavos o sobre ellos en la Lima colonial, especialmente aquellos relacionados con asuntos familiares y religiosos. Estos documentos cubren un amplio rango de asuntos que incluían la búsqueda de esclavos fugados, acusaciones de haber ocultado enfermedades que un esclavo tenía al momento de venderlo (lo que esencialmente constituía un fraude), falta de pago por un esclavo comprado, haber vendido el esclavo de otro amo y hasta disputas maritales por no haber revelado uno de los contrayentes su condición de esclavo.²¹ La sección contiene casos desde 1593, cuando Lima terminaba su proceso de «mayoría de edad» a fines del siglo XVI. No podemos asegurar si hubo casos que precedieron a los propuestos; más aún, ninguno de los casos estudiados en esta investigación hacía referencia a litigios iniciados con anterioridad. Sin embargo, la ausencia de estos no elimina la posibilidad de su existencia. Este estudio se concentra en casos donde se arbitraron conflictos entre esclavos casados y sus amos, y comúnmente incluían quejas por parte de los primeros por un traslado o venta, ya sea de ellos mismos o de su cónyuge, que hubiera separado a la pareja e impedido que siguieran llevando una vida marital apropiada. En total, consulté 38 casos fechados entre 1593 y 1633.²²

Los procedimientos seguían un orden y estructura considerablemente rígida. El litigio comenzaba cuando el esclavo (o en algunos casos, un representante suyo) presentaba una demanda frente al tribunal.²³ La demanda

20 Existe una amplia variedad de investigaciones sobre cómo las poblaciones indígenas utilizaban las cortes coloniales. Muchos de estos trabajos han dado forma a mi interpretación de los litigios por parte de la población negra, especialmente los influyentes trabajos de Hanke 1949; Borah, 1982; Stern 1993 [1986]; Kellogg 1992, 1995; y Owensby, 2008.

21 Este último punto es discutido por Michelle McKinley 2010b.

22 Estos cuarenta años, que comienzan con el caso existente más temprano, abarcan el periodo en que los esclavos representaban una porción significativa de la población limeña. A mediados del siglo XVII, un incremento en la inmigración española, el rebrote de la población indígena, así como un decrecimiento en la dependencia en los esclavos cambió de manera drástica la conformación de la sociedad urbana limeña. Tras consultar todos los documentos de la sección de Causas de negros para este periodo, logré separar y analizar todos los casos relacionados con matrimonios entre esclavos.

23 Encontré, en otro caso de 1607, que el amo de dos maridos esclavos intervino para impedir el traslado, al mismo tiempo que se ofrecía para comprar a las esposas como una posible solución. En esto tipo de casos, es completamente posible que la oportunidad de cerrar una transacción comercial beneficiosa hubiera sido lo que guio tal propuesta, en lugar de una noble defensa del matrimonio y los

iniciaba con el esclavo identificándose ante la corte, proporcionando su nombre y su grupo racial y en ocasiones, su origen geográfico. Los esclavos de Lima incluían hombres y mujeres nacidos en África y criollos (nacidos en el imperio español). De manera similar a la diversidad de esclavos litigantes encontrados por Kris Lane en Quito, los esclavos que aparecieron en los tribunales eclesiásticos de Lima se identificaron como Bran, Congo, Biáfara y Terranova, denotando regiones de la costa de Guinea (Lane 2000: 229). También se encontraron en los documentos esclavos criollos nacidos en Lima, Panamá y México, así como esclavos que anteriormente habían vivido en España.

Después de declarar su estatus racial, los demandantes indicaban su situación legal como esclavos, para luego identificar a sus amos por nombre, título y con menos frecuencia, ocupación. Recién después de esto, los esclavos procedían a proclamar si eran casados, mencionando el nombre de sus cónyuges, y luego, el nombre de su amo. Aunque este orden se repetía constantemente, no deja de ser desconcertante, teniendo en cuenta el lugar donde se encontraban y el contenido de los casos. La Iglesia concebía a los esclavos casados primera y principalmente como esposos participantes en el sagrado sacramento del matrimonio. Dentro de tal planteamiento, los esclavos anteponian su responsabilidad con sus cónyuges al compromiso con sus amos.

Después de introducirse las partes en disputa, el demandante proporcionaba una breve síntesis de las condiciones «normales» de la vida con su pareja (por ejemplo, dónde vivían y desde hace cuánto) antes de acusar al amo de intentar desplazar o vender a su cónyuge, ocasionalmente señalando el destino potencial, mientras que en algunos casos, simplemente se indicaba que esto era «fuera de estas partes» o «fuera de esta ciudad». Esta designación geográfica es importante porque los amos tenían permitido trasladar o vender esclavos casados dentro de la misma comunidad.²⁴ Dichas ventas estaban prohibidas solamente cuando la distancia que se generase produjera una carga excesiva para la pareja. El esclavo continuaba argumentando brevemente que tal desplazamiento era injusto porque violaba o impedía la «vida maridable». Tras discutir lo inapropiado de la intención del amo y la correspondiente contradicción que esto creaba frente a la ortodoxia católica con respecto al sacramento del matrimonio, la demanda solicitaba al juez que impidiera que el amo vendiera o trasladase al esclavo

derechos de los esclavos. AAL, CN 1.14 y AAL, CN 1.22

24 *Las Siete Partidas*, Vol. 4, IV, Título V, Leyes I y II.

fuera de la ciudad. Los litigantes intentaban eliminar cualquiera de las opciones, ya sea la venta o la mudanza forzada, sin importar cual haya sido su temor inicial. La petición cerraba con una poderosa e imperiosa solicitud, «Vuestra Merced... pido justicia».²⁵

La demanda era siempre seguida por la respuesta del provisor eclesiástico a través de su notario. El juez tomaba una decisión inicial en su respuesta, solicitaba información específica omitida en la demanda o llamaba testigos que pudieran afirmar o contradecir el argumento del demandante. Aquí es cuando los casos comienzan a diferenciarse, algunos terminan abruptamente, mientras otros continúan con más acusaciones, declaraciones de testigos o refutaciones por parte de la defensa. Es de notar que, al igual que todos los litigios eclesiásticos de este periodo, difícilmente se llegan a encontrar sentencias finales y definitivas. Un juez podía emitir juicios a lo largo de todo el proceso, alterando sus decisiones anteriores según la nueva información que se iba presentando. Sin embargo, no es poco común que un caso terminara con una apelación para modificar la sentencia. Si bien es posible que algunos folios se hubieran perdido durante los 400 años siguientes a su redacción, es más probable que el juez hubiera rechazado estos argumentos finales y las partes involucradas hayan llegado a un acuerdo por fuera del tribunal. Los casos que terminan con argumentos o apelaciones sin atender no son poco comunes en el registro de las cortes eclesiásticas latinoamericanas. La investigación de Herman Bennett sobre esclavos africanos en la Ciudad de México cita numerosos casos que terminaron sin una conclusión clara.²⁶ Incluso fuera de los casos de esclavos, se puede observar la misma tendencia en procedimientos de divorcio y anulación de matrimonio custodiados en el Archivo Arzobispal de Lima. Sin embargo, esta falta de resultados definitivos no nos impide explorar estos conflictos entre esclavos y sus amos.

Desde México a Lima

Si bien no se proporcionó una línea de tiempo desde la llegada de Juan Villegas a Lima hasta su aparición frente al tribunal eclesiástico, los

25 Si bien *pido justicia* era la fórmula más conocida, existían muchas otras variantes para tal fin. Para trabajos recientes sobre los conceptos de justicia en los tribunales coloniales ver Premo 2011; y Herzog 2004.

26 Bennett 2005, especialmente el capítulo 5.

sucesivos testimonios sugieren que él no se encontraba en Lima mucho tiempo antes de acudir a la corte. Lejos de los lugares que conocía mejor, Juan se mantenía atento a los métodos de defensa que tenía disponibles. Aunque podría haber estado familiarizado con la ubicación y prácticas de los tribunales eclesiásticos en México, no tenía conocimiento de primera mano sobre las cortes limeñas. Aun así, logró ubicar rápidamente el despacho del provisor y establecer su petición. Las acciones de Juan hablan por sí mismas de una amplia cultura legal transcontinental y el extendido conocimiento de las leyes insertado en la población colonial sudamericana.²⁷

Tras obtener la atención del juez, Juan articuló su pesar con claridad y fuerza. Normalmente, los riesgos de la venta de un esclavo casado y el apartamiento de su cónyuge hubieran sido suficientes para que el juez dictaminara inicialmente en contra de la interrupción forzada de la vida marital. Sin embargo, en este caso, el juez Miguel Salinas no llegó a tomar esta decisión. En lugar de esto, respondió con otra típica orden que solicitaba establecer más hechos relacionados con este caso. La posible razón por la que se emitió tal veredicto sería que Lima no era la comunidad de las partes envueltas en el litigio, lo que significaba que tanto el esclavo como el amo no eran conocidos por los oficiales del tribunal y, hasta cierto punto, de la sociedad más amplia. De manera adicional, la orden normal de no vender serviría de poco, ya que la pareja estaba ya separada. Sin más testimonios, el juez Salinas parecía tener reparos en ordenar al capitán que retornase a Juan a México. Así que decidió solicitar más testigos que pudieran hablar sobre la situación de Juan y, por tanto, sobre la legalidad de la venta de este esclavo en la capital sudamericana.

Probablemente sorprendería al lector moderno saber que había bastantes testigos en Lima que podían hablar sobre la situación marital de Juan y Catalina en México. El primer testigo, Domingo Hernández, un «negro ladino... criollo», no solo conocía al anterior amo de Juan, sino que también conocía a su esposa y sabía de su matrimonio. Aunque Domingo afirmó que Juan y Catalina estaban casados en México y que esto se había hecho en cumplimiento de la doctrina de la Iglesia, tal vez lo más interesante sobre su testimonio es lo que ocurrió con sus palabras después de haber sido registradas

27 Un esclavo panameño, Sebastián Congo, fue también traído a Lima para ser vendido y, como Juan, hizo uso de las cortes limeñas. AAL, CN 5.3. Es posible que estos esclavos hayan apelado a las cortes de Panamá y México antes de ser embarcados. Es también posible que sus esposas hayan seguido litigando en sus jurisdicciones locales después de que sus maridos fueron trasladados.

en la corte. A lo largo de todo el proceso encontramos solamente dos líneas subrayadas: «*y save que el cassado segun horden en la sta madre yglesia con Catalina Sanches Morena criolla de Mexico esclava de don alonso de Arellano*».²⁸ Que el notario del juez haya resaltado este pasaje nos ilustra sobre su importancia. La firme identificación de la esposa de Juan, así como del amo de ésta, por parte de Domingo daba credibilidad a su testimonio y ciertamente reforzaba el caso de Juan.²⁹

Se registró en la corte un segundo testimonio de un esclavo identificado como «*negro Juan de la Cruz criollo*». Procedente de la Ciudad de México, de la Cruz contribuyó agregando credibilidad al testimonio de Domingo. Si bien le dijo a la corte que no recordaba el nombre de la esposa de Juan Villegas, sí afirmó que estaban casados. De la Cruz también proporcionó una poderosa declaración: la pareja no solo estaba casada, sino que el testigo los había visto casarse y vivir juntos.³⁰ Debido a que ninguno de los testigos mencionó por cuánto tiempo Juan Villegas y Catalina Sánchez habían estado casados, la declaración de Juan de la Cruz sobre sus condiciones de vida en México resultaba vital. Tomando partido dentro del debate moral y legal surgido, De la Cruz expresó también que creía injusto que se forzara a Juan Villegas a vivir en Perú, lejos de su esposa, imposibilitando la vida marital.

El tercer y último testimonio provino de otro esclavo, anteriormente localizado en México. De igual nombre que el primer testigo, Domingo Hernández había vivido en México hacía ocho años y conocía a la pareja esclava porque él mismo había sido propiedad del amo de Catalina.³¹ Domingo declaró que sabía del matrimonio, pero también informó a la corte que Juan se había visto forzado a abandonar a sus dos hijos. Tal abandono de su esposa e hijos hacía que la migración forzada de Juan sea incluso más abrumadora. Domingo argumentaba que la ausencia de Juan había causado a Catalina y sus hijos el «tener mal estado».³² Los testimonios por parte de otros esclavos acerca de sus vidas demuestran una comunidad transcontinental entre esclavos, una

28 AAL, CN 1.4, fol 2.

29 Es posible que la corte haya estado también considerando contactar al amo de la esposa de Juan para negociar su venta, algo que no era poco común.

30 Aunque tampoco pudo recordar el nombre de la iglesia.

31 Domingo era un nombre común y el apellido Hernández era también bastante común, lo que hace que esta coincidencia no sea sorpresiva ni problemática.

32 Este «mal estado» debe leerse en el mismo sentido de la «mala vida», algo que invocaban las esposas abandonadas y abusadas cuando acusaban a sus esposos en las cortes coloniales del imperio español. Ver Boyer 1989, 1995: 122-127.

comunidad que probó ser vital para los litigios de la población esclavizada.³³ Sin la ayuda de estos testigos, el pedido de Juan no hubiera logrado persuadir al juez. En lugar de esto, esta red de esclavos acudió en su ayuda, certificando la validez de sus reclamos.

Después de oír los testimonios, el juez Salinas ordenó que Juan fuera enviado a México bajo el control de don Alonso de Arellano, el amo Catalina, la esposa de Juan. Esta importante victoria para Juan proporciona solo uno de los ejemplos del éxito que los esclavos consiguieron en los tribunales eclesiásticos. En su nuevo espacio, Juan sabía que el tribunal podía poner el remedio que necesitaba y acudió a este por su ayuda. Con la ayuda de su red de compañeros esclavos, logró verificar su situación matrimonial, algo que era clave para su caso. Fallando en favor de Juan, la Iglesia nuevamente reforzaba el claro énfasis que ponía en la defensa del matrimonio entre esclavos, aunque esto fuera a expensas —ya sea de la autoridad o de las finanzas— de los amos. O, para usar las palabras de Juan: «no es justo que la ley de matrimonio se quebrante por la ley de servidumbre».

La vida cristiana y la vida en matrimonio

En 1603, Gracia Conga, negra esclava de don Pedro Grillo, se presentó frente al tribunal para luchar por el derecho de continuar con su vida marital con su esposo, Francisco Congo, negro esclavo, sin la obstrucción del amo de éste. Gracia acusaba a don Francisco Ramos Baltasar, dueño de su esposo, de querer enviarlo a trabajar a una panadería fuera de Lima, aunque sin identificar la ciudad o región de destino. Su demanda de una sola página, la longitud promedio para una declaración inicial de acusación, termina solicitando que el tribunal impida el traslado o venta de su esposo por parte de su amo. En la última línea de su queja, Gracia explicaba que evitar tal movimiento era necesario para asegurar que Francisco pudiera «hacer vida maridable conmigo».³⁴

Como de costumbre, la corte respondió primero reconociendo haber recibido la petición de Gracia y confirmando que el provisor había revisado la acusación. En este caso, al igual que en muchos otros, la corte emitió un rápido juicio, aunque esto no cerró por completo el litigio. Los tribunales eclesiásticos

33 Para mayor información sobre esclavos como testigos en casos legales, ver Bennett 2005.

34 AAL, CN 1.13, f. 1.

funcionaban bajo un sistema de sentencias y apelaciones. Cualquier sentencia podía ser apelada, aunque una apelación no siempre aseguraba una nueva respuesta por parte del juez y cada parte podía —y a menudo lo hacía— presentar declaraciones *ad nauseam* en busca de la sentencia «apropiada». «El señor doctor don Julio de Soto canónigo de la Santa Iglesia y provisor y vicario de este Arzobispado» —la extensión del título es ilustrativo sobre su posición e importancia— envió una notificación a Ramos Baltasar que ordenaba que «no lo saque ni venda [su esclavo] po fuere desta ciudad».³⁵ El juez proporcionó un razonamiento claro para esta sentencia: «para que haga vida maridable con Gracia Congo».³⁶

El «hacer vida maridable» era el asunto en juego. Es importante advertir que este término no es exclusivo de los casos de matrimonios entre esclavos, sino que se utilizaba en una serie de demandas maritales en el imperio español. La «vida maridable» servía de terminología legal-religiosa para todos los casos que discutían normas matrimoniales, incluyendo divorcios, anulaciones y bigamia, entre otros. Lo intrincado de esta frase colonial no fue nunca definido o explicado por juristas o apologistas contemporáneos; aunque el significado cultural completo es difícil de saber, ciertamente incluía convivencia, el cumplimiento de la deuda conyugal y la puesta en práctica de los papeles de género esperados dentro del hogar.³⁷

Eran muy raras las ocasiones en que la corte elaboraba sobre las dificultades que la distancia podía causar en la vida de casados, así como sobre las maneras en que podía inhibir ésta. Lo que esta falta de explicación sugiere, de manera bastante fuerte, creo yo, es que los jueces y litigantes compartían un entendimiento mutuo de este punto, incluso cuando tales matices están ocultos al lector moderno.³⁸ Más aún, que el juez simplemente haya seguido la justificación de Gracia en su fallo demuestra que ella tenía conocimiento sobre las expectativas legales, religiosas y sociales, así como los derechos de las parejas casadas. Y como veremos en otros casos, Gracia no era una excepción con respecto a esto, sino que más bien sirvió como un ejemplo de las formas en que los esclavos entendían los preceptos legales relacionados con el matrimonio, así como para mostrar cómo los empleaban.

35 AAL, CN 1.13, f. 1r.

36 AAL, CN 1.13, f. 1r.

37 Para mayor información sobre la vida maridable, ver Poska 1996; Vicuña Guengerich 2014.

38 Sin embargo, aún es necesario investigar más para ayudar descubrir las realidades sociales completas sobre este término y hasta qué nivel divergían los significados de la vida marital para los esclavos y la población libre.

Volviendo por un momento a la demanda de Gracia, ella especificaba que era «casada segun orden dentro Santa Madre Yglesia». ³⁹ Esta articulación específica de su estado marital los presentaba como una pareja de buenos católicos que seguían a la Iglesia en su insistencia de que los negros contrajeran matrimonio. Ya que Gracia construyó su argumentación en contra del amo de su esposo, su lenguaje solidificaba firmemente su posición, tanto como la de su esposo, dentro del contexto cristiano. La proyección de la propia imagen ante el tribunal era particularmente importante para la población esclava de América Latina. En su investigación sobre las maniobras legales de los esclavos en Quito colonial, Sherwin Bryant demostró que los esclavos litigantes entraban dentro de un discurso legal que incluía rebeldes esclavizados y fugitivos, quienes escogían otros métodos más bien ilegales y frecuentemente violentos para remediar sus situaciones. Dentro de este escenario, Bryant sostiene que «los esclavos litigantes, entonces, tenían el reto de presentarse y representarse como ‘*insiders*’, súbditos del rey que merecían la misericordia real en lugar de los duros castigos establecidos para sus hermanos más radicales». Esta táctica tenía beneficios tangibles porque «al reclamar sus derechos bajo la ley, cuando podrían haber sido rebeldes y fugitivos, los litigantes forzaban al sistema a funcionar tan bien como lo hizo» (Bryant 2004:11). De la misma forma, los esclavos que aparecían ante el tribunal eclesiástico se presentaban a sí mismos como «*insiders*» por su fe hacia el sacramento.

Este lenguaje matrimonial formal fue consistentemente utilizado a través de los juicios relacionados con esclavos en Lima colonial, así como en otras partes de la América española (Proctor III 2010, capítulo 2). Juan Villegas, con cuya historia se abrió este artículo, presentaba su matrimonio completamente inserto dentro de la doctrina católica, como lo hicieron los testigos que declararon acerca de la validez de éste. Lo mismo hicieron Domingo de Montoya y Gerónima Biáfara, de quienes discutiremos más adelante. En cada caso consultado, la parte solicitante aseguraba que el matrimonio se produjo «segun orden dentro Santa Madre Yglesia» o alguna otra ligera variación de esta frase. ⁴⁰ Este lenguaje no estaba ausente en casos concernientes a matrimonios fuera de la población negra, pero ésta se encontraba lejos de la retórica estandarizada que vemos en los casos examinados sobre matrimonio entre esclavos. Los casos judiciales sobre matrimonios de mujeres españolas y mestizas solían usar mucho menos

39 AAL, CN 1.13, f. 1r.

40 Por ejemplo, algunos especificaban la Santa Iglesia *de Roma*.

descripciones formales sobre sus relaciones. Por ejemplo, Inés de Serna hacía referencia a su estado marital simplemente llamando a Miguel de Lira su «marido». ⁴¹ Isabel Franca habló de su matrimonio solamente diciendo que era «la mujer de Sebastián Telabe». ⁴² De igual manera, Elena García solo usó la frase «mujer de Martin Garcia» para describir su estado al tribunal. ⁴³ La frecuencia del uso de la descripción completa del estado marital en los juicios de esclavos demuestra la importancia de asegurar su ortodoxia. ⁴⁴ Haciendo reclamo de esta ortodoxia, los esclavos cristianos reclamaban también los derechos que acompañaban al sacramento. Presentando el matrimonio como una unión cristiana apropiada, los litigantes dejaban en claro que el asunto merecía la atención del tribunal eclesiástico. Si bien este lenguaje terminó convirtiéndose en una fórmula casi trillada y necesaria para los litigantes, su uso mantuvo su importancia al momento de establecer los derechos a la convivencia como buenos católicos casados.

Invocando otros valores católicos dentro de su caso, Gracia indicaba que el amo de su esposo actuaba «con poco temor de Dios y enpea [sic] juicio del Santo Matrimonio». ⁴⁵ Aquí, Gracia lleva su retórica religiosa a otro nivel, poniendo en discusión la fe del amo. Este era un problema que la Iglesia preveía dentro del «mal necesario» de la esclavitud: amos que actuaban en desconocimiento de la fe por el beneficio personal. Así como *Las Siete Partidas* habían definido los derechos de los esclavos, también habían encargado a la Iglesia la implementación de tales derechos, especialmente en situaciones en que tuviera que contestar el poder de los amos. Al crear una división religiosa entre ella en el lado de la Iglesia y su amo en contra de dios y los sacramentos, Gracia provocaba la intervención del juez eclesiástico.

Este corto caso fue resuelto rápidamente, aunque no sin algunos giros interesantes. Don Francisco Ramos aparentemente era el *nuevo* propietario de Francisco Congo y lo compró con la intención de trasladarlo. Respondió al tribunal solicitando que se le otorgase la licencia para devolver al esclavo a su amo anterior, el capitán Marcos Gonzales. El tribunal consideró que esta solución era razonable y notificó a ambas partes que Francisco Congo

41 AAL, Divorcio 1614, Inés de Serna contra Miguel de Lira, f. 1.

42 AAL, Divorcio 1608, Ysabel Franca contra Sebastián Telabe, f. 1.

43 AAL, Divorcio 1614, Elena Garcia contra Martin Garcia, f. 1.

44 Es probable que los notarios y procuradores hayan tenido un rol en la uniformidad del lenguaje presentado. Para mayor detalle, ver Jouve Martín, 2005.

45 AAL, CN 1.13, f. 1.

retornaría con el capitán Gonzales. Sin impedimentos de ambos amos, Gracia pronto volvería a ver a su esposo.

Confrontando acusaciones

En 1606, Domingo de Montoya apeló al sistema legal eclesiástico para poder salvar su matrimonio con María, «*criolla* de Caboverde». ⁴⁶ Esclavo del mercader limeño Juan de Montoya, Domingo continuó con su identificación revelando su estado marital: «me case y vele en orden de la santa madre Yglesia con Maria de Caboverde esclava de doña Clara [del Corro] viuda». ⁴⁷ Según Domingo, el ama de María estaba intentando venderla y enviarla a un nuevo amo que vivía fuera de Lima y aparentemente estaba dispuesta a llegar a extremos con el fin de completar esta operación. Domingo testificó que Del Corro había encarcelado a María, anticipándose a su venta y traslado, en cuyo caso los reparos no eran solamente contra la potencial separación de la pareja, sino contra el presente impedimento de la vida de casados. Argumentaba el esposo que la corte no podía permitir tal venta, ya que con María en otro lugar «no podremos hazer vida maridable». ⁴⁸ Domingo solicitaba al tribunal no solo que impidiera la venta de su esposa por parte de Del Corro, sino que «su ama...ni la saque fuera desta ciudad». Muchos de los esclavos litigantes protestaban en contra de la venta tanto como del traslado de sus cónyuges, incluso cuando la mayoría declaraba que su preocupación principal era una venta permanente que requiriese la reubicación de la persona. Los amplios parámetros de las restricciones solicitadas, muchas veces otorgadas, prevenían —aunque sea inicialmente— que los amos eludieran los fallos el tribunal al trasladar un esclavo mientras lo mantenían como su propiedad.

Tras revisar la demanda, el juez Salinas halló la acusación de Domingo lo suficientemente persuasiva como para ordenar inmediatamente que doña Clara del Corro «no la saque ni envíe fuera desta ciudad a la dicha su esclava por mar ni tierra ni en manera alguna». ⁴⁹ Estos fallos inmediatos eran comunes y demuestran que el provisor tomaba en serio los reclamos de los esclavos. El poder de una acusación no se debilitaba necesariamente

46 La identificación racial de María varía entre morena y criolla.

47 AAL, CN 1.15, f. 1.

48 AAL, CN 1.15, f. 1.

49 AAL, CN 1.15, f. 1r.

por cuestiones raciales, de género, o por la condición de libre o esclavo de los litigantes. A pesar que los participantes de estos procesos no eran completamente «iguales ante la ley», el sistema legal proporcionaba un campo más o menos nivelado dentro del escenario social y cultural del Perú colonial.

Para asegurar que Domingo y María pudieran «coabitar y hazer vida maridable», el juez Salinas hizo saber que se ejecutaría la pena más severa del tribunal eclesiástico —la excomunión— sobre quien impidiera que su fallo se acatara.⁵⁰ Tal castigo revelaba qué tan seriamente la Iglesia trataba los intentos por impedir el sacramento del matrimonio. Así como los tribunales eclesiásticos y la Inquisición se encargaban de procesar a los implicados por casos de bigamia, anulación y divorcio, los propietarios de esclavos también se veían confrontados por la gravedad de sus acciones. Interferir en el matrimonio no era tanto un crimen contra el esclavo, sino un crimen contra Dios.

Después del primer fallo, Domingo volvió a acudir a la corte.⁵¹ Su segunda petición es sorprendentemente similar a la primera, aunque esta vez solicitaba al provisor Salinas mayores restricciones en contra de la propietaria de su esposa, demandando que Del Corro «ni la maltrate ni ynpida su matrimonio».⁵² Adicionalmente, Domingo pidió al tribunal que intercediera ante el supervisor de la prisión donde se encontraba María, con la esperanza de que él pudiera ayudar a remediar la situación que Clara del Corro había desestimado.

El licenciado Francisco de Quijada apareció frente al tribunal para responder a las acusaciones de Domingo «en nombre de Pedro Guerra de Contrás», yerno de Clara del Corro.⁵³ Hasta el último folio, estos dos hombres sirvieron como la voz de doña Clara. Quijada presentó seis folios consecutivos con argumentos que contradecían la decisión inicial del juez. El aparentemente entusiasta envió de sucesivas declaraciones servía como una táctica que los acaudalados utilizaban con el fin de perpetuar el litigio hasta que los que tenían menores recursos y tiempo no pudieran o no quisieran continuar. El extensivo uso de decoraciones, como el sello real al lado de sus

50 AAL, CN 1.15, f. 1r.

51 A pesar que su testimonio no registra fecha, las decisiones que el juez tomó con respecto a cada declaración se dieron el 8 y 9 de febrero, respectivamente.

52 AAL, CN 1.15, f. 2.

53 AAL, CN 1.15, f. 3.

elegantes y elaboradas firmas, sirvió muy probablemente también como un esfuerzo adicional por impresionar al juez.

Guerra de Contrás quería volver a la villa de Santa. Con el fin de hacer posible este viaje, Quijada escogió la vida marital para argumentar a favor del derecho de su cliente a llevarse a la esclava, señalando que Guerra de Contrás necesitaba viajar con su esposa a Santa. Finalmente, esta táctica resultó ser efectiva, ya que se le permitió al defendido llevarse a María, pero indicándosele que ella debía volver a Lima para reanudar su vida de casada tras ocho meses. Para asegurar que María fuera devuelta dentro del plazo, el provisor Salinas exigió un depósito de 200 pesos —aproximadamente un tercio del costo de un esclavo en Lima en ese momento—, el cual se perdería si Pedro Guerra de Contrás excedía el tiempo acordado.⁵⁴

Al igual que los procedimientos iniciados por Gracia, el caso de Domingo y María siguió una tendencia que se hizo recurrente durante los primeros casos del siglo XVII: El esclavo que litigaba contra el amo de su cónyuge. Solo en 3 de los 38 casos encontramos esclavos litigando directamente contra sus amos. La continuidad de este patrón no puede ser pasada por alto; su consistencia, más allá del género del esclavo litigante, demuestra el alcance del autoritarismo de la relación esclavo-amo. Los esclavos podía legalmente litigar contra sus amos, sin embargo, esta no era la norma. En su lugar, la principal forma que los esclavos protegían sus matrimonios era la acusación cruzada, es decir, en contra del amo de su cónyuge. Mientras que las leyes permitían que los esclavos litigaran en contra de sus amos, algunas restricciones sociales aparentemente impedían o desalentaban esta práctica. Incluso en uno de los únicos casos donde el esclavo sí toma acciones legales en contra de su propio amo, no vemos que el poder de éste sea directamente desafiado.

Volviendo al caso que abrió este artículo, Juan Villegas —como un esclavo en el limbo— inició un procedimiento legal contra su amo. Pero conforme vamos adentrándonos en la demanda, vemos que la identidad del amo de Juan no se hace clara. Más aun, Juan se encontraba bajo el cuidado del capitán Semancas, quien no tenía posibilidad de reclamar propiedad sobre él y ni siquiera era su amo en el mismo continente. En ese momento, Juan se presentó por sí mismo y no estaba enfrentando directamente a su amo. De hecho, no se encontraba bajo el control de su amo, haciendo difícil que

54 AAL, CN 1.3, f. 2; Newson y Minchin, 2007: 532.

hubiera represalias en su contra por un acto percibido como insubordinación. Como muestra este caso, al igual que muchos otros en que los amos fueron interrogados por la parte de sus esclavos, los primeros vieron su autoridad desafiada, aunque no directamente por sus propios esclavos. Esto significaba que la responsabilidad de hacer que los amos respondieran ante la Iglesia sobre cuestiones matrimoniales usualmente recaía sobre el cónyuge de la parte afectada.

Desbalance de género

Así como rara vez encontramos casos de esclavos litigando contra sus propios amos, también encontramos escasas oportunidades en que las esposas iniciaron los procedimientos judiciales. Existen, sin embargo, como en el caso de Gracia Conga que mencionamos líneas arriba, aunque constituyen solo un poco más del 15% (6 de 38) del total de acusaciones durante el periodo de estudio. ¿Cuál era la causa de este desbalance y qué motivaba a estas pocas mujeres que consiguieron abrirse campo hasta llegar al tribunal? La respuesta más palpable es que las nociones y normas patriarcales y paternas limitaban la actividad de las mujeres negras.⁵⁵ Los investigadores de la historia legal española e hispanoamericana han notado hace tiempo la alta incidencia de litigios iniciados por mujeres durante los siglos XVI y XVII; algunos historiadores han seguido este rastro de actividad legal hasta el siglo XII.⁵⁶ Los parámetros legales que permitían la iniciativa femenina dentro del sistema de cortes les daban a las mujeres en los territorios españoles más autonomía que a sus pares británicas y germánicas, pero aun así quedaban en desventaja frente a la población masculina.⁵⁷ Y mientras el litigio por parte de mujeres esclavas estaba ciertamente permitido por la ley, su poca frecuencia sugiere que en Lima este papel recaía sobre todo en los hombres, más específicamente, en los esposos.

Pero entonces, ¿qué podemos entender del caso de Gracia Conga y las otras mujeres que fueron en contra del tejido social? Veamos el caso

55 Esto incluye las filosofías sobre el papel de la mujer en el matrimonio, al igual que las costumbres que gobernaban el trabajo femenino durante este periodo. Sobre este último punto, la naturaleza doméstica del trabajo femenino podría haber impedido o limitado el acceso de las mujeres a los tribunales. De igual forma, las mujeres, más que los hombres, podían ser propensas a ser sacadas de la ciudad acompañando a la familia del amo.

56 Dillard 1984.

57 Para una revisión sobre estas diferencias, ver Gauderman 2003.

existente más antiguo sobre litigios entre esclavos casados y sus amos para observar a otra mujer que desafió la tendencia de género de estas disputas. En el verano de 1593, Gerónima Biáfara recurrió al tribunal para proteger su matrimonio con Diego de León.⁵⁸ La querrela de Gerónima no era contra su propio amo, sino contra el amo de su esposo, Sebastián de León.⁵⁹ Preocupada de que Diego fuera vendido o que Sebastián lo enviara a algún lugar alejado, solicitó al tribunal que impidiera cualquier acción que obstaculizara su vida marital. Sin ordenar más evidencia o testimonios adicionales, la corte ordenó que «Diego de Leon su esclavo y marido de Geronima Biafia no la saque ni envíe fuera de esta ciudad».⁶⁰

Los temores de Gerónima rápidamente parecieron ser proféticos. Sebastián de León, el supuesto propietario de Diego, respondió el mismo día que el tribunal le ordenó no trasladar fuera de Lima al esclavo, señalando que no podía someterse al fallo, ya que Diego había sido ya vendido. Reveló que completó la venta con un tal Hernando de Pozo. La historia fue rápidamente confirmada por el señor De Pozo, quien envió su declaración como el amo de Diego Biáfara.⁶¹ Es entonces posible que Gerónima y no su esposo haya apelado al tribunal, dado que Diego estaba ya siendo objeto de una migración forzada, lo que hubiera inhibido su capacidad para realizar el litigio. A pesar que aún se encontraba en Lima, aparentemente había sido ya llevado a la casa de su nuevo amo. Esta ausencia probablemente motivó a Gerónima a acudir al tribunal antes que la situación se volviera más apremiante. Gracia Conga se encontró en una situación parecida —su esposo había sido ya trasladado—. Con su compañero fuera de Lima y, por tanto sin acceso al sistema de justicia eclesiástica, que Gracia iniciara las acciones legales era una de las pocas opciones, por no decir la única, de la pareja. No solo no había casos en Lima donde las mujeres litigaran directamente contra sus amos —ejemplificando la tendencia a las acusaciones cruzadas discutida líneas arriba— sino que sus acciones ante el tribunal generalmente surgían como un último recurso.

58 AAL, CN 1.3, f. 1. A pesar que se presentaba en la demanda como «Gerónima de tierra Biafara», firmaba (o más probablemente, alguien firmó por ella) como Gerónima Biafara y se le refiere como tal a lo largo del caso. Es también importante mencionar que Biafara era uno de los «apellidos» más comunes entre los esclavos encontrados durante las primeras décadas de registros legales, denotando su región de origen en África.

59 Gerónima se refirió originalmente al amo de Diego como Juan de León, el barbero. Podría ser que Sebastián de León, el barbero, fuera pariente de Juan o que Gerónima simplemente haya confundido los nombres. Esto último no sería sorprendente, ya que no es como ella o su esposo lo hubieran llamado.

60 AAL, CN 1.3, f. 1.

61 AAL, CN 1.3, f. 1.

Si bien Gracia recibió el resultado que estaba buscando en el tribunal, como veremos, Gerónima y Diego no fueron tan afortunados.

El precio del matrimonio esclavo

Hernando de Pozo declaró que estaba al tanto de la orden del tribunal que indicaba que no debía separarse a Diego de su esposa y de la importancia de no impedir que llevaran una vida de casados. Aun así solicitó que el fallo del juez fuera sobreseído, pidiendo adicionalmente al juez «dar me licencia para que por un termino limitado para que yo le lleve en mi servicio a las provincias de Chile». ⁶² Como primera impresión, una solicitud para viajar a Chile podría parecer fuera de lugar, sin embargo esta movilidad era más bien común para los esclavos en América durante este periodo. Revisar la sección de Causas de Negros entre 1593 y 1633 revela numerosos esclavos que llegaron a Lima desde Panamá, México, Nicaragua, Guayuri y hasta España. Mientras viajar con uno de sus esclavos era algo aceptable, Hernando de Pozo estaba plenamente consciente de que el matrimonio de Diego servía como una barrera sustancial frente a tal migración.

El pedido de licencia que De Pozo realizó muestra cierto respeto por el fallo inicial del tribunal, sin embargo sí buscó cierta flexibilidad en la determinación. Para conseguir este objetivo, trató de minimizar o de darle menos importancia al tiempo que iba a estar fuera de Lima y por tanto, a la presión que esto supondría sobre el matrimonio de Diego y Gerónima. Reconociendo que la pareja no debía estar separada definitivamente, se comprometió diciendo que «tengo devolver con mucha brevedad». ⁶³

Además de esto, De Pozo se refirió a las obligaciones morales que eran el centro del caso: la importancia de la convivencia y la vida marital. En lugar de forzar algún tipo de fecha límite fiscal u otro asunto que pudiera generar presión económica, De Pozo utilizó una táctica que vimos en el caso de Pedro Guerra de Contrás. De Pozo organizó su argumentación en términos de la ley del matrimonio —refiriéndose no a los derechos matrimoniales de Diego, sino a los suyos propios—. Le dijo al tribunal que su esposa, hijos y familia estaban en Chile y que necesitaba retornar con ellos. El juez se vio

62 AAL, CN 1.3, f. 2. El artículo original anota, de forma incorrecta, esta cita como procedente del f. 2r. [N.del T.]

63 AAL, CN 1.3, f. 2.

forzado a escoger entre el matrimonio del amo y el matrimonio del esclavo. Llegado a este punto, el juez Salinas se puso, aunque sea en parte, del lado del amo. El juez permitió que De Pozo se llevara a Diego por seis meses. Para asegurarse que volviera, ordenó que De Pozo debía depositar un bono de 200 pesos.

Hernando de Pozo y Pedro Guerra de Contreras no fueron los únicos amos que mencionaron preocupaciones sobre sus matrimonios como una forma de refutar los pedidos de inmovilización de sus esclavos. En julio de 1633, Juan Méndez intentó sacar de Lima a su esclava, Lucía Bran. Debido a que Lucía estaba casada con Antonio Bran, esclavo del capitán Antonio de Quieros, la corte tomó la custodia de Lucía para evitar el traslado propuesto. El registro existente comienza con la apelación de Juan contra esta sanción judicial. Juan argumentaba que debía volver a Pisco, un pueblo agrícola colonial a 240 kilómetros al sur de Lima, «donde tengo mi casa, mujer, y hijos». ⁶⁴ Se ofreció también a pagar el bono al tribunal para asegurar que retornaría a Lucía. El provisor Feliciano de Vega encontró persuasivo este razonamiento y otorgó la licencia para que Juan Méndez llevara a Lucía a Pisco después de recibir el depósito de 200 pesos, el mismo precio que pagaron los amos ya discutidos. ⁶⁵

En estos fallos, el tribunal sostuvo la importancia del matrimonio entre esclavos, o la fachada de su importancia, asegurando su reunificación mediante el pago de un bono. Pero estas decisiones consentían la separación de las parejas casadas contra su voluntad por largos periodos de tiempo, esencialmente cortando la vida marital. También hay razones para dudar del cumplimiento de los plazos estipulados. Una vez reubicados en lugares remotos del virreinato, como Chile, un amo podía rápidamente evadir la atención del arzobispo, manteniendo a la pareja separada indefinidamente. ⁶⁶ El éxito que consiguieron Juan Méndez, Hernando de Pozo y Pedro Guerra de Contreras demuestra que los matrimonios entre esclavos podían ser interrumpidos. Mientras los esclavos usualmente encontraban resarcimiento en los tribunales

64 AAL, Causas de Litigios Matrimoniales (CLM) 1.3. Este caso (junto con el CLM 1.22) se ha clasificado equivocadamente en la sección Causas de Litigios Matrimoniales.

65 AAL, CN 1.3, f. 2.

66 Sabemos muy poco sobre este sistema de bonos como para discutir autoritativamente sobre su práctica. Existe, sin embargo, evidencia en el Archivo General de la Nación que sugiere que estos depósitos eran pagados por fiadores en lugar de los amos. En estas situaciones, los fiadores podían ser muy aplicados a la hora de asegurarse que los amos cumplieran devolviendo a los esclavos en los plazos fijados. Correspondencia personal con Michelle McKinley, 20 de diciembre del 2012.

eclesiásticos, los amos podían elaborar sus propios argumentos sobre su vida marital para asegurarse la victoria legal. Aparentemente, la importancia de los matrimonios de los libres y ricos pasaba por encima de lo concerniente a la población negra.

Conclusión

En los casos examinados para este artículo, encontramos una serie de competencias por el control del matrimonio esclavo. Pero más que eso, vemos de manera consistente a jueces, esposos y amos estableciendo sus derechos patriarcales y debatiendo sobre dónde comenzaba y terminaba su autoridad. Simultáneamente, estas discusiones circulaban alrededor de la ortodoxia y el poder. La firme posición de la Iglesia sobre la importancia del sacramento del matrimonio y su alcance sobre todos los residentes coloniales más allá de su origen racial y estado como libre o esclavo generó un espacio de intermediación donde la jurisdicción de los jueces, amos y esposos esclavos se superponía.

Los esclavos —con la ayuda de la doctrina católica— ganaron un valioso control sobre sus cuerpos. Podían casarse, mantener la convivencia marital e impedir las ventas y migraciones forzadas.⁶⁷ Estas libertades no deben subestimarse o desecharse rápidamente. La casi equidad de derechos matrimoniales, sin importar el origen racial o estatus legal, era marcadamente diferente con relación a otros aspectos de la vida de los esclavos. Además, estas opciones legales no estaban disponibles para la mayoría de los esclavos en otras localidades de la misma época (por ejemplo, Norteamérica británica). Adicionalmente, hay que señalar que los esclavos del siglo XVII empezaron a usar el matrimonio y los litigios matrimoniales para establecer sus derechos durante los primeros años de la esclavitud en América Latina. Christine Hünefeldt (1994) ha resaltado el papel del matrimonio entre esclavos en de la erosión de los derechos de los amos y la sostenibilidad de la esclavitud durante la Lima colonial tardía y republicana temprana. Como ilustran estos casos coloniales tempranos, el sacramento cumplió este papel por siglos.

67 Cualquier discusión sobre los derechos y/o el tratamiento de los esclavos invoca al emblemático trabajo de Tannenbaum 1946. Para ver diferentes opiniones sobre la utilidad de la tesis de Tannenbaum en trabajos académicos contemporáneos, ver los artículos del volumen especial de *Law and History Review* 22, N° 2 (2004), De la Fuente, 2004a y 2004b; Díaz 2004; y Schmidt-Nowara 2004.

El escenario urbano de Lima también proporcionaba un fácil acceso al tribunal, algo que aprovecharon muchos esclavos. Este acceso a la ley era escaso en las zonas más rurales de América Latina, como las plantaciones. La posición de la Iglesia sobre el sacramento creó oportunidades para la autonomía y el autocontrol —por lo menos en lo relacionado con el matrimonio— de la población esclava de Lima. Estos conflictos generaban oportunidades para que los esclavos formaran identidades como fieles cristianos y debido a esto, los derechos de los propietarios de esclavos eran más severamente limitados en los centros del control español. Como Herman Bennett discutía para la Ciudad de México, «a pesar que la vida en las ciudades ofrecía un reto específico para los esclavos —la constante supervisión— también les significaba oportunidades para esquivar la autoridad de sus amos», y en estos escenarios urbanos «los aristócratas se vieron confrontados con toda la manifestación del absolutismo» (Bennett 2005: 32 y 193). Este absolutismo cristiano creaba límites tanto ideológicos como tangibles sobre la autoridad de los propietarios de esclavos. Como estos casos muestran, el sacramento del matrimonio sirvió como una esfera vital donde los amos poseían poco control, en teoría. Debido al activismo legal de los esclavos en Lima, esta limitación fue puesta en práctica, alterando drásticamente la relación entre esclavos y amos.

Sin embargo, estas libertades y medios para conseguirlas estaban estructuradas según el paradigma patriarcal de la sociedad de los siglos XVI y XVII. Lo que aquí encontramos es la frontera donde se encuentran la dominación y hegemonía coloniales. Incluso cuando las normas institucionales codificadas permitían y promovían la autonomía e iniciativa esclava en cuanto al matrimonio, las fuerzas sociales constreñían estas vías para la justicia y la libertad. La tendencia en los litigantes muestra una clara brecha de género, ya que era mucho menos probable que las mujeres iniciaran procesos por derechos maritales. Adicionalmente, los amos eran rara vez acusados directamente por sus propios esclavos, sugiriendo que existía una consolidación de su autoridad incluso en el tribunal eclesiástico. Claramente, la propuesta divergía de la práctica.

A pesar que los códigos legales de los siglos XVI y XVII sugerían que «el esclavo disfrutaba de igual condición que sus amos ante los sacramentos de la Iglesia», estos casos presentan una imagen más bien diferente (Klein 1966: 305). A pesar que los esclavos podían casarse y así lo hacían, esto no aseguraba la igualdad de condición. Más allá de la posibilidad de contraer matrimonio y llevar una vida de casados, nos encontramos con una imagen

en la cual el acceso completo al sacramento no siempre estaba protegido. De igual manera, los matrimonios de la elite y la población libre pasaban por encima de la convivencia marital de los esclavos. A pesar que el sistema legal eclesiástico proporcionaba a los esclavos medios para limitar el control sobre sus cuerpos y relaciones, estas leyes no podían contrarrestar completamente las numerosas manifestaciones de poder colonial que inhibían la autonomía por parte de los esclavos. Contrariamente al argumento de Juan, la ley del matrimonio sí podía ser quebrantada por la ley de la esclavitud y por 200 pesos.

BIBLIOGRAFÍA

Bennett, Herman

2005 *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*. Bloomington: Indiana University Press.

Blackburn, Robin

1997 *Making of New World Slavery: From Baroque to the Modern, 1492-1800*. Londres y Nueva York: Verso.

Borah, Woodrow

1982 “The Spanish and Indian Law: New Spain.” En George Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (eds.): *The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History*, Nueva York: Academic Press; pp. 265-288.

Bowser, Fredrick

1974 *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*. Stanford: Stanford University Press. [*El esclavo africano en el Perú colonial: 1524-1650*, Stella Mastrangelo, trad. México: Siglo XXI, 1977].

Boyer, Richard

1989 “Women, *La Mala Vida*, and the Politics of Marriage.” En Asunción Lavrin (ed.): *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*. Lincoln: University of Nebraska Press; pp. 252-286.

1995 *Lives of the Bigamists: Marriage, Family, and Community in Colonial Mexico*, resumido. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Bryant, Sherwin K.

2004 “Enslaved Rebels, Fugitives, and Litigants: The Resistance Continuum in Colonial Quito.” *Colonial Latin American Review* Vol. 13, N° 1; pp. 7-46.

2006 “Finding Gold, Forming Slavery: The Creation of a Classic Slave Society, Popayan, 1600-1700.” *The Americas* Vol. 63, N° 1; pp. 81-112.

Burns, S.J., Robert I. ed.

2001 *Las Siete Partidas*, traducción de Samuel Parsons Scott, Vol. 4. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

De la Fuente, Alejandro

2004a “Slave Law and Claims-Making in Cuba: The Tannenbaum Debate Revisited.” *Law and History Review* Vol. 22, Nº 2; pp. 339-369.

2004b “Slavery and the Law: A Reply.” *Law and History Review* Vol. 22, Nº 2; pp 383-387.

Díaz, Maria Elena

2004 “Beyond Tannenbaum.” *Law and History Review* Vol. 22, Nº 2; pp 371-376.

Dillard, Heath

1984 *Daughters of the Reconquest: Women in Castilian Town Society, 1100-1300*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gauderman, Kimberley

2003 *Women's Lives in Colonial Quito*. Austin: University of Texas Press.

Graciano,

1963 *Marriage Canons from the Decretum*, traducción de John T. Noonan. Berkley: Boalt School of Law.

Gutiérrez Brockington, Lolita

2000 “The African Diaspora in the Eastern Andes: Adaptation, Agency, and Fugitive Action, 1573-1677.” *The Americas* Vol. 57, Nº 2; pp. 207-244.

Hanke, Lewis

1949 *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Londres: Cumberlege and University of Pennsylvania Press.

Herrera, Robinson A.

2000 “‘Por Que No Sabemos Firmar’: Black Slaves in Early Guatemala.” *The Americas* Vol. 57, Nº 2; pp. 247-267.

Herzog, Tamar

- 2004 *Upholding Justice: Society, State, and the Penal System in Quito (1650-1750)*. Ann Arbor: University of Michigan Press. [Existe una versión en castellano de este texto: *La administración como un fenómeno social: La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995.]

Hünefeldt, Christine

- 1994 *Paying the Price of Freedom: Family and Labor among Lima's Slaves, 1800-1854*. Berkley: University of California Press.

Johnson, Lyman L.

- 2007 “‘A Lack of Legitimate Obedience and Respect’: Slaves and Their Masters in the Courts of Late Colonial Buenos Aires.” *Hispanic American Historical Review* Vol. 87, Nº 4; pp. 631-657.

Jouvre Martín, José Ramón

- 2005 *Esclavos de la ciudad letrada: esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Kagan, Richard

- 1981 *Lawsuits and Litigants in Castile, 1500-1700*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Kellogg, Susan

- 1992 “Hegemony Out of Conquest: The First Two Centuries of Spanish Rule in Central Mexico.” *Radical History Review* Nº 53; pp. 27-56.
- 1995 *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*. Norman: University of Oklahoma Press.

Klein, Herbert

- 1966 “Anglicanism, Catholicism, and the Negro Slave.” *Comparative Studies in Society and History* Vol. 8, Nº 3; pp. 295-327.

Lane, Kri

- 2000 “Captivity and Redemption: Aspects of Slave Life in Early Colonial Quito and Popayán.” *The Americas* Vol. 57, Nº 2; pp. 225-246.

Lokken, Paul

- 2001 “Marriage as Slave Emancipation in 17th-Century Guatemala.” *The Americas* Vol. 58, N° 2; pp. 175-200.

McKinley, Michelle

- 2010a “Fractional Freedoms: Slavery, Legal Activism, and Ecclesiastical Courts in Colonial Lima, 1593-1689.” *Law and History Review* Vol. 28, N° 3; pp. 749-790.
- 2010b ““Such Unsightly Unions Could Never Result in Holy Matrimony””: Mixed-Status Marriages in Seventeenth-Century Colonial Lima.” *Yale Journal of Law and Humanities* Vol. 22, N° 2; pp. 217-255.
- 2012 “Till Death Do US Part: Testamentary Manumission in Seventeenth-Century Lima, Peru.” *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* Vol. 33, N° 3; pp. 381-401.

Newson, Linda y Susie Minchin

- 2007 “Diets, Food Supply, and the African Slave Trade in Early Seventeenth-Century Spanish America.” *The Americas* Vol. 63, N° 4; pp. 517-550.

O’Toole, Rachel Sarah

- 2007 “From the Rivers of Guinea to the Valleys of Peru: Becoming a Bran Diaspora within Spanish Slavery.” *Social Text* Vol. 25, N° 3; pp. 19-36.
- 2012 *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru*, Pitt Latin American Studies Series. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Owensby, Brian

- 2005 “How Juan and Leonor Won Their Freedom: Litigation and Liberty in Seventeenth-Century Mexico.” *Hispanic American Historical Review* Vol. 85, N° 1; pp. 39-79.
- 2008 *The Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.

Poska, Allyson

- 1996 “When Love Goes Wrong: Getting out of Marriage in Seventeenth-Century Spain.” *Journal of Social History* Vol. 29, N° 2; pp. 871-882.

Premo, Bianca

- 2011 “Before the Law: Women’s Petitions in the Eighteenth-Century Spanish Empire.” *Comparative Studies in Society and History* Vol. 53, N° 2; pp. 261-289.

Proctor III, Frank

- 2010 *Damned Notions of Liberty: Slavery, Culture, and Power in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Schmidt-Nowara, Christopher

- 2004 “Still Continents (and an Island) with Two Histories.” *Law and History Review* Vol. 22, N° 2; pp 377-382.

Serfass, Adam

- 2006 “Slavery and Pope Gregory the Great.” *Journal of Early Christian Studies* Vol. 14, N° 1; pp. 77-103.

Stern, Steve

- 1993 *Peru’s Indian Peoples and Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press. [Existe una versión en español de este texto: *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.]

Tannenbaum, Frank

- 1946 *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*. Nueva York: Vintage Books.

Vargas Ugarte, Rubén, S. J.

- 1951 *Concilios Limenses (1551-1772)*, Tomo 1. Lima: Arzobispado de Lima.

Vicuña Guengerich, Sara

- 2014 “Capac Women and the Politics of Marriage in Early Colonial Peru.” *Colonial Latin American Review*, en prensa.

Wisnoski III, Alexander L.

2014 “‘It is Unjust for the Law of Marriage to be Broken by the Law of Slavery’: Married Slaves and their Masters in Early Colonial Lima.” *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* Vol. 34, N° 2.

**EL MUNDO «JUSTO» DE LOS INCAS: EL CONCEPTO DE *HUCHA*
Y LA IDEA DE EQUILIBRIO EN GUAMAN POMA / THE “JUST”
WORLD OF THE INCAS: THE CONCEPT OF *HUCHA* AND THE
NOTION OF BALANCE IN GUAMAN POMA**

Gimena Laura Fernández

Resumen

Los Incas lograban una «buena justicia» a través de la aplicación de sus leyes y castigos. La relación entre justicia y castigo Guaman Poma nos la explica en su *Coronica* a través del dibujo del *sancai* o cárcel subterránea que estos tenían para castigar a los traidores. En el dibujo (f. 302) aparece un texto en quechua, en donde encontramos el término *hucha*, traducido al español como «pecado». A partir de su interpretación y la de otros términos quechuas, analizaremos la idea de justicia como equilibrio en Guaman Poma.

Palabras clave

Guaman Poma / Incas / Justicia Andina / *Hucha* / *Sancai* / Quechua

Abstract

The Incas achieved “good justice” through the application of laws and punishment. In his *coronica*, Guaman Poma explains the relationship between justice and punishment through the drawing of the *sancai*, an underground

prison used for punishing traitors. This drawing (f. 302) displays a text in Quechua where we find the term *hucha*, translated as “sin” in English. From the interpretation of this, and other quechua terms, we will analyze Guaman Poma’s idea of justice through balance.

Keywords

Guaman Poma / Incas / Andean Justice / *Hucha* / *Sancai* / Quechua

Premisa

Hablar de la justicia implica entrar en un dominio muy vasto, en donde los distintos enfoques pueden conducirnos en varias direcciones. El presente artículo no pretende ser un tratado sobre la justicia; lo que aquí nos interesa es interrogarnos sobre la manera en la que Guaman Poma interpreta la justicia en *El primer nveva coronica i bven gobierno*. Elegimos un tema tan importante como este porque, entre los tantos temas tratados, nos parece ser el que domina la obra, el que la determina: es un pedido constante de justicia lo que Guaman Poma le dirige al rey de España, desde su inicio hasta el final. Es la justicia que falta, cuando describe los abusos y los excesos de la colonia. Y es también la justicia de los Incas, que añora y que repropones en términos de «buena justicia» para un buen gobierno.

Gracias a una lectura atenta y minuciosa con metodología filológica, intentaremos conceptualizar el problema de la justicia a través del diálogo directo establecido con la escritura y los dibujos de Guaman Poma. Lo que nos lleva a avanzar nuevas hipótesis de estudio: la obra, más allá de todos sus valores, tiene importancia también desde un punto de vista filosófico o del pensamiento, en cuanto existe en ella una interpretación de los conceptos cristianos que han llegado al continente americano a través de la evangelización y de sus influencias. Más importante aún es el hecho de que estamos frente a una reflexión crítica sobre la realidad expresada por el «no ay rremedio»: es a través de esta que se hace evidente la problemática de una sociedad más justa e igualitaria por parte del autor.

El análisis filológico de algunos pasajes de la obra nos permite un mayor acercamiento a lo que el autor pudo haber concebido como «justicia»,

para finalmente conceptualizarlo y explicarlo a través de sus aplicaciones prácticas. Para realizar este objetivo y poder penetrar más a fondo en la mentalidad del autor, para entrar más en contacto y establecer una relación más cercana con los conceptos expresados en la obra, será indispensable identificar los términos quechuas adoptados por Guaman Poma que coincidan o se muevan alrededor de la palabra *justicia*. En este sentido se han «capturado» aquellos pasajes en donde aparecen estos términos, para estudiarlos primero separadamente en su significado literario, recurriendo a la simple traducción, y sucesivamente dentro de un análisis contextual en su relación con lo que el autor podría querer significar utilizando aquella determinada expresión en aquella determinada secuencia narrativa.

Además, tenemos fuertes dudas de que exista una relación entre la fuerza de las palabras en quechua que usa Guaman Poma y la potencia y la eficacia del contenido de sus dibujos. Analizar y penetrar a fondo los conceptos expresados en el idioma originario podría ayudarnos a ver con mayor claridad y más en profundidad las páginas diseñadas del manuscrito.

Introducción a una primera interpretación de la justicia

La palabra *justicia* emerge con fuerza en estas páginas en varios sentidos. Cuando Guaman Poma nos habla de la manera en la que los Incas administraban la justicia, el término asume sentido positivo: se trata de la «buena justicia». Su sentido es negativo, en cambio, cuando viene empleada como medio utilizado por los españoles para imponerse con la prepotencia. Se trata del mal uso de la justicia, un uso personal adoptado para obtener fines más que nada económicos y de aumento de los propios privilegios. Estamos aquí frente a la «mala justicia»: Guaman Poma ubica debajo de esta óptica todas las usurpaciones, los abusos y los excesos cometidos a partir de la conquista y en contra de la población indígena.

Siempre dentro de este sentido recae la justicia cuando algún funcionario de la Corona se apropia de ella para dictar ley, para ponerse a su mismo nivel y convertirse en justicia. Mientras que las «más grandes justicias» son aquellas que provienen del rey y de Dios.

Se logran así identificar en la obra distintos tipos de justicia: la justicia divina, la justicia del rey, la justicia incaica y la «no-justicia» o

«mala justicia» de los españoles. Más que de diferentes tipos de justicia, se trata de una justicia única con distintos modos de «puesta en función» y aplicación —cómo, por quién y para quién—, que el autor nos muestra a través de ejemplos y sin dejar de lado el fin principal de la obra: ser escrita para el servicio de Dios y de su Majestad para la buena justicia.

Debemos considerar y no olvidarnos de que, antes que un informe al rey de España del estado de las Indias Occidentales, *El primer nueva coronica i bven gobierno* es, sobre todo, un pedido urgente de justicia por parte de Guaman Poma para que el mismo rey, y él solo, pueda proveer remedio. Es el rey el único administrador de la justicia y el encargado de mantener la paz en sus reinos, según la concepción medieval europea que sobrevivía para la época en la cual vivió nuestro autor. Guaman Poma adapta y actualiza el pensamiento medieval europeo al Nuevo Mundo, siguiendo el principio de las cortes medievales, según el cual existe la obligación por parte del rey de pedirles consejo a sus súbditos y el derecho de estos últimos a dárselo. Existía una fuerte inferencia entre la esfera espiritual y temporal, y los comportamientos políticos y las normas legales eran juzgados a través de la teología moral. De aquí la importancia de las teorías de aquellos teólogos-juristas hispánicos del siglo XVI y comienzos del XVII. Las reglas que gobernaban eran de tipo social y teológico, no de tipo legal. El sistema penal garantizaba paz y cohesión social, no legalidad (Herzog 2004: 9).

La justicia es la segunda de las virtudes cardinales (Acosta 1985: 29), y Dios y el rey representan los dos únicos símbolos de esperanza y justicia, símbolos de perfección: los defectos y los errores se atribuían a sus ministros y representantes. Según su significado bíblico, la justicia es equilibrio, armonía querida por Dios y proveniente de Dios, que tiene que impregnar todas las cosas y gobernar el universo entero. Dios es justo: es la fuente de esta armonía. Dios es el autor de todo castigo impuesto cuando se infringe la justicia, va más allá del mérito de los hombres. Esto implica la justicia misericordiosa de Dios, o sea el amor. Pues bien, sabemos por sus fuentes y por su formación que estos conceptos influenciaron y determinaron el pensamiento del autor de la *Coronica*, pudiéndolos hallar en toda su obra.

Guaman Poma es un kuraka, categoría social que ha tenido un importante rol mediador entre las comunidades locales y las autoridades españolas. El kuraka representaba en la sociedad prehispánica la identidad colectiva, organizaba el trabajo y repartía las tierras, defendía los intereses colectivos y dirigía los rituales religiosos. Siempre al kuraka le quedaba

reconocida la posibilidad para presentar reclamos, sea a nivel colectivo o personal.

Esta figura se españoliza durante la Colonia, se transforma en «indio ladino», como es el caso de nuestro autor, permaneciendo su importancia para la mediación. Se trata de una españolización exterior, que permite el mantenimiento de los antiguos mecanismos de relación con la comunidad. En los cincuenta años sucesivos a la conquista, a pesar del proceso de aculturación avanzado, la mirada indígena sigue estando permeada por las categorías espaciales, temporales, simbólicas y espirituales andinas que se entremezclan con los conceptos occidentales, dando vida a un proceso de mestizaje del pensamiento, del lenguaje y del imaginario.¹ Pero, para esta época, ya se había tomado conciencia del nuevo orden que se había establecido y que había generado un «mundo al revés», un mundo en donde todo es lo contrario de lo que regía en el anterior, en donde se asiste a la corrupción y a la degeneración de un mundo gobernado por las leyes que daban paso a la justicia, un mundo nuevo en el que no hay justicia y está dominado por los abusos. Los funcionarios y oficiales de la Corona actuaban más que como dirigentes, como agentes reguladores y de control, y la administración de la justicia era sumamente particularizada y parcial (Poloni-Simard 2005).

Es la irracionalidad de este nuevo orden que produce el deseo de un retorno del mundo a su lado «justo», que Guaman Poma identifica con el cosmos incaico. Este deseo prevalece y permanece vivo a lo largo de su obra, pero para poder entenderlo tendríamos que empezar por volver a algunos conceptos y modos de concebir el mundo pertenecientes a la cultura andina. Estos, junto al discurso que acabamos de desarrollar sobre la justicia y la asimilación de conceptos europeos y andinos, son los elementos que nos conducirán a descifrar el significado de la justicia que emerge de las páginas de *El primer nueva coronica i bven gobierno*.

Concepciones andinas para una idea de la justicia

Entre los pueblos andinos, las ideas de justicia, represalias y mal comportamiento estaban estrechamente concebidas en términos de equilibrio y desequilibrio. Es el concepto de reciprocidad que es determinante para la

1 Sobre estos temas ver Gisbert 2008, Mignolo 2003, Gruzinski 1998 y 2012.

comprensión de todo lo relacionado a los derechos, a las obligaciones y a la justicia.

El sistema de reciprocidad regulaba gran parte de la vida social de las comunidades. El término quechua, y también aymara, que fue traducido al español como reciprocidad es *ayni*, que indica un intercambio mutuo, un encuentro, una mediación, y que refleja con exactitud el fulcro sobre el que se apoyaban, y se siguen apoyando aún hoy día, las relaciones en el *ayllu*. Se usa el término *ayni* para referirse a aquellas formas de reciprocidad económica, cultural y moral que funcionan con mecanismos jurídicos propios a nivel de personas y familias nucleares, dentro del contexto del *ayllu* o de la comunidad campesina; indica retorno, recompensa, préstamo, mutualidad.² En el idioma propio de la comunidad, el quechua, la expresión *aynillamanta llamkakuni* tiene el significado de «trabajar lo mismo para otro que él para mi» (González Holguin 1989; Stern 1986: 31).

A partir de esto se establece un juicio de tipo ético, ligado y dependiente de las relaciones entre derechos y obligaciones recíprocas, de cada uno hacia el otro. Es una «calidad moral» que se le otorga a este tipo de relaciones, que entran en el ámbito de las obligaciones mutuas, con el fin de restablecer el equilibrio a través de la reconciliación de las partes en conflicto.

El término quechua *ayniycamayoq* se utilizaba para designar a quien tenía que ocuparse de vigilar y mantener una relación de reciprocidad, y para esto aplicaba sobre el infractor un castigo que provocara el mismo daño que había cometido. Era en el equilibrio que se volvía a encontrar después de la aplicación del castigo en lo que consistía «lo que es justo». Al contrario, una situación de desequilibrio se percibía como la marca más evidente de la injusticia (Stern 1986: 31).

Otro término esclarecedor es aquel de *tinku*, que quiere decir, entre otras acepciones, «lo que es justo, lo que es impecable, acabado, completo» (Stern 1986: 31). Más exactamente el *tinku* es el encuentro, en general entre dos, y uno de sus derivados se utiliza para indicar un par, dos cosas que no pueden estar separadas (González Holguin 1989).³ Transferido al ámbito de la justicia, se podría definir el *tinku* como un encuentro entre entidades

2 Definición tomada en préstamo del diccionario quechua de la Academia de Cusco.

3 También en Guaman Poma (1615: f. 274, f. 297 y f. 785) aparece en este sentido.

idealmente iguales y emparejadas recíprocamente, lo que determina una relación de perfecto equilibrio. Esto no quería decir que las dos partes que se encontraban en el *tinku* no fueran conflictivas, pero este concepto llevaba directamente a los de cooperación, igualdad y ajuste con el fin de restablecer el equilibrio perdido. Entendiendo este concepto como todo aquello que es «justo», «perfecto», podemos concluir que se trata del emparejamiento necesario entre entidades estableciendo un tipo de relaciones idealmente equivalentes, lo que no quita el aspecto conflictivo, y obteniendo así una unidad mayor que las comprende. Este podría ser el aspecto concreto de la realización de la justicia.

Otros términos quechuas que traducen la palabra *justicia* son las formas verbales *kuskacha-y*, *paqtacha-y*, *taripa-y*, este último más en el sentido de «hacer justicia, ajusticiar». Lo «justo» entra dentro del campo semántico de *chanin* y *tranin*; Gonçalez Holguin también incluye los derivados de la forma verbal *yachacu-y*, en el sentido de «hacer cosas justas, remediar daños».⁴

Es interesante abrir un paréntesis aquí acerca de la palabra «justiciero», es decir quien hace justicia en el sentido de restablecerla, se sirve de derivados del verbo *muchu-y*,⁵ que quiere decir castigar. La justicia como equilibrio se establece gracias a la aplicación del castigo según la ley. Pero para esto hay que respetarla. En este punto sería interesante analizar el concepto quechua de respeto, o temor, que se traduce con el término *mancha-y*. Una nota aclaratoria: es cierto que estos términos pertenecen al idioma quechua, pero no podemos dejar de lado el hecho de que se trata de términos interpretados por los españoles para traducir sus conceptos, sobre todo aquellos religiosos que servían para evangelizar. Es por eso que varias veces podrán presentarse como ambiguos, y será nuestra interpretación la que tratará de acercarse lo más posible al sentido que el cronista andino quiso darles, tomando también en cuenta los hechos históricos, políticos, sociales y culturales que han contribuido a la formación de su pensamiento.

4 Definición tomada en préstamo del diccionario quechua de la Academia de Cusco.

5 A partir de aquí, además de la ayuda de los diccionarios ya mencionados, nos hemos servido, para la traducción de los términos quechua, de las traducciones y los análisis de Jan Szemiński que componen el volumen III de la edición de la *Coronica* del Fondo de Cultura Económica y del precioso aporte de Cesar Itier. Para las citas textuales nos serviremos de la edición digital del manuscrito realizada por el Departamento de Manuscritos y Libros Raros de Biblioteca Real de Dinamarca bajo la supervisión de Ivan Boserup y Rolena Adorno.

Pasemos ahora, entonces, a reconocer estos términos en la obra de Guaman Poma para que sea directamente él mismo quien nos hable y explique su significado y su sentido.

El mundo «justo» de los Incas

Ya antes de los incas, nos cuenta Guaman Poma en el folio 67:

De cómo no se consentían pecados que ubiesen adulterio ni con ermanas y tías y comadres y sobrinas y parientas sercanas. Destas dichas ci pecauan con las dichas, tenían pena de muerte y grandes castigos. Y auía mucha **justicia** por el rrey y capitanes y de señores **justicias** que en aquel tienpo auía (f. 67).

Eran el «rey», sus capitanes y jueces quienes aplicaban la pena de muerte y los castigos que mandaban sus leyes contra quienes cometieran delitos. Por temor al castigo y a la pena, los nativos no cometían «pecados» como el adulterio, y es así que entre ellos podía haber justicia. Y lo sigue aclarando en el f. 70, cuando nos informa: «De cómo no abía ladrones ni salteadores porque lo castigauan muy cruelmente por la **justicia** del rrey daquel tienpo» (Guaman Poma 1615: f. 70).

Evidentemente, el hecho de que existiera de por sí un castigo «por justicia del rey», —justicia que aquí coincide con la palabra «ley»—, implica una cierta contradicción que desvela la mitificación de los tiempos prehispánicos por parte del autor: si existía una pena para castigar al culpable existía también una «culpa» cometida. Pero lo interesante es que ya a partir de aquí Guaman Poma nos anticipa la existencia de una especie de «corpus jurídico» a través del cual se establecía la justicia.

Los castigos y las penas severas son índice de justicia para nuestro autor. Ya desde muy temprano en su obra empieza la comparación entre esta justicia de los antiguos, que Guaman Poma llama «buena justicia», y la justicia de los españoles, llamada «mala justicia», añorando aquella de los viejos tiempos y explicando el porqué:

De cómo no auía hichezeros uerdaderos ni falsos ni persona que da ponsoña ni adúlteras ni putas ni putos ni rrenegados ni rrenegaciones, porque los matauan bibos con mucha pena y

castigo a pedradas y los despeñauan. Y acá abía **buena justicia** y castigo en los malos. Agora más castiga a los pobres y a los ricos le perdona, ¡**mala justicia!** (f. 70).

La pena de muerte para el culpable de delito, un delito que la mayor parte de las veces implica un juicio moral más que jurídico, es considerada como «buena justicia». Se trata de la pena máxima, que Guaman Poma defiende porque era gracias a ella y por temor a ella que se reducían al mínimo los daños sociales que podían derivar. Es necesaria esta comparación para el autor para poder presentar su queja frente a la falta de aplicación de castigos severos en tiempos coloniales, motivo principal por el cual Guaman Poma cree que haya tanto mal y daño: si ahora el castigo existe, es solamente para los pobres indígenas, no para los ricos europeos.

Y, siguiendo la comparación, nos explica por qué «en aquel tiempo abía mucha **justicia**. Es por la cauza que abía un solo Dios y rrey y **justicia** que no como agora a muchos señores y **justicias** y muchos daños y rreys» (f. 71).

Defendiendo la supuesta cristiandad de los nativos, niega que hayan cometido algún pecado capital, porque:

[...] en aquel tiempo no se matauan ni se rrobauan ni se echauan maldiciones ni auía adúlteras ni ofenza en seruicio de Dios ni auía luxuria, envidia, auaricia, gula, soberuia, yra, acidia, pereza. Y no auía deudas ni mentiras, cino todo uerdad, y con ello una sombrilla del conocimiento de Dios. Y abía mandamiento de Dios y la buena obra de Dios y caridad y temor de Dios y limosna se hazían entre ellos. Y tenían **buena justicia** y graue, temeroso de Dios porque xurauan en aquel tiempo, deziendo: “*Runa Camac uanochiuachun, cay allpa millpuuachon,*” “Hazedor de la gente me mate y me trague esta tierra.” Con estas palabras hazían juramento, aunque entre ellos auido batalla y muerte por defenderse ellos y sus tierras como hombres, no como bárbaro animal, esta gente yndios deste tiempo (fs.73 y 74).

No eran como los españoles o algunos indígenas en la colonia, en donde Guaman Poma identifica ejemplos concretos de los pecados que

menciona, y se guardaban muy bien antes de cometerlos, porque antes que ello era preferible «morir o hacerse tragar por la tierra». Aquí se defiende un comportamiento ético muy marcado, reforzado por el juramento en quechua, por un pacto con Dios: es la naturaleza humana y racional del indio que le permite seguir una cierta conducta de vida.

Todo esto toma aún más fuerza en el tiempo de los Incas, cuando el autor nos empieza a mostrar las primeras señales de su justicia. En el folio 107 leemos que:

[EL OTABO INGA, *Uira Cocha Ynga*] Mandaua que todos fuesen bien tratados el que comensó a hazer grandes fiestas y pascuas y holgarse en la fiesta en las plasas y fiesta de ydolos. Y criyá que abía otro mundo en otros rreynos de *Uira Cocha*^a, que ací lo llamaron que abían de uenir a rraynar. Y ací quizo su padre llamalle *Uira Cocha Ynga*. Y fue grandícimo **justicia** a los culpados y a las adúlteras mugeres o forzadores; luego sentenciau a muerte (f. 107)

Pero no solo los Incas eran «justos» y aplicaban leyes y castigos para el mantenimiento de la justicia, sino también sus capitanes, sus directos descendientes, como nos cuenta a través del retrato idealizado de uno de ellos:

[EL NOVENO CAPITÁN, *Ynga Urcon*] *Auqui Topa Ynga* conquistó toda la prouincia de Guanoco y Caxatanbo, Conchocos, Chinchay Cocha, Tarma, Canta Huno Lurin [y] Hanan Guayllas, que fueron cien mil yndios. Estos dichos ynfantes capitanes fueron hijos de *Topa Ynga Yupanqui*. Y murió el primer capitán en el Cuzco; el segundo capitán murió en la conquista. Murieron como ualeroso capitanes. Reynó su padre muchas tierras y amojonaron ací los llanos como la cierra y los Andes. Y ubo mucha **justicia** y curiucidad en este rreyno desde este dicho capitán y su padre (f. 160).

Los Incas tenían sus leyes para gobernar, y fue Topa Inga Yupanqui según el autor —también por la necesidad por parte suya de legitimar su ascendencia y genealogía para poder dirigirse directamente al rey de España— quién se encargó de perfeccionarlas. Nos habla de ellas en el capítulo dedicado

a las ordenanzas del Inca, que hacían respetar dirigiéndose a la población indígena en estos términos:

“Hordenamos y mandamos en estos rreynos y señoríos que se guarde y que se cumpla so pena de muerte los que no las guardaren ellos y sus hijos y desendientes, porque serán castigos y serán muertos y condenados a muerte y se acauarán todo su generación y consumirá sus pueblos y se senbrará sal en ellas y biuirán animales: *luycho* [venado de monte], *poma* [león], *atoc* [zorro], *usco* [gato montés], *condor* y *guaman* [halcón].” Estas dichas penas tenían puesto, mandado, executado perpetua en todo en este rreyno. Y ancí no abía pleyto jamás; con esta dicha sentencia estaua fixa la ley y **justicia** en este rreyno (fs. 182-183).

La forma reflejada es evidentemente la misma usada por los españoles. La diferencia está en la constante aseveración por parte del autor de que estas leyes eran respetadas por la población indígena, y es por eso que no se registraban situaciones de pleitos pidiendo el pleno respeto de la ley para obtener justicia.

Estas ordenanzas del Inca tenían un solo fin, como lo escribe el autor en el folio 185, en donde el Inca afirma que: «De todo lo dicho ordeno y mando para el gobierno y **buena justicia** y bien del Pirú deste rreyno». Es la «buena justicia» y el «buen gobierno» lo que le interesa al Inca, y es sobre todo el fin principal de la *Coronica*: no pueden existir un buen gobierno y una buena justicia si no existe el respeto de las leyes y el castigo para quienes las trasgreden. En el mundo «justo» de los Incas, la ley se respetaba, a diferencia de los tiempos en los que vive el autor.

Pero la «buena justicia», además de con los castigos y el respeto de las leyes, se relaciona con un argumento que se define fundamental en la *Coronica*, del que nuestro autor, en cuanto kuraka defensor de los propios derechos y de la colectividad, se hace extremo defensor: el derecho a las tierras. La «buena justicia» residía en cómo estas estaban administradas, en su repartición de manera que todos pudieran recibir sustento de ellas gracias a un fuerte concepto de comunidad. Al tratar sobre los amojonadores, o, como los llama el mismo autor, *sayua checta suyoyoc*,⁶ nos dice que:

6 Responsable de los mojones y límites entre los lotes; aquí el autor nos presenta una realidad idealizada, si consideramos el hecho de que los litigios interétnicos de las primeras décadas de la

Los dichos amojonadores lo amojonaron por mandado de *Topa Ynga Yupanqui* cada prouincia destos rreynos y cada pueblo de cada *ayllo*. Aunque fuese dos yndios, aunque fuese uno solo, aunque fuese a una yndia o niño, les rrepartía sementerías *chacarás* y pastos y secyas, agua para rregar sus *chacarás*, acá de la montaña como de la tierra y *yungas* con sus acecyas de rriego y ríos, leña, paxa, con mucha horden y concierto cin agrauiar a nadie, [...] Y ancí estos dos jueses deste rreyno lo hizieron con mucha horden y claridad y lo sentenció y fue executado, acauado el mojón. Y gouernó estos dichos dos *yngas*, *Cona Raqui*, *Una Caucho yngas*, en todo este rreyno que no lo podía hazello mejor cin cohecho y **buena justicia** derecha en este rreyno (f. 353).

En definitiva, como nos dice en el folio 861: «Aunque era bárbaro el *Ynga*, tenía **muy gran justicia** y castigo, exenplo».

Se trata aquí de la «buena justicia», una justicia que, en esta fase de la obra, parece estar perdida para siempre; la vida ética de los incas se mantenía en justicia por el respeto de las leyes, y el respeto deriva de que estas se aplicaban con sus severas penas y castigos; el castigo y el ejemplo establecen un correcto comportamiento ético, llevan a una conducta ejemplar, sin fallas.

La relación entre justicia y castigo Guaman Poma nos la explica a través del dibujo del *sancai*, o cárcel subterránea que tenían los Incas en las ciudades para castigar los grandes delitos, en el folio 302, en donde está representado un indígena llorando rodeado por animales feroces que podrían hacernos recordar las representaciones alegóricas bíblicas y medievales del pecado original y de los pecados capitales: serpientes, leones, zorros, además de culebras, sapos y lagartos (figura 1). En el dibujo aparece un texto en quechua, que Jean-Philippe Husson en su interesante estudio identifica con un *harawi* (Husson 1985),⁷ en donde el castigado se arrepiente de los pecados

Colonia se refieren a quejas contra los amojonadores, como por ejemplo el litigio entre Canta y Chacalla. AGI, Justicia 413. Pero idealizada solo con respecto a los amojonadores, porque sabemos que en la organización del Tawantinsuyu, ya desde su nacimiento a los niños se les asignaban tierras, y las recibían también aquellos que no estaban en grado de trabajarlas. Ver las notas de Adorno en la versión digitalizada del manuscrito.

⁷ En tiempos prehispánicos, cantares de hechos de otros o memoria de los amados ausentes y de amor y afición; a raíz de la evangelización se transforman en cantares devotos y espirituales; ver

cometidos e implora a Dios que lo salve acabando de una vez por todas con su pena. La palabra quechua *hucha*, que se traduce al español como «pecado» aparece dos veces: es castigando al pecador que se hace justicia. Vemos aquí la influencia de la moral cristiana en el pensamiento de Guaman Poma, determinante para su interpretación de la justicia.

La falta, el castigo y la pena

En *El primer nueva coronica i bven gobierno* la justicia está estrechamente ligada a la ley y aún más al castigo, sobre todo cuando trata la colonia. En muchas de las páginas de la *Coronica* las palabras aparecen juntas: a veces el binomio es justicia-ley, otras justicia-castigo, tal vez ley-castigo, y pocas veces, considerando la totalidad de las páginas en donde vienen citadas, aparecen las tres palabras juntas.

El binomio justicia-castigo, que es el que más aparece en la obra, más que a concepciones e interpretaciones jurídicas de la justicia establecida a partir de la aplicación de la ley, se coloca en un plano ético-moral. Es aquí, nos parece, donde más se unen las concepciones andinas con las cristianas, lo que hace resaltar la intención moralizadora que la obra se propone desde el inicio, mostrándoles a quienes ejercen poder —directo o indirecto— sobre los nativos la injusticia para restablecer la justicia.

Existen dos tipos de castigo: los castigos de Dios y los castigos del hombre. Los primeros entran dentro del plano ético-moral, van más allá de las penas corporales. Se trata de penas espirituales, de una condena eterna. Es como si el autor recibiera un cierto alivio cuando los españoles son castigados por Dios —como, por ejemplo, el caso del virrey Toledo, a quién lo mató la propia soberbia—. De este contexto sin duda no queda afuera el profundo conocimiento de la Biblia que el cronista ladino demuestra tener ya desde la primera página y la influencia que la evangelización ha tenido sobre el autor. De todos modos, este tipo de castigos parecen intervenir cuando no se ha podido hacer justicia haciendo respetar las leyes e inculcando el temor a Dios, ya en casos en los que la falta de justicia es total y en donde Guaman Poma no ve otra salida que no sea aquella de esperar en que de alguna manera vuelva a restablecerse.

Husson 1985, para el análisis de este dibujo de significado complejo.

Los castigos del hombre, en cambio, son aquellos aplicados por los Incas a través de sus ordenanzas, o pedidos directamente al rey, para que aplique su ley y vuelva a hacer justicia «para los indios»: el rey es el único —o al menos Guaman Poma lo espera así, más al comienzo de su obra, menos al final— que puede restablecer los equilibrios, teniendo en cuenta que el autor lo reconoce como sucesor directo del Inca.

En el caso de los dibujos, estos demuestran ser más eficaces que las palabras, por la carga y la fuerza que llevan en sí cuando describen sobre todo aquellos infligidos a los nativos por los españoles. Con respecto a los castigos de los Incas, se trata de una parte descriptiva y a la vez demostrativa de cómo a través de su aplicación no existen abusos ni injusticias en el mundo anterior a la llegada de los europeos. Esta versión idealizada del mundo de los incas podría guiarnos a comprender el porqué del considerar «justos» por parte del autor cierto tipo de castigos. En este caso, el castigo no lleva en sí una carga moral, aquella potencia descargada contra el otro que se desvela en cambio cuando este pide ser aplicado a los funcionarios de la colonia: a través del castigo aplicado se desvela la presencia de la justicia.

Castigo del hombre

El castigo de Dios interviene cuando los «pecados» o faltas de los hombres exceden el sufrimiento de las penas infligidas por los hombres, o cuando era el mismo hombre que no intervenía con la aplicación de sus leyes para restablecer la justicia. Pero cuando estas se han manifestado demostrando la existencia de graves castigos, sirvieron también como ejemplo desde los tiempos más antiguos, y en el folio 58 aprendemos que los indígenas «se dieron buenos egeñplos y dotrina y **castigos**».

Existía ya a partir de la tercera generación de indios una justicia que castigaba a quienes cometían faltas, y en el folio 67 escribe

de cómo **no se consentían pecados** que ubiesen adulterio ni con ermanas y tías y comadres y sobrinas y parientas sercanas. Destas dichas **ci pecauan** con las dichas, **tenían pena de muerte y grandes castigos**. Y auía mucha justicia por el rrey y capitanes y de señores justicias que en aquel tiempo auía.

Se castigan los «pecados», poniendo en realce el significado moral cristiano del castigo. Hasta la misma palabra quechua *hucha*, que se encuentra varias veces en la *Coronica*, ha sido completamente absorbida y transformada en su significado original por la mirada cristiana de los misioneros para referirse al pecado y a la culpa.

Guaman Poma nos ha apenas dado un juicio que se expresa a nivel de foro interior, que entiende el castigo como justa medida para aplicar contra la acción de cometer un pecado. Pero la descripción de los castigos de los Incas en la *Coronica* están encarados más que desde un punto de vista moral, como más que componentes de una ética, desde un punto de vista jurídico-legislativo, reconducibles a la esfera del derecho consuetudinario. Cada delito recibía su castigo, asignándole una función de tipo catártico: con el castigo se les enseña a los indios, ya desde niños, a no cometer ciertos «pecados/delitos»:

[...] de cómo **auía grandes castigo de ladrones y salteadores y matadores, adulterios y forzadores de pena de muerte y de mintirosos y peresosos**. Auía este castigo por la justicia del rrey y señor. [...] Y a los mozos y niños le dotrinaua y le enseñaua con el castigo [...] para que fuesen bien criados. **Esta dicha buena gente castigaua, gouernaua en el rreyno** y acá fueron umildes los yndios (f. 168).

El castigo no servía solamente como ejemplo para una recta conducta de vida y poder vivir en justicia, sino que en los tiempos de sus antepasados, otra función del castigo era aquella de gobernar.

Existía una pena para cada delito previsto o cometido; la mayor parte de los castigos establecidos por la ley eran de una cierta crueldad, para que sirvieran de ejemplo; a veces llevaban a la muerte. En el folio 70 encontramos otra lista detallada de delitos y castigos, en donde el autor usa siempre la técnica de negar la existencia del delito por la existencia de una ley fuerte que aplicaba un castigo de una fuerza aún mayor:

De cómo **no auía hichezeros uerdaderos ni falsos ni persona que da ponsoña ni adúlteras ni putas ni putos ni rrenegados ni rrenegaciones, porque los matauan bibos con mucha pena y castigo** a pedradas y los despeñauan. Y acá abía buena justicia y castigo en los malos. Agora más castiga a los pobres y a los

ricos le perdona, ¡mala justicia! De cómo no abía ladrones ni salteadores porque lo castigauan muy cruelmente por la justicia del rrey daquel tienpo. [...] De cómo en aquel tienpo los los [sic] rreys yndios y señores y prencipales fueron muy temidos y seruidos y rrespetados, obedecidos por la causa que fueron bien dotrinados y castigados (f.70).

La pena de muerte, el máximo de los castigos, es, según el autor, también el que realiza la máxima expresión de la justicia en este mundo, antes de la divina. Era gracias a estas penas tan severas, y a veces a la aplicación de la pena máxima, que en tiempos de los incas no se cometían delitos, por temor a los castigos. Y había buena justicia. Guaman Poma acusa a los españoles de su mala justicia no solo por cometer abusos, sino por la causa de esta actitud, por el factor que los permite: si los indios reciben tantos daños, no hay remedio y, sobre todas las cosas, no hay justicia, es porque los europeos no aplican los castigos y no los usan como ejemplo.

Es muy importante para el cronista ladino que el castigo sirva como ejemplo para enmienda de la culpa, para quien la comete, y como advertencia y para poner en guardia a los demás para que no la cometan, teniendo conocimiento de aquellas que serían sus consecuencias. Insiste sobre este tema en el folio 187, a través de lo que el autor nos presenta como una ley de los Incas: «Yten: **Mandamos que** a los yndios, yndias desterrados y depocitados les haga muy mucho trauajar porque **rreciba pena y castigo, exenplo y mienda de su culpa.**»

Los castigos estaban determinados por un sistema legislativo riguroso que el autor nos transcribe bajo una forma que traiciona la influencia de las leyes de la colonia, presentando algunas de sus leyes con contenidos contaminados, y otras que podían regular solamente aspectos que pertenecían a una ética puramente andina en evidente contradicción con la moral cristiana, como, por ejemplo, el incesto. En el folio 190 leemos una ordenanza al respecto:

Yten: **Mandamos que nenguno se cazazen con ermana** ni con su madre ni con su prima ermana ni tía ni sobrina ni parienta ni con su comadre, **so pena que serán castigados** y les sacarán los dos ojos y le harán quartos y le pondrán en los serros **para memoria y castigo**, porque solo el *Ynga* a de ser cazado con su ermana carnal por la ley.

El incesto estaba permitido solamente entre el Inca y su hermana para mantener el linaje, una especie de incesto «noble». Quienes trasgredían esta ley podían tener la certeza de recibir un castigo muy grave para que quedara en la memoria de un pueblo y como ejemplo para las generaciones futuras.

Guaman Poma nos describe uno por uno los castigos que los Incas aplicaban por ley, que estaban mandados por una serie de ordenanzas dictadas por el Consejo Real, el grupo de gobernadores del Tawantinsuyu, y lo hace a través de una ilustración de gran impacto visivo, seguida por una explicación detallada; a veces las ilustraciones encierran un texto en quechua que requiere nuestra interpretación.

Se comienza en el folio 301 con el capítulo dedicado a la «IVSTICIA y castigos y preciones y cárzeles de los *Yngas* y demás señores prencipales y consejo rreal deste rreyno para el castigo de los malos. Primer cárzel de los traydores *yscay sonco auca* llamado *sancay* [cárcel perpetua], cárzel de las ciudades y uillas y pueblos se llamaua *pinas* [cautivo], *uatay uaci* [cárcel]».

Las cárceles servían para «el castigo de los malos»; la encontramos ilustrada en el folio 302, del que empezamos a ocuparnos cuando hemos introducido la justicia incaica. La leyenda lleva escrito: CASTIGO, IVSTICIA, *SANCAI* [cárcel perpetua], INQVICIÓN, y aparece también un texto en quechua que Husson identifica con un *harawi*. El texto es el siguiente: «“*yscay sonco auca*” / “*Yaya Pacha Camac, uanazac yaya. Cay soncuypa yuyascanmi.*” / “*Caypaccho yaya yumauarcanqui, mama uachauarcanqui?*” / “*Zancay suclla micuuay **huchazapa soncuyla.***” / “*Maypim canqui **huchazapapac** camachic? Quispichiuay, Runa Camac dios.*”» (f. 302)

Traducido al castellano, este texto expresaría lo siguiente: «traidor enemigo / Señor alma del mundo, me corregiré señor. Este es el pensamiento del corazón mío. / ¿Para ésto, señor, me has engendrado, señora, me has dado a la luz? / ¡Cárcel perpetua, cómeme de una vez mi corazón pecador! / ¿Dónde estás, tu que lo destinás para un pecador? ¡Sálvame, alma de seres humanos, Dios!» (Guaman Poma de Ayala 1993: 185).⁸ Tratemos ahora de darle una interpretación. Lo primero que se lee en el dibujo en letras mayúsculas es la palabra castigo seguida inmediatamente por la palabra justicia. Justicia y

8 Traducción de Jan Szemiński del quechua, vol.III.

castigo están estrechamente ligadas: a través de la aplicación y del ejemplo del castigo se hace y se establece la justicia, lo que ya varias veces ha sido demostrado en este estudio. El indígena sufre una pena física atroz en la cárcel de las ciudades que servían para castigar los delitos más graves, como el autor nos dice en el folio sucesivo. En la mayor parte de los casos será devorado por los animales, pero más que el sufrimiento físico de su pena lo que aquí destacamos es que le pide a Dios que lo libere no solo de aquel insoportable tormento: es su consciencia de haber pecado que lo destruye en su *sonqoy*, que aquí hemos traducido como «corazón», pero que en quechua se refiere sobre todo a la parte más interna e íntima del ser humano. Su culpa por haber pecado es lo que más lo penetra y le inflige el dolor, a tal punto que le ruega a Dios de acabar con su pena «comiendo su corazón». Encontramos de nuevo el término *hucha*, que se interpreta como pecado, culpa. Estas eran las cárceles incaicas, subterráneas, en donde se castigaba principalmente al *yscay sonqo*, al traidor, o «doble de corazón», categoría penal que recibía las penas más graves, la pena de muerte, y a quienes les esperaba un destino no muy agradable. En el folio 334 el autor nos describe qué es lo que hacían con ellos:

Cómo tenía tanbores hecho de hombres prencipales los que fueron rrebeldes y traydores hecho todo el cuerpo entero bestido a su trage hecho tanbor y le llamauan a estos tanbores *runa tinya*. Y estaua como ci estubiese bibo y con su propia mano tocua la barriga y el tanbor fuee [*sic*] hecha de la barriga. Y de otros rreueldes hazian *mates* [recipiente] de ueuer chicha de la cauesa y flautas de los güesos y de los dientes y muelas, gargantilla (f. 334).

Esta era la suerte del traidor y del enemigo: ¿se trata de justicia o de castigo? El juicio de Guaman Poma a veces es contradictorio, porque defiende la pena de muerte y castigos como el que recibía el traidor para justificar un buen gobierno y una buena administración de la justicia, una justicia que aplica las leyes imponiendo un gran temor para evitar que se cometan delitos. Este sistema de los Incas representa la «buena justicia» para el autor, pero al mismo tiempo no deja de expresar un juicio moral en donde la culpa y el pecado, como lo demuestra el rezo del indígena del *sancai* del dibujo, pasan a ser más importantes que cualquier otro elemento en juego: es su «corazón pecador» que tiene que ser acabado, y más fuerte que la muerte, en su pensamiento, es el hecho de corregir su alma a través del ejemplo del castigo para que deje de ser pecadora.

El castigo para los traidores representa el mejor ejemplo de castigo incaico, pero también penas del mismo grado estaban destinadas para otro tipo de delitos. Estos castigos estaban mandados por la ley, pero como se castigaban los pecados y los malos ejemplos, se reconocían las buenas acciones, que merecían recompensa.

Conclusión

A través del análisis de los pasajes seleccionados de *El primer nueva coronica i bven gobierno* hemos podido acercarnos a la idea que Guaman Poma tiene de la justicia. Esta interpretación deriva de la comparación que el cronista andino realiza, a lo largo de la obra, entre la antigua época de los incas y la nueva de los españoles. La justicia queda así representada por ese mundo anterior, lejano e idealizado.

Para Guaman Poma, la justicia corresponde a la ausencia de abusos y de «malos tratos». Esta reside en la condición según la cual los indígenas pueden vivir sin tener que soportar los sufrimientos infligidos por los españoles. Es una condición que deriva del respeto de las leyes.

A este punto, el pedido que el autor le hace al rey de España no parece sufrir de anacronismo: lo que pide para su pueblo es el cesar de las infracciones de la ley. Se trata de una ley y de leyes que no deben ser recreadas, sino que ya existen. La primera de ellas es la ley de Dios, registrada en el Evangelio. Las demás son las Leyes de Indias, promulgadas para gobernar los nuevos territorios americanos.

En el respeto de estas leyes, y sobre todo de la ley de Dios, siguiendo una ética determinada por los principios cristianos, es entonces posible ser «justo». Quien sigue estos últimos no hace más que hacer justicia. Los jesuitas son un ejemplo, pero lo son también algunos personajes de la colonia que no exceden de sus roles y funciones, aunque sean los menos.

La justicia, para Guaman Poma, consiste en el hecho de castigar las infracciones a través de la ley, que se manifiesta cuando son cometidos los abusos. La justicia es, pues, la aplicación del castigo. Su esperanza es aquella de un castigo aplicado por el hombre según las leyes de los hombres. De esto, Guaman Poma está convencido. Es por eso que se dirige al rey de España, al

mismo tiempo que constata que las faltas cometidas en la colonia casi nunca conllevan un castigo.

Es entonces que el cronista andino parece perder la confianza en la justicia del hombre y pone todas sus esperanzas en la intervención de la justicia divina. Dios es el juez supremo que decide la última sentencia. Su castigo supera la condena de la justicia del hombre y es siempre justo y merecido. Como en el caso del *pachakuti* andino, que considera como un castigo de Dios y lo atribuye al «pecado» de idolatría de los incas.

Guaman Poma emplea conceptos andinos adaptándolos a la concepción y a la moral cristiana, que constituye una influencia determinante sobre su idea de la justicia. Las formas del quechua que utiliza son aquellas transformadas por los misioneros con el fin de transmitir los principios cristianos para evangelizar a los americanos. Se sirve también de otros términos, que pone en relación con palabras castellanas que podrían ser sus equivalentes. A pesar de esta operación, permanece siempre algo profundamente andino en estas formas, lo que las hace a la vez parecidas y diferentes respecto a sus equivalentes en castellano. Nos referimos precisamente a la noción de equilibrio establecida y comprendida en términos como *ayni*, *tinku*, *taripa-y*, que son aquellos que nos explican de la mejor manera lo que Guaman Poma quiere transmitirnos cuando usa la palabra *justicia*. Estos términos representan la justicia y también el equilibrio. La justicia es, pues, este mismo equilibrio, el equilibrio perdido del mundo de los incas. Ahora podemos comprender por qué, para nuestro autor, este mundo era justo.

Es así que, en la obra de Guaman Poma, la justicia se presenta en términos de equilibrio y desequilibrio, y puede existir solo en una situación de equilibrio: es el caso del mundo andino antes de la llegada de los españoles. Al contrario, cuando el equilibrio se rompe y se determina la situación inversa de desequilibrio, se pierde la justicia. Es el caso de la colonia. La justicia existía en el primer mundo por el hecho que los indígenas conducían una vida ética según los principios y los valores que Guaman Poma compara con los del cristianismo. A través de esta comparación, el cronista andino nos dice que la justicia puede también existir en el nuevo mundo entre aquellos que llevan en sí mismos estos principios. Aquí, los dos mundos se unen.

Hablamos de justicia como equilibrio en el sentido de las palabras y de las expresiones quechuas, pero la justicia está también definida como equilibrio en sentido teológico. Se trata del equilibrio y la armonía queridos por

Dios y provenientes de Dios. El cronista andino asocia las dos concepciones de la justicia llegando a la conclusión definitiva que: «Y acá es muy justo y conueniente, según ley y derecho, como se pinta, la justicia es ciega y tiene una balansa con que pesa y tiene en la mano derecha una espada con que corta y haze justicia. No mira si es rico ni pobre, sino a todos ajusta porque la justicia es Dios» (Guaman Poma: f. 946).



BIBLIOGRAFÍA

Academia Mayor de la Lengua Quechua de Qosqo

1995 *Diccionario quechua-español-quechua*. Cusco: Municipalidad de Qosqo.

Acosta, José de

1985 *Doctrina christiana y catecismo para la instrucción de los indios*. Facsímil del texto trilingüe. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Adorno, Rolena

1978 «Las otras fuentes de Guaman Poma: sus lecturas castellanas», *Histórica*, t. II, núm. 2, diciembre: pp. 137-158, Lima.

Cusihuamán Gutiérrez, Antonio

2001 *Diccionario quechua. Cuzco-Collao*. Cusco: CBC.

Fernández, Gimena L.

2007 «Bonne et mauvaise justice dans 'El primer nueva corónica y buen gobierno' de Felipe Guaman Poma de Ayala». Memoria de Maestría sustentada en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París.

Gisbert, Teresa

2008 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert.

Gonçalez Holguin, Diego

1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua qqichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Gruzinski, Serge

1988 *La colonisation de l'imaginaire*. París: Gallimard.

2012 *La pensée métisse*. París: Pluriel.

Guaman Poma de Ayala, Phelipe

- 1980 *El primer nueva corónica y buen gobierno* [c.1615]. John V. Murra y Rolena Adorno (eds.). Jorge L. Urioste (trans.). México: Siglo Veintiuno.
- 1993 *Nueva coronica y buen gobierno* [c.1615]. Franklin Pease (ed.). Jan Szemiński (trad.). Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- 2006 *El primer nveva coronica i bven gobierno* [1615]. Ms. Gammel Kongelig Samling (GKS) 2232, 4°. Bibliothèque Royale de Danemark, Copenhagen. Edición digital [en línea]: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/project/project.htm>.

Herzog, Tamar

- 2004 *Upholding justice*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Husson, Jean-Philippe

- 1985 *La poesie quechua dans l'ouvre de Felipe Guaman Poma de Ayala*. París: L'Harttman.

Mignolo, Walter

- 2003 *The darker side of the Renaissance. Literacy, territoriality, and colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Pease, Franklin G. Y. y Frank Moya Pons

- 1999-2000 *Historia general de América latina*. Volumen II. Paris-Madrid: UNESCO/Ed. Trotta.

Poloni-Simard, Jacques

- 2005 «Los indios ante la justicia. El pleito como parte de la consolidación de la sociedad colonial». En Bernard Lavallé (ed.) *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos – IFEA/Instituto Riva-Agüero. Vol. I, pp. 177-188.

Santo Tomás, Domingo de

- 1995 [1560] *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*. Rodolfo Cerrón Palomino (dir.). Cusco: CBC.

Stern, Steve J.

1986 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640.* Madrid: Alianza.

**REVISANDO A CRIOLLOS Y AL CRIOLLISMO EN EL
VIRREINATO PERUANO DEL SIGLO XVII: EL CASO DE FRAY
BUENAVENTURA DE SALINAS Y CÓRDOVA / REVISING
CRIOLLOS AND CRIOLLISMO DURING THE SEVENTEENTH-
CENTURY VICEROYALTY OF PERU: THE CASE OF FRAY
BUENAVENTURA DE SALINAS Y CORDOVA¹**

Masaki Sato

Resumen

Fray Buenaventura de Salinas y Córdova, uno de los primeros representantes del criollismo en el Perú colonial, fue acusado de criticar al Rey en el sermón que había dado en Cuzco, en 1635. Este artículo revisa su sermón, la acusación contra el fraile, y las interpretaciones tradicionales que han visto este asunto solo dentro del marco ideológico. Este artículo aclara la razón de la acusación al analizar los testimonios recogidos por Fernando de Vera, obispo de Cuzco que acusó a fray Buenaventura, en un contexto histórico. El sermón de Buenaventura se hizo justo antes del cobro de donativo en Cuzco, y así impidió su realización. Mientras tanto, los oyentes no hicieron caso del criollismo en el sermón en particular. Al demostrar estas circunstancias en las que los estudios previos no repararon, este artículo también revisará la importancia del criollismo en la historia colonial de Latinoamérica.

1 Para este artículo el autor recibió el apoyo generoso de The Konosuke Matsushita Memorial Foundation. Una parte de este artículo se presentó con el título «El virreinato peruano a través de una acusación: el caso de Fray Buenaventura de Salinas y Córdova» en las X Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana, (2012 Agosto 1, Cali, Colombia). El autor desea agradecer a Candy Sueyoshi por sus sugerencias y por la corrección de estilo de este artículo. Por supuesto, el autor es el único responsable del resultado final del presente artículo.

Palabras clave

Criollos / Criollismo / Nacionalismo / fray Buenaventura de Salinas

Abstract

Fray Buenaventura de Salinas y Córdova, one of the first representatives of criollism in colonial Peru, was accused of defaming the king in the sermon he delivered in Cusco, in 1635. This article re-examines his sermon and the accusation against him, and revises previous interpretations that view the case only through an ideological framework. This article will clarify the reason for the accusation by reading testimonies gathered by Fernando de Vera, the bishop of Cusco who persistently accused him, within the historical context. Buenaventura preached just before the forced donation was demanded in Cusco by the king, interfering with its realization. Meanwhile, the audience didn't regard his criollism as problematic in particular. By demonstrating these circumstances that the previous interpretations overlooked, this study will also reassess the importance of criollism in the colonial Latin American history.

Keywords

Creole / Criollism / Nationalism / Fray Buenaventura de Salinas

Introducción

Este artículo es el análisis de la acusación hecha por Fernando de Vera, obispo del Cuzco, contra fray Buenaventura de Salinas y Córdova, uno de los primeros intelectuales criollos del Perú colonial. La causa de la acusación fue el sermón que el fraile criollo había dado en la catedral del Cuzco en febrero de 1635. La buena relación que el fraile tenía con el obispo cuzqueño hasta ese momento cambió drásticamente después del sermón, cuya naturaleza se atribuyó a la diferencia en la conciencia como españoles de ambos, esto es, al criollismo que fray Buenaventura había manifestado en dicho sermón. El objetivo de este artículo es aclarar una nueva causa de la acusación mediante el análisis de la serie de sucesos derivados del sermón, ubicándolo en el contexto histórico más amplio de la política fiscal de la monarquía hispánica de entonces.

Los españoles nacidos en las colonias americanas de la monarquía hispánica han sido llamados criollos. Aunque hay matices regionales, fueron los criollos quienes encabezaron los movimientos independentistas a comienzos del siglo XIX y los luego independizados países latinoamericanos. Por eso, los investigadores han prestado atención al desarrollo de las conciencias en la sociedad colonial, es decir, al criollismo, para captar las conciencias y mentalidades propias de los países latinoamericanos.²

Las investigaciones tradicionales se han enfocado principalmente en los textos dejados por las élites criollas y han tratado de dilucidar sus propios discursos. Como resultado, hemos aprendido mucho sobre las estrategias empleadas en sus narrativas para autoafirmarse y sobre sus posturas complicadas contra la historia y la cultura prehispánicas.³

Por otro lado, en estas investigaciones encontramos una tendencia a prestar atención exclusivamente al antagonismo entre criollos y peninsulares. Es natural el hecho en sí de que el antagonismo pasara a un primer plano en los discursos criollos, puesto que el deseo de reivindicación de los criollos surgió de los descontentos originados por los diversos privilegios que originalmente los criollos creían merecer. Más bien, el problema está en el hecho de que las investigaciones se han concentrado en analizar los textos elaborados por las élites criollas, y no han analizado suficientemente las vinculaciones entre estos textos y los movimientos sociales en los cuales se produjeron y ubicaron los primeros. Por consiguiente, las situaciones en las que se ubicaron los criollos y su criollismo a menudo están simplificadas (Acosta 1984). Esta característica problemática también podemos encontrarla en los trabajos sobre fray Buenaventura.

El criollismo apareció textualmente en la sociedad colonial por primera vez a comienzos del siglo XVII (Brading 1991: 2). En 1631 fray Buenaventura publicó su *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Piru*, que ha sido reconocido como un ejemplo de ello. Este *Memorial* fue la segunda historia general del Perú después de los *Comentarios Reales de los*

2 Al parecer, no muchas investigaciones explican qué es el criollismo. Lavallé lo define como «la conciencia y las reivindicaciones criollas». (Lavallé 1982: 4)

3 Brading nos ofrece el análisis más global (Brading 1991). Sobre los discursos autoafirmativos de los criollos en cada ciudad colonial, Lavallé y Lucena Giraldo indican que había una característica panhispanoamericana de «elogiar los espacios urbanos». (Lavallé 1993: 105-153; Lucena Giraldo 2006: cap.3). Sobre cómo los criollos habían descrito las culturas indígenas, ver el trabajo de Mazzotti para el Perú, y los de Pagden y Yasumura para México (Mazzotti 1998; Pagden 1990: cap.4; Yasumura 1999). En su análisis de la correlación entre nacionalismos en México y la península, Yasumura describe brevemente la evolución de los discursos criollos, cuyas características son aplicables al Perú.

Incas del Inca Garcilaso de la Vega, y al mismo tiempo fue un texto crítico contra la corona que manifiesta explícitamente los descontentos y pretende reivindicaciones criollas. Por ello, mientras que fray Buenaventura es muy valorado como el primer criollo que encarnó el criollismo en el virreinato peruano, los historiadores han prestado atención exclusivamente a su *Memorial*.⁴ El sermón que dio en febrero de 1635 en Cuzco y la acusación hecha por el obispo cuzqueño contra él fueron la causa de que fray Buenaventura se mude a Europa y después a México. Sin embargo, la mayor parte de la historiografía solo se limita a mencionarlo como un asunto más en la vida del fraile. Igualmente lo han interpretado solo a partir de sus textos. Según ellos, el sermón de Buenaventura contuvo los mensajes de criollismo y a favor de lo indígena, y tuvo la intención de criticar a la corona. Por eso el sermón motivó la acusación del obispo local y se impuso a Buenaventura el destierro de su tierra natal (Brading 1991: 315; Gálvez Peña 2008: 44; Valcárcel 1957: x).⁵ Estos pareceres son justos en líneas generales, pero falta el análisis de los procesos que derivaron en la acusación.

Acerca de la acusación no hay muchos trabajos basados en fuentes históricas. Solo son tres los que hablan de ella con base en las fuentes: Lavallé, Glave y Vargas Ugarte. Glave califica al obispo Vera, quien acusó a Buenaventura, como «tajante anti-criollo», y así interpreta el antagonismo entre ellos como algo ideológico (Glave 2007: 32). Como se verá más adelante, Vera provenía de una casa ilustre de la península. Lavallé también argumenta que esta acusación es una discordia entre criollos y peninsulares, pero su opinión es más prudente. Según él, es muy difícil verificar los fundamentos de la acusación de Vera, puesto que en tales antagonismos ideológicos los discursos de los interesados tienden a tomar sesgos (Lavallé 1982: 1206-1210). Sobre la veracidad de las fuentes, Vargas Ugarte también toma una postura negativa (Vargas Ugarte 1960: 85-86). En fin, interpretan que la causa de la acusación fue el antagonismo ideológico o la animadversión recíproca entre criollo y peninsular, y por eso han sido escépticos ante la veracidad de las fuentes, incluyendo los fundamentos de la acusación. Sin embargo, mientras que los historiadores citados se refieren a los testimonios que el obispo Vera recogió para acusar a Buenaventura, no hacen un análisis detallado de ellos.

4 El reciente trabajo de Gálvez Peña es una excepción. Basándose en el *Memorial* de 1639 del fraile, que no se ha analizado hasta ahora, el autor aclara la idea de Buenaventura acerca de cómo gobernar la monarquía hispánica (Gálvez Peña 2008).

5 Se sabe que hay dos ediciones del *Memorial de las historias del nuevo mundo Piru*: 1630 y 1631. La reedición de 1957 se basa en la edición de 1630, cuyo título no adopta el nombre de Perú sino Piru. La edición de 1631 está digitalizada en la Biblioteca Nacional de España.

Teniendo en cuenta el estado de la cuestión, en este artículo queremos revisar las causas de la acusación contra Buenaventura por medio del análisis de las fuentes relacionadas con su sermón y la acusación, cotejándolas con la situación del virreinato peruano de entonces. A través del análisis demostraremos los puntos siguientes: Aunque en el sermón se incluyeron las reivindicaciones criollas, los oyentes del sermón no hicieron caso especialmente de las reivindicaciones. En la acusación había otro factor que no podemos reducir al antagonismo ideológico. Una serie de asuntos surgidos a partir del sermón, que se han argumentado dentro del esquema de criollismo, debemos comprenderlos dentro de las tensiones ocurridas entre la corona y la sociedad colonial en torno a las incesantes cargas fiscales. En su sermón Buenaventura criticó las políticas americanas de la corona y así fue contra el Estado establecido, pero el problema se dio más en el momento del sermón que por su contenido. Su sermón impidió profundamente la colección de donativos, una de las principales medidas fiscales que estaban a punto de realizarse. En este sentido, su sermón generó inquietudes a la sociedad cuzqueña y fue un inconveniente para el obispo Vera, quien aspiraba a un ascenso por responder activamente a las exigencias de la corona. Por eso el obispo decidió tomar medidas rigurosas y acusar a otros religiosos cuyos comentarios se habían permitido hasta entonces.

Este artículo tendrá la siguiente estructura: en la primera sección, como una premisa para el análisis, describimos el desarrollo del criollismo en el virreinato peruano hasta comienzos del siglo XVII, el criollismo que contiene el *Memorial* de fray Buenaventura producido dentro de esta coyuntura, y la simpatía que mostró por entonces Fernando de Vera respecto de este *Memorial*. Igualmente veremos el desarrollo de los acontecimientos antes y después del sermón en el Cuzco, que cambió completamente la relación entre el fraile y el obispo. En la segunda sección, analizaremos a los testigos reunidos por Vera para acusar a fray Buenaventura y reconstruiremos el contenido del sermón a través de sus testimonios. En la tercera sección, mediante el análisis de los testimonios demostraremos que el sermón impidió la política fiscal de la corona que estaba en marcha en el Cuzco. En la cuarta sección, sobre la base del análisis de los testimonios, examinaremos cómo eran vistos los criollos en la sociedad cuzqueña. En último lugar, en las conclusiones resumiremos las causas de la acusación y haremos una breve reflexión del uso del concepto ‘criollismo’.

Las premisas históricas

El desarrollo del criollismo en el virreinato peruano

Los primeros criollos en el Perú fueron los hijos de los conquistadores. Los conquistadores penetraron en los Andes generalmente a sus expensas, habiendo obtenido de la corona solo las licencias para sus actividades. No pocos de ellos lograron hacer una fortuna al confiárseles la mano de obra indígena con la condición de que presten servicio militar y se les evangelice. Este sistema se conoce como encomienda. Sin embargo, pronto la Corona empezó a intervenirla para administrar más eficientemente sus colonias americanas. En la década de 1540, después de la promulgación de las Leyes Nuevas en las que se ordena la supresión de la encomienda, la situación se complicó y una facción de los conquistadores encabezada por Gonzalo Pizarro llegó a matar al virrey. A la guerra civil entre los conquistadores que estaba sufriendo el virreinato, se añadió la rebelión por la fuerza de los incas de la resistencia y la inestabilidad social duró más de veinte años. Con todo, la corona consiguió reprimir ambas fuerzas y avanzó la reforma radical del régimen colonial bajo el virrey Francisco de Toledo.

El descontento de los criollos se desarrolló seguidamente al de de los conquistadores. Estos reaccionaron contra la Corona al sentir que sus derechos, obtenidos con su sangre y su esfuerzo, estaban siendo vulnerados por ella. Los criollos, denominados públicamente como «los hijos y nietos de los conquistadores», también creyeron que tenían naturalmente tenían el derecho de heredar las prerrogativas de sus antepasados. En el siglo XVII, mientras que la encomienda dejaba de engendrar riquezas como antes, los criollos, que ahora abundaban, renunciaron al apego hacia la encomienda y comenzaron a anhelar puestos administrativos y eclesiásticos en el virreinato (Torres Arancivia 2006: 68). Se ha indicado que había una dependencia mutua entre los virreyes y los criollos porque los primeros entendieron que los segundos conocían mejor su tierra y necesitaban su ayuda para gobernar prósperamente su virreinato (Torres Arancivia 2006: 25-40). Pero el hecho de que se decretaran frecuentemente cédulas reales que ordenaban dar prioridad a los criollos en la administración virreinal implica que esta ordenanza no se cumplía con frecuencia (Góngora 1975: 81). Los sucesivos virreyes tendieron a preferir a sus criados, a quienes habían traído de la península, en la administración de sus asuntos personales. En la sociedad hispánica de la época moderna existía una expectativa previa de que la lealtad de los vasallos iría a recompensarse con una merced por parte del rey, así que no deberíamos considerar el comportamiento de los virreyes simplemente como

un clientelaje parcial (Elliott 2009: cap. 9). En tales sociedades, quitar el poder de distribuir los cargos a los virreyes, alter ego del rey, significa la pérdida de las mercedes que estos pueden otorgar a sus vasallos, lo cual obstaculizaría el mantenimiento del orden de la sociedad colonial (Cañeque 2005: cap. 5). Así, los criollos tenían que seguir confrontándose con una situación que les parecía como una predilección hacia los peninsulares.

Esta estructura de antagonismo entre los peninsulares y los criollos en torno a los cargos podemos encontrarla también en el mundo espiritual. En las órdenes religiosas se hicieron frecuentemente acusaciones contra los comportamientos tiránicos de los comisarios generales enviados desde España a partir de la década de 1610. Para resolver este problema las sedes introdujeron un nuevo sistema llamado ‘alternativa’, por el que encargan alternativamente los puestos a los criollos y a los peninsulares. Pero esta decisión tampoco se cumplió y ocurrieron conflictos en cada región virreinal (Lavallé 1982, 1993). Bajo esta situación, fray Buenaventura publicó su *Memorial* y Fernando de Vera vino al Perú como obispo del Cuzco.

Memorial de Buenaventura como una manifestación criolla y la reacción de Vera

En 1592 fray Buenaventura nació en Lima con el nombre de Sancho. Salinas y Córdova era una prominente casa criolla y Sancho ocupó sucesivamente diversos puestos de la corte virreinal, tales como la dirección de su casa, paje de la corte, archivista del archivo virreinal y secretario del virrey. En 1616 cedió el puesto de secretario a su cuñado y entró a la orden franciscana. Trabajando como lector de su orden, escribió el *Memorial* con los conocimientos acumulados en sus trabajos archivísticos.

Principalmente debido a la existencia del *Memorial*, Buenaventura es reconocido como un representante del criollismo en la historia peruana. En su segundo discurso, «De los méritos y excelencias de la ciudad de Lima», hablaba largamente de los paisajes, climas, instituciones académicas y administrativas, y de las riquezas de las personas competentes del virreinato. Este discurso era una de las primeras refutaciones por parte de los criollos contra las calumnias que los peninsulares habían hecho circular contra los criollos basadas en el determinismo geográfico (Cañizares-Esguerra 2006: cap. 4). Igualmente Buenaventura no escondía su tono crítico cuando describía el gobierno del virrey, quien tendía a dar preferencia a sus criados (Salinas y Córdova 1957 [1630]: 128).

En su tercer discurso, «Del estado a que ha llegado el Pirú», se quejaba del estado miserable de la sociedad peruana y de los indios. Buenaventura argumentaba que su virreinato se hizo desgraciado justamente a causa de las riquezas producidas por él mismo. Según el fraile, los recursos mineros del Perú fueron llevados por los «estraños» que vinieron de España, y por este motivo los indios eran forzados a trabajar. En esta situación era imposible evangelizarlos. Como escribe en su segundo discurso, no hay otro lugar más agradable que el Perú, pero la población indígena seguía disminuyendo, lo cual no es sino una prueba de su maltrato. Entonces, el propio derecho de España a gobernar el gran territorio americano que se le cedió a cambio de difundir el Evangelio estaría injustificado. Por otro lado, los privilegios que originalmente los descendientes de conquistadores debían gozar, como los cargos de corregidor y las encomiendas, habían sido otorgados a los peninsulares. Ellos volverían a la península cuando cumplieran su objetivo de acumular riquezas en América. Buenaventura afirma que las causas de la enfermedad del Perú provienen no solo de los países extranjeros sino también de España misma. Así, en su tercer discurso Buenaventura exalta su patria, critica a la corona española, y defiende a la población indígena de forma vinculada (Salinas y Córdova 1957 [1630]: 271-315).

No es tan probable que su *Memorial* se difundiera y se leyera mucho cuando fue publicado (Cook 1957: xxxviii), pero los documentos de aprobación adjuntados en el *Memorial* nos indican que había unas autoridades lectoras, dentro de las cuales estaba el nuevo obispo del Cuzco, Fernando de Vera. En su carta del 24 de marzo de 1631, escrita en el Cuzco, Vera hizo elogios como el siguiente: «y doy a V. P. las gracias por el trabajo de tan necessaria Historia... Y assi se deven todos los naturales deste Reyno congratularse [a] V. P. en esta ocasion, y muy en particular los descendientes de los Conquistadores, y vezinos de la ciudad de Lima, y yo con ellos, pues desde que entré en aquella gran Ciudad, la he tenido por Patria» (Salinas y Córdova 1646: segunda parte ff. 10-10v).

Fernando de Vera nació en Mérida en 1582. Después de doctorarse en Derecho Canónico en la universidad de Salamanca, se mudó a Badajoz donde su abuelo materno fue el alférez mayor y entró a la orden de San Agustín. Con el apoyo de su tío, el arzobispo de Salerno, Vera fue nombrado obispo de Badajoz en 1614. Ocupó sucesivamente el cargo de ordinario en la Inquisición y el de comisario del Consejo Real de la cámara; en 1628 se lo nombró arzobispo de Santo Domingo. Sin embargo, sin llegar a dirigirse hacia esta ciudad, se le designó de nuevo como obispo, esta vez del Cuzco en

el año siguiente. Como se aprecia, Vera procedía de una familia distinguida de la península (Contreras y Valverde 1982 [1649]: 135-136).⁶

Vera llegó al Cuzco en agosto de 1630. Hasta ahora los historiadores no han prestado casi ninguna atención al trabajo de Vera durante sus ocho años en la capital incaica (Egaña 1965: 312-313). Como hemos visto, se ha calificado a Vera como «anticriollo», pero no debemos olvidar el hecho de que el mismo Vera mostró una postura favorable respecto del *Memorial* de Buenaventura, que manifiesta su criollismo explícitamente. La relación entre ellos, sin embargo, cambió completamente a partir del sermón de Buenaventura.

Antes y después del sermón

En 1635 Buenaventura salió de viaje de predicación dentro de la región serrana después de 15 años de lectorado. No quedan recuerdos de su recorrido, aunque dicen que entró al Cuzco pasando por Huancavelica, Castrovirreyna, y Huamanga. Por el hecho de que se le nombró como guardián de su orden, parece que Buenaventura planeaba quedarse en el Cuzco por cierto tiempo.⁷

El 28 de febrero de este año, el segundo miércoles de Cuaresma, en la catedral del Cuzco, Buenaventura dio un sermón ante los miembros de los cabildos secular y eclesiástico y de personalidades locales. El obispo Vera, quien consideró el sermón como problemático, recogió cuatro testimonios el mismo día e informó al rey Felipe IV, al virrey Conde de Chinchón, y al comisario general franciscano Alonso Pacheco (el 7 de abril). Sabiendo que los protectores y parientes del fraile intentaron ocultar el asunto, Vera recogió ocho testimonios más y los envió de nuevo al virrey y a Pacheco para pedirles las medidas debidas (el 25 de mayo). Con la información recibida, el comisario general Pacheco encomendó la averiguación al provincial peruano de su orden, Juan Jiménez. Como resultado, los religiosos franciscanos acudieron al Cuzco pero no hicieron la encuesta a los testigos citados por Vera, sino a los amigos y parientes de Buenaventura. Temiendo que no se transmita la verdad, Vera decidió continuar con la averiguación personalmente y recogió nuevamente 32 testimonios desde fines de julio hasta comienzos de agosto. Los envió a Lima otra vez, pero aún en el siguiente año no hubo indicios

6 En los documentos guardados en el Archivo General de Indias, a Fernando de Vera siempre se le menciona como «arzobispo y obispo», no sabemos por qué.

7 AGI, Indiferente General, Legajo 193, N. 123. El mandato del guardián era normalmente por tres años.

de que se fuera a castigar a Buenaventura. Por eso, finalmente Vera decidió acusarlo ante el Consejo de Indias (el 20 de enero de 1636).⁸

Esta acusación parece que logró agitar al consejo, puesto que el 13 de abril de 1637 se decretó una orden real para citar a Buenaventura a España. El virrey Chinchón, sin embargo, solo respondió que Buenaventura ya había salido del Perú (el 27 de abril de 1638), porque la orden franciscana del Perú había decidido despachar a Buenaventura hacia Roma para impulsar la canonización de Francisco Solano (Lavallé 1982: 1209).⁹ Así, el 1 de junio de 1637 Buenaventura dejó su patria.

El sermón en la catedral de Cuzco y la acusación

De 44 testigos

Hasta ahora no se han hallado los rastros de las averiguaciones hechas por la orden franciscana a pedido del obispo Vera. Así que los testimonios presentados por Vera se vislumbran como las fuentes más importantes para entender el contenido del sermón de Buenaventura, deduciendo el hecho de que fueron recogidos por el propio acusador. Aquí reflexionaremos en torno a los testimonios recogidos.

Como hemos visto, los testimonios fueron obtenidos en tres veces, de un total de 44 personas (ver tabla 1).¹⁰ Puesto que el tercer grupo de testigos fueron citados casi medio año después del primero, parece que los primeros doce testigos fueron los más cercanos al obispo. Podríamos demostrar este punto hasta cierto grado. Por ejemplo, a Juan Mogrovejo de la Cerda, quien fue el primero en dar su testimonio, Vera lo calificó de «grande amigo mio» en otro documento.¹¹ Más tarde, Mogrovejo escribió la historia del Cuzco y recibió el cargo de regidor y alcalde ordinario de la misma ciudad (Lohmann Villena 1998). La mitad de los testigos igualmente ocuparon cargos sacerdotales, tales como los miembros del cabildo eclesiástico y los doctrineros, y debieron comunicarse con el obispo diariamente. El hecho de

8 AGI, Lima, Legajo 305, 20-I-1636, ff. 1-1v; AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, ff. 16-17.

9 Esta respuesta del virrey Chinchón está recogida de nuevo en el *Memorial* de 1646 de Buenaventura (Salinas y Córdova 1646: primera parte, ff. 47-47v).

10 Aunque el propio Vera dijo que había recogido los primeros cuatro testimonios en el mismo día del sermón, en realidad el cuarto testigo fue citado con un atraso de ocho días.

11 RAH, colección jesuitas, CXXIX, f. 875. Este documento es una carta de Vera dirigida a su sobrino en Europa, Jacinto Vera, escrita el 13 de noviembre de 1636 en Cuzco.

que en los testigos se incluyera a los encomenderos, a vecinos feudatarios y a alcaldes del cabildo secular nos hace atisbar que el obispo había construido una cierta vinculación con las élites del Cuzco.¹²

Sin embargo, no todas las élites locales mantuvieron amistad con el obispo, lo cual sugiere la única testigo femenina, Leonor Costilla y Gallinato. Su testimonio es importante en dos puntos. Primero, Costilla dijo que «en el dicho sermón se halló esta que declara pero que se durmío y no oyo lo que predicaba», aunque se la citó para acusar a Buenaventura.¹³ Segundo, dijo que «no le tocan ninguna de las generales mas de ser tía de la dicha doña Ines de Esturizaga muger de el dicho don Alonso de Mendoza».¹⁴ Para asegurar la imparcialidad de sus palabras, los testigos normalmente estaban obligados a declarar acerca de sus relaciones con los asuntos y personas en cuestión, lo cual se denomina «las generales (de la ley)» en los documentos. Puesto que entre los testigos únicamente Costilla declaró que le tocó «las generales», suponemos que Costilla y su familia estuvieron vinculados con Buenaventura más que con el obispo cuzqueño. Igualmente hay que dudar si Costilla «se durmío» en verdad. No obstante, el obispo pidió el testimonio de Costilla, lo cual se debería al rango social de su familia. Diego López de Zúñiga, esposo de Costilla, fue registrado como un regidor de Cuzco.¹⁵ Entretanto, Alonso de Mendoza, sobrino de Costilla, era el alcalde ordinario de esta ciudad. Entonces, la familia de Costilla y Gallinato ya había establecido su poder en Cuzco.¹⁶ A saber, parece que el tercer grupo de testigos fue citado por su rango para acreditar la acusación, aunque ellos mismos no tuvieran tanta amistad con el obispo. Los testigos criollos están centrados en esta última temporada.¹⁷ Sin embargo, el contenido de los testimonios no varía según las veces cuando se realizaba la encuesta, es decir que sobre el sermón de Buenaventura todos los testigos alegaron características comunes.

12 El quinto testigo, Diego de Silva y Guzmán, hizo de alcalde ordinario de la ciudad en 1636. ARC, Sección Notarial, N. 4, ff. 355-355v.

13 AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 26.

14 AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 26v.

15 López hizo de alcalde ordinario de Cuzco también en 1632. ARC, Sección Notarial, N. 4, f. 507.

16 Gerónimo, hermano de Leonor, hizo de alcalde ordinario una y otra vez, y disfrutó el título de alférez real. ARC, Sección Notarial, N.1, f. 482; N. 4, ff. 619-633; N. 244, ff. 279-280v. Leonor mantuvo sus bienes por mucho tiempo después de la muerte de su marido. ARC, Fondo Corregimiento, Legajo 10, Cuaderno 15; Fondo Cabildo del Cusco, Legajo 92.

17 Analizaremos este punto en la próxima sección.

Los contenidos del sermón

Aunque en los documentos de la acusación no se especifican las preguntas, encontramos ciertos puntos en común en el carácter y en el orden de la información ofrecida por los testigos, así que podemos suponer que los testimonios se recogieron bajo las interrogantes siguientes: (1) Si el testigo escuchó el sermón o no; (2) Qué contenidos tuvo el sermón; (3) Del carácter general del sermón. Aparte de estos tres puntos hay casos en que los testigos contaron su relación con el fraile.

Según un testigo, «todo el discurso que el dicho padre hizo en el dicho sermón por mas de un quatro hora al parecer deste testigo fue contra Su Magestad y su gobierno». ¹⁸ Al principio de su acusación, Vera expuso las características del sermón de Buenaventura, que son iguales a las que alegó la gente que había presenciado el sermón. Según ellos, el fraile insistió en su sermón en los puntos siguientes: (1) El rey Felipe IV gobernaba tiránicamente el Perú por largo tiempo y sigue emprestillándose; (2) Antiguamente la corona envió pescadores al Perú, pero ahora envía cazadores, que destruyen este reino; (3) Los tesoros del Perú, especialmente la plata, son llevados a Europa; (4) El Rey ha quitado las encomiendas a la descendencia de los conquistadores y las ha dado a los lisonjeros de su entorno; (5) Las críticas a las miserias de los indios que el fraile había visto en su camino de Lima a Huancavelica. En conjunto, su sermón censuraba a Felipe IV y su gobierno, lo que pareció escandaloso a los oyentes. Casi todos los testigos dijeron que «a no ser esta ciudad y oyentes deste sermón gente noble leal i quieta de animo se pudieran alborotar ende servicio de Su Magestad». ¹⁹

Acerca del estado de Vera entonces en la catedral, igualmente muchos testigos tuvieron idéntico parecer, según lo cual el obispo estaba nervioso y enfadado en medio del sermón, y justo después de él ordenó tomar nota de ello. Y «diciendo en alta voz estas desvergüenzas se predicán en esta tierra contra un rey tan santo y bueno como el que tenemos y que tanto bien haze a sus vasallos en particular a los de este reyno y estuvo siempre desabrido hasta acabarse la misa». ²⁰

Naturalmente el parecer de Buenaventura acerca de su sermón es diferente de los transmitidos en estos testimonios. Explicó que en su sermón solo había criticado los tratos crueles de los españoles contra los

18 Por Diego de Silva y Guzmán. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, ff. 6-6v.

19 AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 2v.

20 AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 22.

indios que había visto en su camino hacia el Cuzco y «solo el que devia agradecer mas este zelo, se dio por ofendido, trocó el sentido, y comentó mis palabras, y con sus amigos, y dependientes, hizo clandestinamente informacion contra mi sermon, diziendo que prediqué contra el Rey, que escandalize, y alborote la tierra» (Salinas y Córdova 1646: primera parte f. 43v).

Tanto los testimonios recogidos por Vera como el parecer del propio Buenaventura son fuentes muy subjetivas. Sin embargo, parece que son los primeros más cercanos a la verdad, porque las palabras del fraile no están tan detalladas como los testimonios y los mismos comparten muchos elementos con las otras fuentes, lo que veremos más adelante.

El lugar de los problemas

Casi diez años después de su sermón, en su *Memorial* de 1646, Buenaventura reflexionó sobre lo ocurrido entonces. «De algun obispo, que no se acordó por entonces, que fue quien mas ponderó mi zelo, y celebró mis estudios, embiandome en carta suya grandes elogios... quanto despues me admiró, y mortificó su calumnia» (Salinas y Córdova 1646: primera parte f. 36). Es obvio que con «algun obispo» se refiere a Fernando de Vera. Buenaventura copió cuidadosamente el elogio que Vera había hecho de su *Memorial* de 1631 de nuevo en el suyo de 1646.

En 1631, a pesar del criollismo cargado en el *Memorial*, el nuevo obispo cuzqueño pudo enviar su elogio. El obispo nunca mencionó aquello en la serie de documentos de la acusación. Es posible que aquella actitud amistosa de Vera fuera superficial. Si fue así, sin embargo, el sermón de Buenaventura sería tan fuerte que se le hizo imposible a Vera mantener su actitud algo neutral y le forzó a tomar una acción tajante. Como hemos visto, las investigaciones tradicionales han entendido el conflicto entre Vera y Buenaventura como algo ideológico y por eso han sido poco emprendedoras en juzgar las bases de la acusación de Vera. Es decir, sobre por qué cambió tanto la relación entre ellos después del sermón no se ha dicho más que la oposición de los peninsulares contra el criollismo. Sin embargo, analizando los testimonios de la acusación con el contexto histórico, sobre todo bajo la reforma fiscal de la corona, se pondrá en claro lo que estaba motivando el sermón. La acusación tuvo su causa, no habría falta de fundamento. A decir verdad, no es que la rivalidad entre los criollos y los peninsulares fuera vista como problemática entre los interesados.

Por otro lado, sería posible intentar ver en el fondo del conflicto una rivalidad de otra dimensión entre los cleros secular y regular en torno a la secularización. En el obispado del Cuzco, sin embargo, especialmente entre el obispado y la orden franciscana, esta rivalidad no se dio. La orden franciscana cedió su jurisdicción por su propia voluntad, buscando una vida conventual tranquila, alejada de las doctrinas. Entretanto el obispado pedía la ayuda de la orden al no poder administrar sus inmensas doctrinas únicamente con su clero secular (Vargas Ugarte 1959: 205-209). Al confirmar este punto, quisiéramos adentrarnos en el análisis en torno al sermón.

Lo que impidió el sermón

El lenguaje escandaloso

Revisando los testimonios nos damos cuenta de que casi todos los testigos resaltaron la expresión «emprestillar» que Buenaventura empleó en su sermón. Según ellos, este término sonaba muy escandaloso para aquellos tiempos, cuando los herejes aumentaban sus fuerzas contra la fe católica y cuando era esencial la ayuda de los vasallos para que el Rey pueda asegurar la religión católica. Este término originalmente debía expresarse como «donativo» o «servicio gracioso». Con el sermón se entibiarían mucho los ánimos de los oyentes para hacer el servicio a Su Majestad. Muchos testigos dijeron que algunos días después del sermón, en la misma catedral, los religiosos dominicos y jesuitas habían predicado contra Buenaventura. Ellos «dijieron que al rey nuestro señor se le devia socorrer en ley divina y humana por que era señor natural y dueño de todo y que con selo no pedia cosa que no fuese muy justa ni la llevaba sino con sana conciencia y con parecer de personas muy doctas y santas».²¹

El problema está en que los testigos pensaron que el sermón de Buenaventura había disminuido mucho los ánimos de los oyentes de servir al Rey. El propio Vera escribió también que las palabras de Buenaventura «pudieran concitar los animos de los oyentes en de servicio de Su Magestad y en particular en tiempo que insta de necesidades en que se hallaba por la defensa de la religion catolica esta pidiendo donativos de sus vasallos a los estados eclesiasticos y secular», por lo cual sabemos que el obispo temió una mala influencia en el cobro de donativos.²² Como veremos, el temor de

21 Por Bernardino de Silva Guzmán. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 32v.

22 AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 1. Vera expresó casi el mismo discurso en otra carta

Vera no se limitó a la crítica sin fundamento. Anticipándonos a la conclusión, aquí está la causa de la acusación persistente del obispo. Para entender este punto, hay que ver como trasfondo histórico la dificultad fiscal que la corona española enfrentaba por entonces y las cargas fiscales que estaban poniéndose más pesadas en toda su colonia.

La reforma fiscal de Felipe IV y el virreinato peruano

Justo después de asumir el puesto de Gran Canciller del Consejo de Indias en 1621, el Conde-Duque de Olivares empezó sus reformas para aumentar las remesas desde las colonias americanas, detrás de lo cual estaba la dificultad fiscal debida a los sucesivos gastos de guerras. Como una clave de esta reforma, en 1627 organizó la Unión de Armas, que era la política de compartir las cargas para la defensa del imperio español entre los reinos que lo componían. Las cargas del Perú fueron tasadas en 350 000 ducados por un año (Andrien 1985: 143). Aunque la corona aspiraba a concretar su ejecución en 1628, el virrey de entonces —el Marqués de Guadalcázar— no cumplió la instrucción real y la dejó a su sucesor, el Conde de Chinchón.

¿Cómo respondió Chinchón a la demanda de la Corona? Las políticas americanas de Olivares parece que no tomaran en consideración el estado actual de las colonias. Las políticas que solamente fuerzan las cargas sin ninguna recompensa causarían fuerte oposición en las sociedades coloniales, lo cual, por ejemplo, se hizo obvio con el hecho de que el Marqués de Gelves, virrey de México, quien se desempeñó esmeradamente por la consecución de las medidas implantadas por Olivares, fue expulsado de su virreinato al cabo de tres años (Álvarez y Toledo 2011: 82). Antes de asumir su puesto como virrey del Perú, el Conde de Chinchón ocupó sucesivamente el cargo de tesorero general del Consejo Supremo de la Corona de Aragón, de consejero de los Consejos de Estado, de Guerra, y de Indias, y fue consciente de que era absolutamente imposible que la Unión de Armas, tal como estaba planeada, consiguiera el consentimiento de las élites locales. Por eso, postergando su ejecución y discutiendo con la Junta de Hacienda, buscó una política alternativa más factible. Así, propuso al Rey conceder a los miembros de la élite determinados privilegios a cambio de su apoyo a la Unión de Armas. Los ministros de Madrid, sin embargo, lo rechazaron. Por ejemplo, en torno a uno de los privilegios requeridos, la autorización del comercio libre entre

al Rey. «y que de este ejemplar, podrian tomar atrevimiento otros a semejantes desacuerdos y mas en tiempo que se pide para vuestra majestad donativo», AGI, Lima, Legajo 305, 20-I-1636, f. 1v.

los virreinos peruanos y mexicanos bajo un nuevo impuesto, ellos juzgaron que la desventaja de ceder la autonomía a una tierra lejana e incontrolable sería mayor que la ventaja de asegurarse nuevos ingresos procedentes de los impuestos (Andrien 1985: 150-152). El 26 de marzo de 1636, de nuevo se promulgó la cédula real en la que se pedía realizar la Unión de Armas al instante. En el año anterior, Francia había participado en la Guerra de los Treinta Años y a la corona española le exigieron tomar rápidas medidas ante sus necesidades fiscales.

Chinchón, acatando la cédula real, emprendió la averiguación para repartir las cargas tasadas entre las jurisdicciones de cada Audiencia. La repartición se determinó el 30 de agosto de 1638, y el 22 de diciembre de ese año se puso en práctica, primero en las jurisdicciones de las Audiencias de Lima, Quito, y Charcas —las que parecieron las menos resistentes—. Bajo el nombre de la Unión de Armas, en realidad se subió la tasa de impuestos ya existentes y se establecieron los nuevos. Así, doblaron la tasa de la alcabala y de la avería, y a los vinos peruanos que iban a venderse les impusieron dos reales por botella de nuevo (Andrien 1985: 152). En el caso del Cuzco, hay registros de que hubo una fuerte resistencia a la ejecución de la Unión de Armas, especialmente contra el aumento de la alcabala. Como un caso que ilustra dicha resistencia, tenemos que el regidor de la referida ciudad, Andrés Pérez de Castro, pidió suprimir dicho aumento a cambio de ofrecer 50 000 pesos de sus bienes privados. Pero el cabildo de Cuzco, después de una discusión, decidió el aumento con la condición de que en el futuro no se cargarían nuevos impuestos (Esquivel y Navia 1980: 71).²³

Por supuesto no es pertinente pensar que la resistencia se debiera solamente a la Unión de Armas. Durante los nueve años en que la dejaron en suspenso, la corona tomó varias medidas para aumentar sus ingresos. Según las actas del cabildo de Cuzco, después del arribo del obispo Vera, el 19 de noviembre de 1632, se impuso a las pulperías 35 pesos por un año, y el 23 de enero del siguiente año establecieron media anata, por la cual requirieron el pago de la mitad de los ingresos anuales a los funcionarios seculares y eclesiásticos.²⁴ Estos impuestos corrientes, sin embargo, no produjeron tanto aumento de los ingresos. Por otro lado, una política fiscal que se suponía muy efectiva era el donativo. Aunque el donativo no fue novedoso como una forma

23 Esquivel y Navia escribió su historia de Cuzco basándose en las actas de ambos cabildos de Cuzco y de varias crónicas.

24 Aparte de estos, introdujeron el impuesto a la nieve (1634), al papel sellado (1638), y paralelamente vendieron los cargos, juro y tierras (Andrien 1985: 154).

de cobrar, en la época de Felipe IV empezaron a utilizarlo para obtener dinero de los grupos privilegiados, que habían padecido relativamente menos los cargos de impuestos, como los sacerdotes, comerciantes y hacendados. Por ejemplo, el Marqués de Mancera —, quien sucedió a Chinchón—, recaudó 3 500 000 pesos de donativo en 1641 y los asignó para las medidas contra las rebeliones en Portugal y Cataluña, y para la defensa en el Pacífico contra Holanda (Andrien 1985: 156).

La política de donativo en Cuzco

Durante su reinado, Felipe IV pidió el donativo con la cédula real en cinco oportunidades: 1625, 1631, 1641, 1654 y 1657. En la práctica, sin embargo, parece que más frecuentemente el dinero se requirió bajo la forma del donativo. Basándonos en los testimonios una vez más, vamos a examinar a continuación la situación de la sociedad del Cuzco en 1635. Ya hemos visto que los testigos pensaron que las palabras de Buenaventura habían afectado los ánimos de servir de los oyentes. Pero dentro de los diversos contenidos del sermón, ¿por qué hicieron caso especialmente de este punto? Su sermón, por supuesto, se desvió de la ética que los vasallos del Rey tenían que observar. Pero aparte de esto, su lenguaje pudiera ser que causara una inconveniencia más concreta, lo cual podríamos atisbar en los siguientes testimonios: «y anssimismo tiene por çierto que desayudarian mucho y enfriarian los animos de los oyentes para servir a su majestad en el donativo que se a de pedir y a la saçon estavan esperando en esta çiudad al señor fiscal de la audiençia de Lima»²⁵; «desanimarian mucho a los oyentes a que sirviessen a su majestad en el donativo que a de pedir el señor fiscal de la audiençia de Lima al qual esperavan para que pidiesse el dicho donativo en el mesmo tiempo que predico el dicho sermon».²⁶ Es decir, justo antes del cobro o de la entrega del donativo que iba a hacerse, Buenaventura dio el sermón que lo afectaría. A partir de los documentos históricos no podemos saber si Buenaventura era consciente de eso. Sin embargo, un testigo incluyó el nombre del fiscal de la Audiencia, gracias a lo cual podemos confrontar las informaciones que se cuentan con las de otros documentos.

y tiene por çierto que las palabras referidas que assi dixo y predico el dicho padre Fray Buenaventura de Salinas enfriarian mucho los animos y coraçones de muchos de los oyentes para hazer con

25 Por Andrés de Montedo. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 47v.

26 Por Albertos de Orduña. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 62.

liberalidad serviçio a su magestad en el prestamo que biene a pedir el señor Don Garçia Carrillo fiscal de su majestad en la real audiencia de los Reyes de quien avia nueva venia a esta çiudad al tiempo que el dicho padre hizo el dicho sermon y el dia de oy le esperan por que esta muy pocas leguas desta çiudad segun an llegado avissos y esto lo tiene este testigo por muy çierto y sin duda, pues quando su señoria illustrissima pidio a los prevendados y clerigos de este obispado donativo graçiosso para su majestad, vido este testigo que con muy afables palabras les obligava a que se animassen a servir a su majestad con todo el mas dinero que pudiessen representando las muchas guerras que tenia contra ynfieles y los gastos tan forçossos para defender este reyno de los enemigos que a el querian pasar, y con todo esto aun se acortaban muchas perssonas con que se berefica muy claramente que con el dicho sermon se enfriarian muchas perssonas de los oyentes de la no querer servir a su majestad con ningun dinero o a lo menos a servir con poca cantidad.²⁷

De este testimonio sabemos que el fiscal que se dirigía al Cuzco para recoger el donativo fue García Carrillo, y que medio año después Carrillo otra vez estaba dirigiéndose al Cuzco con el mismo objetivo.²⁸ Una crónica de la corte virreinal registró que en la tarde del 22 de febrero de este año Carrillo salió de Lima para cobrar el donativo (Suardo 1935: 68); así podemos juzgar que los testimonios dijeron la verdad. El testimonio del nuevo cobro en agosto, igualmente, podemos corroborarlo con las actas de los cabildos de Cuzco. Las actas registraron que el 25 de agosto se recibió la cédula real del 27 de mayo de 1631 emitida en Madrid, que pide el donativo o servicio gracioso para el gasto de guerra, y que se ofrecieron 6,000 pesos (Esquivel y Navia 1980: 68). El testimonio de que subsistió la perplejidad entre los ciudadanos aún medio año después del sermón denota la gran influencia de este.

Según las actas de ambos cabildos del Cuzco, durante el obispado de Vera se pidió tres veces el donativo.²⁹ De las cartas de Vera, sin embargo, sabemos que con frecuencia se pidió el donativo para varios usos. Aunque tenemos que considerar el objetivo personal de Vera de ascender, en aquellas cartas es notorio que el obispo procuraba auspiciar el donativo de forma

27 Por Niculas de Ybarra. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, ff. 50v-51.

28 Este testimonio se recogió el 2 de agosto de 1635. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 49.

29 El 25 de agosto, el 30 de diciembre de 1635, y el 12 de enero de 1638, todos por la cédula real (Esquivel y Navia 1980: 68-71).

activa.³⁰ No obstante, por ejemplo, en 1638 cuando se pidieron varios donativos al mismo tiempo, Vera no respondió a todos de ellos porque «el Peru esta tan apretado me parecio anteponer la demanda mas justa que es la del donativo de Vuestra Magestad».³¹ Para Vera, quien había desahogado su corazón con su sobrino diciendo «las riquezas de las indias es todo mentira», la difícil situación del Perú nunca fue retórica.³² Aunque había una razón justificada para defender el reino y la fe católica, Vera debió afanarse por evitar el descontento de la gente a quien se le iban a exigir las cargas sin recompensa varias veces y por ganar el consenso de ellos para el donativo. Por eso el sermón de Buenaventura representó un obstáculo grave para el esfuerzo de Vera, lo que naturalmente indignó al obispo. Además, si la política del donativo perdía su razón justificada a causa del sermón y si la insatisfacción para servir aumentaba, podría causar un tumulto, como los testimonios mencionaron. En el sermón de febrero de 1635, los vasallos leales del Cuzco solo se indignaron o se turbaron, pero cada vez se obligaba a una nueva carga, según viniera repetidas veces un nuevo momento crucial. Basándonos en estas circunstancias nos parece correcta la descripción dada por los testigos de que Vera perdió la calma durante el sermón.

El reconocimiento del criollismo

En esta sección examinaremos la pertinencia de buscar la causa de la acusación de Vera en el criollismo expresado en el sermón de Buenaventura.

La falta de conciencia anticriolla entre los testigos

Primero quisiéramos ver en qué medida el criollismo fue visto como problemático entre los testigos. Anticipando la conclusión de este trabajo, no encontramos en los discursos casi nada que demuestre los sentimientos de la animadversión mutua entre criollos y peninsulares. Por ejemplo, cuando se refirieron a la opinión de Buenaventura de que Felipe IV había quitado las encomiendas a los descendientes de los conquistadores, los testigos solo dijeron que pronunció tales palabras y no añadieron ninguna crítica

30 Vera, justo después de llegar al Cuzco, sin esperar la petición del donativo, recogió voluntariamente 10 000 ducados y los entregó a la Caja Real. En varias demandas, más tarde, igualmente arregló miles de pesos de sus bienes privados. AGI, Lima, Legajo 305, 28-II-1638.

31 AGI, Lima, Legajo 305, 4-III-1638.

32 RAH, colección jesuitas, CXXIX, f. 876v.

en particular contra ellas. Cuando ellos mencionaron la posibilidad de que el sermón causara el tumulto, tampoco nadie añadió el adjetivo «criollo». Hubo un testimonio interesante que dijo «se avian escandalizado mucho todos los cavalleros que estavan çerca de este testigo porque las pareçio mas sermon para en tiempo de Francisco Hernandez Giron y Gonçalo Piçarro». ³³ Sin embargo, la existencia de tal testimonio no demuestra inmediatamente que haya habido miedo ante la posibilidad de la rebelión criolla entre los ciudadanos cuzqueños.

Por otro lado, Buenaventura obviamente contuvo las reivindicaciones criollas en su sermón, lo cual es evidente del hecho de que varias características de su sermón alegadas por los testigos coinciden con las insistencias del tercer discurso de su *Memorial* de 1630. Sin embargo, dentro de los once testigos que declararon haber nacido en el virreinato peruano, no hay nadie que haya declarado su simpatía, como criollo, hacia Buenaventura. Al contrario, los testimonios contaron la situación inversa. Según Antonio de Tapia, nacido en Cuzco, por ejemplo, el sermón fue tan escandaloso que «aun entre los yndios avia corrillos de lo que avia predicado el dicho padre Fray Buenaventura», y Tapia, «como naçido en esta tierra los entendia y sentia mucho». ³⁴ Otro testigo criticó a Buenaventura diciendo que «las cosas que usted predico en la catedral contra el rey no son para oyrse aun quando no estuviera pressente un prelado tan grande como el señor arçobispo y cabildos tan ylustres... esto lo dixo por ser este testigo natural de Chuquissaca». ³⁵ Por supuesto hay que considerar que Vera eligiera los testigos con su propia intención. Estos testimonios, sin embargo, demuestran que tener en común la tierra natal no necesariamente produjo la simpatía criolla.

Ni el obispo Vera (, quien acusó a Buenaventura persistentemente), ni los peninsulares (quienes conformaron la mayoría de los testigos) usaron especialmente palabras difamatorias acerca de los criollos, lo cual es notable. Puesto que los testimonios fueron sacados para acusar a Buenaventura, no es sorprendente que la mayoría de los mismos fueran críticas contra el fraile. Sin embargo, el hecho de que no emplearan el discurso anticriollo en sus críticas prueba que ellos no prestaron especial atención al criollismo.

33 Por Diego de Silva Guzmán. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 6v.

34 AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 45v.

35 Por Francisco Chirinos. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 29.

La tendencia política de los criollos y los clérigos que se desviaron

Cuando Vera acusó a Buenaventura, en una carta dirigida al rey escribió que «di cuenta a vuestra majestad de la libertad conque en este reino hablan *los religiosos* en el pulpito del gobierno de España». ³⁶ Eso sugiere que un asunto semejante al sermón de Buenaventura no fue tan raro en el Cuzco. Un testigo vio a los oyentes del sermón regresar a sus casas «santiguando y diciendo Jessus Jessus ay cossa como esta el otro frayle en su cassa predicava contra el corregidor y aora predica este contra el rey». ³⁷

¿Quiénes fueron «los religiosos» a los que Vera hacía referencia? Desde junio hasta agosto de 1635, Vera recogió testimonios para acusar a dos sacerdotes. Uno fue Pedro de Oña, franciscano nacido en Cuzco. A Oña se le reprochaba haber cuestionado la legitimidad de Felipe IV de gobernar en una cena de clérigos en noviembre de 1634. ³⁸ Otro fue Diego de Cabrera, el cura de la doctrina de Pachas, en la provincia de Huamalíes. Cabrera fue acusado por las palabras que había dicho a su compañero en el camino a su doctrina en setiembre de 1631. Las palabras de Cabrera transmitidas por los testimonios fueron más estratégicas que las de Oña. Cabrera dijo que había aconsejado considerar a los indios encomendados como muertos para disminuir las cargas impuestas a ellos. Contra la crítica del testigo que acompañó a Cabrera, el cura contestó que ante todo Felipe IV no tenía ningún derecho justo de gobernar el Perú, así que no podía cargar a los indios con impuestos. ³⁹

Aunque Leonor Costilla no escuchó el sermón de Buenaventura por estar dormida, otro día tuvo ocasión de comer con Buenaventura. En esa oportunidad el fraile franciscano le pidió perdón a Costilla por un sermón que había dado en la iglesia franciscana. Aunque ella no contó detalladamente por qué el fraile le pidió perdón, parece que aquel día Buenaventura criticó a un caballero casado. En la misma mesa se sentó su sobrino Alonso de Mendoza, quien era alcalde ordinario. Tras las disculpas de Buenaventura, Mendoza comentó al fraile que «no se pusiese a predicar contra perssonas del lugar» y asimismo dijo que «pudiera aver escussado de dezir lo que dixo del rey en el

36 AGI, Lima, Legajo 305, 20-I-1636, f. 1. La cursiva es del autor.

37 Por Juan de Enzueta. AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 46.

38 «Ynformacion de las palabras que dixo Fray Pedro de Oña de la orden de San Francisco», AGI, Lima, Legajo 162, 25-I-1636.

39 «Declaracion de Don Pedro Leonardo Fernandez de Cordova. De aver oido dezir a Don Diego de Cabrera que su majestad posseia este reyno con titulo injusto», AGI, Lima, Legajo 162, 25-I-1636. Parece que Pedro Leonardo Fernández de Córdoba, quien había acompañado a Cabrera, comunicó sus conversaciones de entonces a Vera en abril de 1635, y el obispo emprendió su acusación.

sermon que predico el mesmo dia en la yglesia catedral que fue como dicho tiene miercoles segundo de la quaresma passada porque el rey estaba lejos». ⁴⁰

Tanto Buenaventura como Oña eran criollos. Por otro lado, respecto a Cabrera y Mendoza, cuyos lugares de nacimiento no fueron aclarados en los documentos preparados por Vera, también se ha confirmado que eran criollos. ⁴¹ Este hecho nos invita a pensar que la postura insolente, que era notoria en el sermón de Buenaventura, fue la característica común de los criollos. Sin embargo, la verdadera diferencia entre los criollos y los peninsulares no está en el lugar de nacimiento sino en el reconocimiento de la sociedad colonial y la adhesión a las diversas éticas que esta mostró (Lavallé 1982: 355-363; Céspedes del Castillo 1983: 284; Lafaye 1985: 43-44). Así, hubo nacidos en Indias que pensaban como los peninsulares y viceversa. Los testimonios de los criollos examinados arriba lo prueban, y, como Glave demuestra en el caso del Alto Perú, muchos peninsulares también manifestaron el criollismo que encontramos en Buenaventura (Glave 2007). ⁴² Nacer en Indias no es igual a compartir la misma actitud criolla.

Aunque en su acusación Vera casi no expresó términos anticriollos, hay un lugar donde los encontramos. Cuando se quejó de la averiguación insuficiente por parte de la orden franciscana, Vera dijo que el comisario general de la orden había «cometido este negocio al provincial Fray Juan Ximenez natural de Lima lo hicieron causa comun de criollos y religion, y queriendo obscurezer la verdad», ⁴³ a lo cual se ha dado importancia como una manifestación del anticriollismo del obispo cuzqueño (Lavallé 1982: 1207). Interpretar de esta forma no es en sí mismo equivocado, pero las palabras de Vera no quieren decir que el criollismo fuera la causa de su acusación. Vera envió primero su acusación no al provincial de la orden, sino al comisario general Alonso Pacheco, es decir, a una autoridad superior. Como hemos visto en la primera sección, los comisarios generales enviados desde España tendieron a oponerse a los criollos en sus órdenes religiosas. Y este antagonismo fue fuerte particularmente en la orden franciscana cuando Buenaventura se desempeñaba en ella (Arroyo 1950: 135-136). Parece que al interior de la orden había también ciertas discusiones en torno al trato

40 AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636, f. 26v.

41 Diego de Cabrera nació hacia 1593 en Córdoba de la provincia de Tucumán. AAL, Sección Capítulos, Legajo 7, expediente 1, f. 854. Alonso de Mendoza era de Lima, lo cual está registrado en su testamento. ARC, Sección Notarial, N. 246, f. 1921.

42 Sobre Martín de Murúa, un mercedario peninsular quien mostró una notoria postura procriolla en el virreinato peruano de comienzos del siglo XVII, Lavallé deja una reflexión (Lavallé 1997).

43 AGI, Lima, Legajo 305, 20-I-1636, ff. 1-1v.

de Buenaventura, quien expresaba militantemente su criollismo. Por eso, dentro del proceso cuya averiguación decidió dejar el comisario general al provincial, debió haber comunicaciones complejas de analizar, y las palabras de Vera —quien no podía necesariamente conocer las circunstancias internas de la orden— podrían haber sido interpretadas de forma equivocada.

Las palabras citadas de Alonso de Mendoza simbolizan la diferencia de las tensiones que los ciudadanos cuzqueños sintieron con los poderes locales y con el rey alejado en la península, más que una tendencia política como criollo. Cuando denunció la miseria de los indios en su *Memorial* de 1630, Buenaventura alegó la distancia geográfica desde donde se encontraba el rey como la causa de la injusticia en el Perú (Salinas y Córdova 1957 [1630]: 279). Aunque el fraile se quejó de que el Perú estaba demasiado lejos para ejecutar las leyes y las cédulas reales, esta distancia fue conveniente para criticar a la corona desde el Perú, de lo cual Buenaventura debió ser muy consciente en el púlpito.

Sin embargo, el obispo Vera igualmente fue consciente de este asunto. En su acusación Vera sugirió que la Inquisición interviniera para vigilar a los religiosos irrespetuosos, pues tuvo miedo de no poder tomar rápidamente las medidas debidas a la espera de las decisiones de la corona.⁴⁴ Como hemos visto, Buenaventura no fue el primer religioso que estremeció el Cuzco. El obispo Vera hizo sus acusaciones contra Oña y Cabrera retroactivamente después de acusar a Buenaventura. Es decir, los testimonios sobre Oña y Cabrera fueron recogidos mientras Vera estaba acusando a Buenaventura, así como los documentos de la acusación, casi al mismo tiempo que los del fraile, el 25 de enero de 1636. Además, Cabrera fue acusado por sus palabras de hacía cuatro años en una jurisdicción fuera del obispado de Cuzco. Sin el sermón de Buenaventura, las palabras de Cabrera pudieron haberse dejado pasar. Aunque Glave piensa que Buenaventura fue acusado después de Oña y Cabrera, basándonos en las fuentes históricas, vemos que el orden de sus respectivas acusaciones fue inverso, lo cual no debemos pasar por alto (Glave 2007: p. 33, n. 11). Asimismo, sobre la base de estos hechos podemos afirmar que el sermón de Buenaventura le hizo a Vera decidir finalmente reglamentar contra los religiosos desviados de sus deberes. Como hemos visto en la sección tres, su sermón, analizado en la situación fiscal de entonces, no solo criticaba a la corona española, sino que impidió oportunamente el trabajo del obispo y agitó la inquietud de la sociedad local.

44 AGI, Lima, Legajo 305, 20-I-1636, ff. 1v-2v. Normalmente le cuesta al Consejo de Indias un par de años aproximadamente ver las cartas de Vera.

Conclusión

El criollismo, como un modelo de nacionalismo, se había ido formando mientras los criollos reaccionaban contra quienes los habían discriminado y estorbado desde afuera, es decir los peninsulares. Por eso cuando discutimos sobre fray Buenaventura, quien encarnó primero el criollismo en el Perú colonial, tendemos a presuponer tácitamente un antagonismo entre los criollos y los peninsulares. Podemos aplicar esta premisa en tanto analicemos únicamente los textos de Buenaventura, pero no podemos hacerlo respecto de su sermón y la acusación analizados en este artículo, pues no se encuentra dicho antagonismo en los testimonios. En el sermón reconstruido a partir de ellos, encontramos cierto descontento contra los peninsulares, quienes se posesionaron de los tesoros del Perú, y contra la corona que lo autorizó, y en este sentido el sermón es, sin duda, una expresión del criollismo. El obispo Vera y los oyentes, sin embargo, no hicieron caso de este punto. La ira o el miedo de Vera tampoco estuvieron destinados a un grupo criollo al que Buenaventura hubiera representado de manera muy consciente.

Analizando las fuentes en el contexto histórico de la reforma fiscal de Felipe IV, hemos aclarado los puntos siguientes: Buenaventura, desde el punto de vista de los resultados, impidió con su sermón la política de donativo en el momento propicio. No es ni más ni menos que un estorbo en el servicio del obispo de Cuzco. Y la acción de Buenaventura le pareció a Vera lo peor entre los religiosos desviados que había visto hasta entonces, de lo cual verifica el hecho de que Vera siguió acusando a otros por sus palabras, proferidas años antes del sermón de Buenaventura. Así, Vera hizo sus acusaciones movido no por sus sentimientos abstractos sino por fundamentos concretos.

Respecto de este asunto, el virrey Conde de Chinchón fue favorable a Buenaventura. Siendo peninsular y compartiendo con Vera el objetivo de enviar la mayor cantidad de dinero a la península, Chinchón no tuvo la misma opinión que Vera.⁴⁵ En la provincia peruana de la orden franciscana, también fue notable el antagonismo entre criollos y peninsulares. Aunque la salida del Perú de Buenaventura a menudo se ha descrito como un destierro del escenario del antagonismo, eso igualmente significaría una nueva inconveniencia de colocar a un criollo militante al lado del Rey y del Papa. Para comprender

45 En su respuesta a la cédula real que ordenó citar a Buenaventura en España (el 27 de abril de 1638), Chinchón dijo que los criollos del Perú son de muchas habilidades y virtudes y que había dejado la averiguación contra el sermón a los prelados franciscanos, y que según ellos no había encontrado ningún punto que castigar en el proceder de Buenaventura (Salinas y Córdova 1646: primera parte ff. 47-47v).

las posturas y las acciones del virrey y de los preladados de la orden, hay que examinar detalladamente las situaciones en las que se encontraban entonces.

Es cierto que muchas veces el criollismo imperó en la sociedad colonial. Sin embargo, hay que considerar la vaguedad de la definición de lo criollo y que la fuerza del criollismo para controlar la situación fuera superada frecuentemente con la influencia de otros factores. Si olvidamos este punto, simplificaríamos la realidad y no daríamos cuenta de lo que estaba teniendo lugar. La acusación de Vera contra Buenaventura es un ejemplo de eso. De aquí en adelante, tendríamos que examinar la temática del criollismo como uno de los códigos sociales que regían en el mundo colonial, confrontándolo con otros como las políticas de la corona, los conflictos entre los cuerpos sociales y los trabajos prosopográficos.

Tabla 1: La lista de los testigos en la acusación por el obispo Fernando de Vera*

Fecha de Cita	Nombre	Estado Civil	Profesión	Lugar de Nacimiento	Edad
1. 28 feb 1635	Juan Mogrovejo de la Cerda	vecino		Madrid, España	30
2. 28 feb 1635	Juan de Omonte [Domonte] y Velastigui	residente			25
3. 28 feb 1635	Gaspar Becerra		cura propietario de la doctrina Quiquijana y vicario de la provincia de Quispicanche		30
4. 8 mar 1635	Francisco de Valverde Montalvo	vecino feudatario			31
5. 14 mar 1635	Diego de Silva Guzmán	vecino y encomendero			40
6. 15 mar 1635	Juan de Flor		presbítero		42
7. 15 mar 1635	Fernando de Salazar		maestrescuela desta Santa Iglesia		50
8. 19 mar 1635	Juan Felix Palomino	vecino feudatario			40
9. 22 mar 1635	Juan de Villalobos		presbítero, cura propietario de la Iglesia catedral		45
10. 24 mar 1635	Alonso Vallejo		canónigo desta Santa Iglesia		40
11. 24 mar 1635	Juan de Padilla de Ore		cura de la Santa Iglesia		58
12. 24 mar 1635	Alonso de la Peña y Caceres		regidor		35
13. 30 jul 1635	Antonio Rubio		cura de San Cristóval		35
14. 31 jul 1635	Diego del Gadillo Villalobos	residente		Huamanga, Perú	35
15. 31 jul 1635	Francisco Brito	residente		Portugal	37
16. 31 jul 1635	Juan de Bustamante Carrillo de Albórniz		canónigo de la Santa Iglesia		36
17. 31 jul 1635	Juan de Ribera		diácono	Cuzco, Perú	24
18. 31 jul 1635	Francisco de Ceballos	residente			27
19. 31 jul 1635	Leonor Costilla Gallinato	mujer de Diego López de Zúñiga, regidor			38
20. 1 ago 1635	Miguel Arias	residente	sargento	Alájar, España	32
21. 1 ago 1635	Francisco Chirinos	residente	presbítero	Chuquisaca, Perú	48
22. 1 ago 1635	Francisco de Carvajal	residente		Talavera, España	31
23. 1 ago 1635	Bernardino Silva Guzmán	vecino			19
24. 1 ago 1635	Juan Ramiro de Agrega		presbítero	Cuzco, Perú	33

25. 1 ago 1635	Pedro Ruiz de Valderrama	residente	contador	Sevilla, España	33
26. 1 ago 1635	Luis Melgarejo	residente		Sevilla, España	22
27. 1 ago 1635	Cristóval de Tevar		presbítero, sacristán mayor de la Iglesia catedral		45
28. 2 ago 1635	Juan de Luna	vecino		Cuzco, Perú	30
29. 2 ago 1635	Isidoro de la Torre	residente		Gibraltar, España	38
30. 2 ago 1635	Román González			Puebla de Guzmán en el condado de Niebla, España	31
31. 2 ago 1635	Diego de Salaz Idorija			la villa de Salas en el principado de Asturias, España	35
32. 2 ago 1635	Antonio de Tapia y Cartagena	vecino		Cuzco, Perú	50
33. 2 ago 1635	Juan de Enzueta	vecino			62
34. 2 ago 1635	Andrés de Montedo	residente	presbítero	Sevilla, España	32
35. 2 ago 1635	Niculás de Ibarra		presbítero	Cuzco, Perú	30
36. 2 ago 1635	Gaspar Marocho Villavicencio		presbítero	Cuzco, Perú	42
37. 2 ago 1635	Francisco Ramiro	residente		Cuzco, Perú	25
38. 3 ago 1635	Niculás de la Plaza	residente	presbítero	Torrijos, España	27
39. 3 ago 1635	Juan de Padilla	residente		Cuzco, Perú	20
40. 3 ago 1635	Fernando Nuñez de la Cueva		presbítero		48
41. 4 ago 1635	Antonio Sánchez de Astorga	residente		Placencia, España	54
42. 4 ago 1635	Albertos de Orduña	residente		Cuzco, Perú	56
43. 5 ago 1635	Luis de Mena	residente		Granada, España	38
44. 6 ago 1635	Antonio Enríquez de Monroy	vecino			38

*Todos los testigos eran de Cuzco y, a excepción de Leonor Costilla, todos eran hombres.
Fuente: AGI, Lima, Legajo 305, 26-I-1636 (el cuadro está vacío cuando no hay mención).

BIBLIOGRAFÍA

Archivo

Archivo General De Indias (*AGI*)

- 1653 Indiferente General, Legajo 193, N. 123.
 1636, 1638 Audiencia de Lima (*Lima*), Legajo 162; 305.

Archivo Arzobispal De Lima (*AAL*)

- 1631 Sección Capítulos, Legajo 7, Expediente 1.

Archivo Regional De Cuzco (*ARC*)

- 1630-1631 Sección Notarial, N. 1 (Beltran, Lucero Alonso).
 1636 Sección Notarial, N. 4 (Beltran, Lucero Alonso)
 1632 Sección Notarial, N. 246 (Navarro, Joseph)
 1642 Fondo Corregimiento, Legajo 10, Cuaderno 15.
 1587-1699 Fondo Cabildo del Cusco, Legajo 92.

Real Academia De La Historia (*RAH*)

- 1636 Colección Jesuitas, CXXIX.

Fuentes secundarias

Acosta, Antonio

- 1984 «Sobre criollos y criollismo». *Revista Andina*, año 2, N° 1, Cusco; pp. 73-88.

Álvarez de Toledo, Cayetana

- 2011 *Juan de Palafox, Obispo y Virrey*. Madrid: Marcial Pons.

Andrien, Kenneth J.

1985 *Crisis and Decline: The Viceroyalty of Peru in the Seventeenth Century*. Albuquerque: New Mexico University Press.

Arroyo, Luis

1950 *Comisarios Generales del Perú*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Brading, David A.

1991 *The First America: the Spanish monarchy, Creole patriots, and the Liberal state 1492-1867*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cañeque, Alejandro

2005 *The King's Living Image: the Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. Londres: Routledge.

Cañizares-Esguerra, Jorge

2006 *Empire and Nation: Explorations of the History of Science in the Iberian World*. New Haven: Yale University Press.

Céspedes del Castillo, Guillermo

1983 *América Hispánica (1492-1898)*. Barcelona: Labor.

Contreras y Valverde, Vasco de

1982 [1649] *Relación de la Ciudad del Cusco 1649*. Edición a cargo de María del Carmen Martín Rubio. Cusco: Comité de Servicios Integrados Turístico-Culturales del Cusco.

Cook, Warren L.

1957 «Fray Buenaventura de Salinas y Córdova. Su vida y su obra». En Buenaventura de Salinas y Córdova: *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Piru*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. XXIX-LXXIII.

Egaña, Antonio de

1965 *Historia de la Iglesia en la América Española*. Madrid: Editorial Católica.

Elliott, John H.

2009 *Spain, Europe, and the Wider World 1500-1800*. New Haven: Yale University Press.

Esquivel y Navia, Diego de

1980 *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*. Edición a cargo de Félix Denegri Luna, Horacio Villanueva Urteaga y César Gutiérrez Muñoz. Tomo 2, Lima: Banco Wiese.

Gálvez Peña, Carlos

2008 «El carro de Ezequiel: la monarquía hispana de Buenaventura de Salinas y Córdoba». *Histórica* Vol. 32, N° 1, Lima; pp. 39-75.

Glave, Luis Miguel

2007 «Fray Alonso Granero de Ávalos y los naturales andinos: debates sobre el destino de la sociedad colonial a inicios del siglo XVII». *Cuadernos Interculturales* Vol. 5, N° 8, Valparaíso; pp. 15-50.

Góngora, Mario

1975 *Studies in the Colonial History of Spanish America*. Traducción de Richard Southern. Cambridge: Cambridge University Press.

Lafaye, Jacques

1985 *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*. Traducción de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte. México: Fondo de Cultura Económica.

Lavallé, Bernard

1982 *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou: L'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVIe-XVIIe siècles)*. Lille: ANRT.

1993 *Las Promesas Ambiguas: Criollismo Colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero.

1997 «Fray Martín de Murúa y los orígenes del discurso criollista en el Perú de comienzos del siglo XVII». En Kohut, Karl y Sonia V. Rose (eds.): *La formación de la cultura virreinal*. Tomo. 1, Frankfurt y Madrid: Iberoamericana, pp. 375-386.

Lohmann Villena, Guillermo

1998 «Juan Mogrovejo de la Cerda (16...-1655)». *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* N° 30, Lima; pp. 9-32.

Lucena Giraldo, Manuel

2006 *A los Cuatro Vientos: las Ciudades de la América Hispánica*. Madrid: Marcial Pons.

Mazzotti, José Antonio

1998 «Garcilaso and the origins of Garcilacism: the Role of the Royal Commentaries in the Development of a Peruvian National Imaginaire». En Anadón, José (ed.): *Garcilaso Inca de la Vega: an American Humanist*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 90-109.

Pagden, Anthony

1990 *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830*. New Haven y Londres: Yale University Press.

Salinas y Córdova, Buenaventura de

1957 [1630] *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Piru*. Edición a cargo del Instituto de Etnología y Arqueología de la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1646 *Memorial, Informe, y Manifiesto del P. F. Buenaventura de Salinas y Cordova*. s. l.

Suardo, Juan Antonio

1936 *Diario de Lima (1629-1639)*. Edición a cargo de Rubén Vargas Ugarte. Tomo 2, Lima: Universidad Católica del Perú.

Torres Arancivia, Eduardo

2006 *Corte de Virreyes: el Entorno del Poder en el Perú en el siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Valcárcel, Luis E.

1957 «El memorial del Padre Salinas». En Salinas y Córdova,

Buenaventura de, *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Piru*.
Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. IX-XXVII.

Vargas Ugarte, Rubén

1959 *Historia de la Iglesia en el Perú*. Tomo 2, Lima: Imprenta Santa María.

1960 *Historia de la Iglesia en el Perú*. Tomo 3, Lima: Imprenta Santa María.

Yasumura, Naoki

1999 «Criollo, Keimō, Nationalism -Spain Teikoku ni okeru gensetsu no semegiai- [Criollo, ilustración y nacionalismo. Los conflictos discursivos en el imperio español]». En Kondō, Kazuhiko (ed.), *Syukun Kokka to Keimō, 16-18 seiki [Estado soberano y la ilustración, siglos XVI-XVIII]*. Tokio: Iwanami Shoten. pp. 123-143.

**CASTAS CONSTRUIDAS: INDIOS, NEGROS, Y LA FORMACIÓN
DE LA ESTRATIFICACIÓN ÉTNICA EN LIMA, 1535-1575 /
CONSTRUCTING CASTAS: INDIOS, AFRICANOS, AND THE
ORIGINS OF ETHNIC STRATIFICATION IN LIMA, 1535-1575¹**

Chad McCutchen

Resumen

La distinción entre dos «repúblicas» que se estableció rápidamente demostró ser una concepción ampliamente filosófica, ya que carecía de cualquier tipo de aplicación pragmática dentro de la temprana sociedad colonial, además de que los españoles estuvieron simultáneamente desarrollando políticas que hacían que la interacción fuera una necesidad. Para mayor complicación, los colonizadores tempranos trajeron esclavos de África a través del Atlántico, quienes esparcieron aún más el mestizaje entre grupos. Los esclavos africanos comenzaron a entremezclarse con la población indígena tanto de manera pacífica como violenta durante el temprano Perú colonial. Los españoles percibieron inmediatamente ambas interacciones como negativas y potencialmente dañinas para sus proyectos, por lo que comenzaron a implementar políticas basadas en una variedad de factores sociopolíticos y culturales, los cuales a su vez crearon distinciones sociales. A medida que la sociedad hispana se desarrollaba en el Perú, estas distinciones sociales se fueron consolidando y estableciendo como raciales, lo que ayudó a desarrollar los conceptos modernos de raza y las subsecuentes jerarquías étnicas dentro de las colonias españolas.

¹ Esta investigación fue financiada en parte por la beca James R. Scobie a través de la Conference on Latin American History (CLAH).

Palabras clave

Estratificación étnica / Castas / Interacción social / Gobierno colonial / Sociedad colonial

Abstract

The quickly-developed distinction between “dos republicas” proved to be largely philosophical as it lacked any pragmatic application in early colonial society, and the Spanish were simultaneously developing policies that rendered interaction a necessity. Further complicating the matter, slaves from Africa crossed over with the early colonizers, and miscegenation between the groups spread. The African slaves began to intermingle both peacefully and violently with the indigenous populations in early colonial Peru. The Spanish immediately perceived either interaction as negative and potentially detrimental to their designs. They began to implement policies based on a variety of sociopolitical and cultural factors, which in turn created social distinctions. As Hispanic society progressed in Peru, these social distinctions were reified and further racialized, which helped develop the modern concepts of race and subsequent ethnic hierarchies within the Spanish colonies.

Keywords

Ethnic Stratification / *Castas* / Social Interaction / Colonial Government / Colonial Society

En 1529, mientras se preparaba para su incursión en Perú, Francisco Pizarro pidió caballos y esclavos negros para ayudar en su propósito de conquista. Cinco años después, pidió cien más —la mitad hombres y la otra, mujeres— para ayudarle en la construcción de una sociedad hispana.² En Lima, los esclavos se esforzaron al lado de los indios para construir las primeras casas para los pobladores españoles.³ Desde el principio, los esclavos de ascendencia africana se involucraron en casi todos los aspectos

2 «Licencia de esclavos y caballos a Francisco Pizarro», 20 de junio de 1529, AGI, Lima, 565, L. 1, f. 53v

3 Archivo Histórico Municipal de Lima (AHML), Libros de Cabildo, Libro I, p. 17, 30 de enero de 1535.

de los diseños hispánicos en el Perú. A pesar de esta participación, el impacto sociocultural de las poblaciones negras en Perú en esta época ha recibido poca atención académica en años recientes. Sin duda, el uso de esclavos africanos en Perú nunca alcanzó las cifras que existían en otras partes del mundo hispano, y tenía un aspecto muy diferente a la esclavitud que se implantó en las plantaciones de azúcar, que llegaron a ser muy lucrativas para los imperios ibéricos en América. Pero la influencia africana en la formación de la sociedad hispana en la época colonial era profunda. Además, su influjo e interacciones con las poblaciones europeas e indígenas formaron los conceptos de raza y etnicidad que más tarde se desarrollarían en el mundo hispano.

Muchos historiadores de las razas en Latinoamérica y Perú se han enfocado en conceptos preconcebidos sobre las jerarquías raciales preexistentes. Magnus Mörner reafirmó esas jerarquías sobre la base de niveles de palidez o negritud y discutió los problemas cada vez mayores después del «desastre demográfico» que siguió, es decir, el mestizaje fuera de los límites de una clasificación práctica. Básicamente, llegó a ser más y más difícil distinguir entre razas distintas en América, entonces el estatus social se relegaba a los distintos niveles de hispanidad, que se relacionaba con palidez y cultura (Mörner 1970). Este argumento adquiere más sentido si se mira al pasado desde el punto de vista de finales de la época colonial, cuando las élites criollas usaron la estratificación racial para aprovecharse de los sentimientos de las castas para ganar su apoyo. Durante la temprana colonia, los españoles no tenían tales ideas de raza. La mayoría de las distinciones sociales de inicios de la edad moderna se basaban en factores religiosos o sociopolíticos, y no tenían nada que ver con la palidez. También, España acababa de salir de más de setecientos años de mestizaje cultural con grupos religiosos con varias identidades étnicas.

James Lockhart, en su libro *Spanish Peru*, evita el error de describir una jerarquía sobre la base de la palidez y advierte contra la suposición de que los esclavos negros se encontraban en el último peldaño de la estratificación social. En su lugar, sugiere que los esclavos negros disfrutaban un estatus un poco más alto que los nativos porque los españoles los usaban como intermediarios con los grupos indígenas (Lockhart 1968). Sin duda los esclavos fueron empleados de muchas maneras que los forzaban interactuar con los nativos, incluyendo el castigo, como se puede ver en los dibujos del cronista indígena Guaman Poma de Ayala (O'Toole 2012: 158-159). Por otro lado, Lockhart propone que los negros tenían límites, y aunque

lucharon contra los indios durante de la conquista, no podían luchar contra otros españoles.

Pero este argumento todavía sugiere una jerarquía preexistente en la mente de los españoles, lo cual es problemático. Mientras los españoles prohibieron que los esclavos lucharan contra españoles, otras leyes permitían que los esclavos negros defendieran con armas a sus amos españoles contra otros españoles. También los soldados españoles buscaron el apoyo indígena en su conflicto civil. Los indios igualmente cumplían el papel de intermediarios como guías y traductores. Al mismo tiempo, como propone Lockhart, la mayoría de los esclavos negros durante los primeros años después de la llegada de los españoles no eran de África, sino de otras partes del mundo hispano. Eran esclavos criollos (nacidos en América) o ladinos (con fluidez en la lengua española). Por eso, habían sido hispanizados y probablemente compartieron muchos elementos de la cultura de sus amos españoles. Es evidente que los españoles prefirieron los esclavos ya culturizados que los llegados inmediatamente de África (llamados bozales). El precio por un esclavo ladino era significativamente más alto que el de un esclavo bozal.⁴ Aunque sirvieron a los deseos de los españoles, al principio les faltaba la dualidad cultural que tenían las poblaciones de mestizos y aun criollos para hacer el papel de verdaderos intermediarios culturales. Sin esta capacidad, los esclavos servían como extensiones de los diseños coloniales de sus amos españoles.

La obra más completa sobre los esclavos negros en Perú es el libro *The African Slave in Colonial Peru*, escrito por Frederick Bowser. Su investigación refleja la importancia y la profundidad del papel que tuvieron los negros en Perú durante de la época colonial. También demuestra las complejidades de las políticas de la Corona y los oficiales locales en sus intentos de utilizar a los negros en la sociedad hispana creciente. Bowser se enfoca en las acciones de los españoles y las poblaciones de negros para averiguar cómo se relacionaban uno con el otro en el contexto colonial (Bowser 1974). A pesar de su profundidad, al libro todavía le faltan las razones detrás de las interacciones entre los grupos étnicos, particularmente desde la óptica de las nuevas perspectivas de la etnicidad durante de la época colonial.

⁴ «Deposition of William Fowler, Merchant», 30 de abril de 1569. Encontrado en Donnan, 1965: 72.

Más expresivas son las relaciones entre las poblaciones negras e indígenas que surgen de sus propias intenciones. Rachel Sarah O’Toole, en su libro *Bound Lives*, examina como se relacionaban los grupos étnicos dentro del ámbito colonial, lo cual ayudaba en la construcción de las castas. Los negros y los indios utilizaron los aspectos sociales de las castas, así como las posibilidades legales dentro la ley hispana. Las diferencias entre las posibilidades que había para ambos ayudaron a la separación entre ellos al interior de la sociedad. Así, cuando los conceptos de distinciones de casta como *negro* e *indio* crecieron e incorporaron significaciones culturales y legales, cada grupo trató de revindicar su voluntad. Por eso, la disparidad dentro de las castas sirvieron de la misma forma que las diferencias raciales, y también estas distinciones fueron afirmadas y eventualmente desarrollaron conceptos más modernos de raza (O’Toole 2012).

Los conceptos étnicos de *indio* y *negro*, junto con los aspectos legales y culturales que los acompañan, fueron más generalizados en la sociedad hispana que las numerosas castas que siguieron. R. Douglas Cope, en su libro *The Limits of Racial Domination*, propone que las castas estaban poco preocupadas e interesadas en las divisiones raciales, y que «pasar» de un grupo al otro contenía menos beneficios ante la ley. Además, las clasificaciones raciales de los españoles no funcionaron como una manera de «separar y conquistar», y las categorías tenían fluidez (Cope 1994).

Entonces, si consideramos el Perú durante de las primeras décadas después de la llegada de los españoles, persisten algunos problemas. Sin los conceptos modernos de raza e identidad étnica, ¿cuáles experiencias usaron los españoles para formar las distinciones sociales que devinieron en las castas? ¿Cuáles fueron las amenazas percibidas que forzaron que los españoles construyeran esa estratificación? Finalmente, ¿cómo se manifestaron estos intentos tempranos en las castas que descubren Cope y O’Toole?

Después de examinar la legislación hecha por la Corona española y las estrategias del cabildo de Lima dentro de los primeros cincuenta años de la colonización de Perú, y de analizar las acciones y reacciones de las poblaciones negra e indígena, emerge una idea más clara del desarrollo de la estratificación étnica y la evolución de las castas. Primero, la sociedad en Perú durante la época colonial era naturalmente multiétnica, y el poder hispano era demasiado débil y desorganizado para afirmar su dominación. Aun dentro de las categorías de *negro*, *indio*, y *español* había muchos factores sociopolíticos que influyeron en el pensamiento social de cada

grupo. Cuando los grupos comenzaron a relacionarse, tanto positivamente como negativamente, se afectó el delicado equilibrio y ello obligó a los españoles a reaccionar.

Pronto, estas presiones forzaron que los españoles trataran de afirmar su autoridad. A través de su intento de construir hegemonía, los españoles construyeron las divisiones étnicas y las introdujeron en la sociedad colonial temprana. No fue un intento de «separar y conquistar» como cuestionó Cope, sino políticas distintas que fueron establecidas ante las amenazas y desafíos contra la autoridad española. Sin posibilidad alguna de conquistar a los indios y con la necesidad de mantener alianzas con ellos, los españoles implementaron una política paternalista e intentaron afianzar su poder a través de la legitimidad. Es decir, los españoles concedieron derechos legales, permitieron que permanecieran muchas instituciones indígenas, e implementaron leyes y prácticas que daban una impresión protectora o paternalista. Por otro lado, con las poblaciones de negros (que eran más reducidas), los españoles escogieron revindicar su poder mediante amenazas y temor, a través de castigos violentos y públicos.

Finalmente, la manera en que los negros e indios respondieron a los intentos españoles de construir hegemonía fundó normas culturales y legales que ayudaron a conformar las estratificaciones sociales. Con el tiempo, estos comportamientos se convirtieron en las castas que emergieron en torno al siglo diecisiete y cambiaron la percepción de las castas que tenían los españoles y la que tenían ellos mismos.

Para empezar, la sociedad era multiétnica y apenas se parecía a la sociedad en España. Sin duda, los españoles seguían tratando de establecer una sociedad hispana en Perú a pesar de su propio conflicto político, como propone Lockhart (1968: 6). Es esencial comprender que los grupos indígenas seguían tratando igualmente de reestablecer sus sociedades y al mismo tiempo forjar nuevas sociedades en un clima social nuevo, con base en sus tradiciones y costumbres. Mientras la llegada de los españoles fue una alteración extrema, no significó el fin de la cultura ni la vida indígena y su conocimiento histórico. Los indios querían instituir sus normas culturales tanto como los españoles. Conjuntamente, los negros fueron introducidos al mismo tiempo que se produjo la llegada de los españoles, y ahora tenían más oportunidades para apoyarse en sus antecedentes para expresar su voluntad también. Los tres grupos se relacionaron continuamente en sus intentos de realizar sus distintas metas. A veces formularon redes de parentesco para

ayudarse unos a otros, y otras veces desafiaron los diseños de sus homólogos. Varias causas ayudaron a establecer ciertos elementos que determinaron el equilibrio de poder entre los indios, los negros, y los españoles.

En este sentido, es importante notar que los españoles nunca fueron una mayoría en la época colonial temprana, y el poder español contaba con las alianzas con varios grupos indígenas. Esto se demostró claramente durante el levantamiento de los Incas cusqueños, cuando la ciudad de Lima fue salvada solo gracias a la ayuda de sus aliados indígenas. Fuera de estas alianzas necesarias, las políticas españolas hacia las poblaciones indígenas habían estado evolucionando. La devastación de las poblaciones en el Caribe había demostrado rápidamente la falta de sostenibilidad de las estrategias empleadas anteriormente. Filosóficamente, las lecciones aprendidas no eran tan claras, porque las implicaciones políticas y económicas complicaron el asunto. Los españoles necesitaban el proselitismo de los indígenas para justificar su presencia en América, sin embargo, también necesitaba su labor para lograr beneficios lucrativos en sus colonias. Que los debates de Valladolid eran necesarios marca la profundidad del problema. Por esta razón, hay inconsistencias evidentes en la filosofía española hacia los grupos indígenas. La noción de dos repúblicas, una española y otra indígena, era solamente una distinción filosófica y fue responsable de la creación de una ética que guiaría las decisiones futuras. Por el contrario, en un nivel más práctico los españoles crearon o incorporaron instituciones como la mita, la encomienda, las misiones, etc., que en realidad demandaron la interacción continua con los nativos.

Mientras que los españoles todavía estaban averiguando cómo funcionarían sus relaciones con los grupos indígenas en el Perú, las poblaciones negras estaban desafiando el equilibrio entre los dos grupos. Desde el inicio, los negros comenzaron a interactuar con sus homólogos nativos en una variedad de maneras. Los españoles empezaron a percibir estas interacciones como problemáticas y divergentes de sus diseños por una variedad de razones sociopolíticas.

Durante de la primera década después de la llegada de los españoles en Perú, la población negra empezó a mezclarse con los indios fuera del ámbito español. Muchos hombres negros se casaban con indias, a menudo más de una.⁵ La poligamia se practicaba libremente entre los grupos étnicos

5

«Real Cédula», 26 de octubre, 1541, AGI, Lima, 566, L. 4, f. 260

de África, e igualmente era un acto común entre los indios en América. Para los esclavos, casarse con muchas indias mejoraría su movilidad y estatus social fuera de la sociedad hispana. Para las indias, casarse con un hombre negro posiblemente era una oportunidad de evitar el pago del tributo.

Cuando los negros empezaron a crear relaciones y redes de parentesco con las comunidades indígenas, también comenzaron a vivir entre ellos. El gran número de negros viviendo entre los indios y causando problemas alarmaba a los españoles. El cabildo consideró el problema tan significativo que permitió el castigo de cualquier negro que fuese descubierto con una hoja de maíz.⁶ Los españoles estaban preocupados de que los negros les enseñaran sus malas costumbres, como sus borracheras, y muchos otros daños como el hurto de sus tierras.⁷ Además, los negros tenían muchas indias como sirvientes y las matarían por rechazarlos y por defenderse ante sus «ruines intenciones» y sus crímenes.⁸

A simple vista, es obvia la razón por la que los españoles consideraban estas interacciones problemáticas. A nivel filosófico, la Corona española necesitaba proteger las comunidades indígenas porque su principal justificación para estar en América se encontraba en la conversión de los indios a la fe católica. A nivel económico, la intrusión de los negros entre los indios posiblemente afectaría a la economía de los indios y pondría presión competitiva en una población que empezaba a disminuir. Tendría la posibilidad de interrumpir los pagos de tributos y perturbar a la mano de obra.

Pero O'Toole sugiere que aun más adentrado el siglo diecisiete, cuando la población negra era sustancialmente más numerosa y diversa y la disminución de los indios más profunda, es incierto cuánto pudo afectar a la economía indígena la intrusión africana. También indica que es posible que los españoles exageraran mucho las atrocidades contra los indios cometidas por los negros con la intención de perpetuar la noción de paternalismo y el deseo español de proteger a los indios (O'Toole 2012: 18-25). Este concepto no fue empleado solo por los españoles para realizar sus requerimientos morales, sino también por los indios que podrían usar el estereotipo de la violencia de los negros para ganar ventajas legales con los españoles.

6 AHML, Libros de Cabildo, Libro I, pp. 46-47, 14 de septiembre de 1535.

7 «Prohibición a los españoles de tener negros en sus encomiendas» 17 de diciembre de 1551, AGI, Lima, 567, L. 7, f. 83r.

8 «Real Cédula», 26 de octubre de 1541, AGI, Lima, 566, L. 4, f. 252.

Entonces una paradoja emerge dentro de la reacción española a la interacción étnica. Si el problema es principalmente económico, habría ciertas ventajas si los indios y los negros se entremezclaran, porque reforzarían las cifras potenciales de trabajadores. Según O'Toole, para el siglo diecisiete, a los españoles los negros y los indios colectivamente les parecen un grupo laboral sin distinciones sociales como esclavo, mitayo, yanacona, etc. (O'Toole 2012: 18). Además, las dos poblaciones fueron utilizadas indistintamente por los españoles según su disponibilidad (Bowser 1974: 21). Dentro de las primeras décadas de la colonización del Perú, las divisiones de castas junto con las líneas étnicas eran aún menos concretas, y sin ningún concepto de distinción racial, la protección de los trabajadores por el aumento de su número sería beneficioso. Algunos españoles aconsejaron la mezcla de las poblaciones para que los indios pudieran cuidar a los negros, quienes proveerían la labor (Bowser 1974: 14-15). Pero a la vez, los españoles resolvieron el posible tecnicismo legal con el pago de tributos al exigir que las poblaciones de negros y mulatos los pagaran también, lo cual servía para disuadir los matrimoniales entre los grupos (Bowser 1974: 23).

El aspecto paternalista era obviamente importante, pero la separación como un medio de protección no se aplicaba específicamente a las poblaciones negras. La legislación continuamente negaba a españoles y mestizos el acceso legal a las comunidades indígenas citando su influencia corruptora sobre los indios. Tampoco se contuvieron los españoles a sí mismos de entremezclarse con los nativos, ya que las poblaciones de mestizos crecieron con rapidez en la sociedad hispana. Los mestizos estaban exentos del pago tributo, que era potencialmente un incentivo adicional para los indios. Por fin, la carga de las demandas laborales y pagos de tributo continuamente debilitaba la naturaleza protectora del paternalismo español.

Con la economía y el paternalismo solo como factores parciales, las cuestiones más importantes son las que causaron que los españoles consideraran necesario comenzar a dividir a la sociedad a según líneas étnicas. El factor más importante fue el control. Los investigadores han desacreditado el mito de una sociedad europea que era tecnológicamente superior y podía dominar rápidamente a sus homólogos indígenas.⁹ Sin embargo, la tendencia a analizar todo en un contexto colonial impregna los estudios de los primeros años después de la llegada de los españoles. Mientras que los españoles estaban tratando de establecer una sociedad hispana lo más rápidamente posible como

9 Por ejemplo, vea Restall, 2003.

ya ha sido anotado, su capacidad para ejercer su autoridad e implementar su diseño colonial ha sido exagerado. Varios grupos indígenas consideraban la llegada de los españoles una liberación de la dominación incaica, y se vieron como aliados en vez de como conquistados. El pago del tributo había sido habitual en la sociedad precolombina, y muchos nativos lo veían como una forma de mantener la independencia en lugar de una demostración de sumisión, particularmente aquellos que se encontraban más lejos de los centros coloniales. Las divisiones étnicas y alianzas de los tiempos anteriores a la llegada de los españoles continuaban. Los levantamientos tempranos de los incas eran conflictos tanto precolombinos como coloniales y los españoles aprovecharon las divisiones preexistentes para formar aliados vitales. Cuando comenzaron los enfrentamientos entre españoles, los indios escogieron sus lados y formaron alianzas que percibían en su mejor interés para el futuro.

Los negros e indios afirmaron su voluntad y actuaron de forma tan proactiva como reactiva a unas circunstancias perpetuamente cambiantes. Mientras que los españoles podrían declarar la hegemonía, era extremadamente frágil y dependía de su habilidad para manipular el contexto sociopolítico. Sin una verdadera presencia militar, afirmar continuamente su supremacía a través de la fuerza no fue una opción real. Los españoles tenían que crear otros mecanismos. Una opción disponible era crear la percepción de poder mediante el miedo, a menudo por medio de castigos severos o exhibiciones públicas de violencia. La otra opción disponible para los españoles era el tratar de gobernar a través de la legitimidad.

Los españoles empleaban los dos métodos, que muchas veces coexistían, pero es evidente que eran dos filosofías distintas. O'Toole indica que durante el siglo diecisiete los españoles les daban a los grupos indígenas más flexibilidad dentro del sistema legal que la que ofrecían a los negros (2012: 163). Aunque alguna parte de esta distinción tiene sus raíces en las leyes preexistentes para esclavos que venían de España, junto con nueva legislación puesto por la corona y el cabildo de Lima, parece claro que los españoles estaban desarrollando a propósito dos métodos distintos para crear la idea de poder.

Es cierto que la violencia contra los indios para evocar miedo y establecer control ocurrió, pero era menos una manifestación de su política. En casi todo, los españoles querían crear un aire de legitimidad con los indios. Los caciques mantenían una autoridad relativa y funcionaban al principio dentro del sistema hispano como figuras locales de jurisdicción española. Los

españoles reconocían y respetaban a la nobleza incaica y premiaron a los Incas con títulos, escudos de armas, y encomiendas.¹⁰ A menudo, los españoles se ponían de parte de los indios en contra de los intereses de otros españoles. La Corona se puso del lado de los indios sobre el conflicto de perpetuidad, lo cual ayudó a fomentar su imagen de protector de los indios y a la vez disminuir el poder creciente de los encomenderos. La Corona también creó oficios reales para beneficio de los nativos, como protector de los indios. Aunque el oficio tenía muchos abusos, también es cierto que muchos protectores servían a los intereses de los indios en contra de los de los encomenderos y mineros. Los clérigos apoyaban con frecuencia a los indios y abogaban por la importación de más negros para aumentar la mano de obra.

Además, los grupos indígenas, a pesar de su disminución, todavía existían en gran cantidad y si se unieran, serían casi imposibles de conquistar. Por eso los españoles mantenían alianzas con muchas comunidades de indios, especialmente con aquellos con los que tenían enemigos en común. Era importante también para los españoles conservar la separación cultural en teoría entre el ámbito español y el ámbito indígena. Aunque no era una idea práctica, el concepto influía en su política. Los españoles mandaron que los indios vivieran en reducciones, pero estas reducciones usualmente existían fuera de la esfera hispana.

Por otro lado, los españoles trajeron negros con ellos a América. Entonces los negros siempre estaban dentro del ámbito hispano. Algunos ganaron su libertad peleando al lado de los españoles, y los que ya tenían su manumisión ganaron parte del botín (Bowser 1974: 5; Restall 2000: 174). Los que se mantenían como esclavos a veces tenían bastante libertad dentro de la sociedad. Al mismo tiempo las poblaciones negras eran más pequeñas que los grupos indígenas, pero su número era sustancial. Hacia 1550, la población negra fue estimada en tres mil personas, la mitad de ellos en Lima (Bowser 1974: 11). Por eso, los españoles adoptaron una estrategia distinta en Lima. Primero, tenían que cortar las redes de parentesco con los otros grupos étnicos fuera de la sociedad hispana. Una cedula real mandada al gobernador de Perú solo permitía que los negros se casaran con otros negros, y solo los negros casados podían conseguir sirvientes indígenas.¹¹ Diez años después, se prohibió que ningún español tuviera negros dentro de sus encomiendas.¹²

10 «Escudo de armas concedido por el emperador Carlos V» 9 de mayo, 1545. AGI, MP-ESCUDOS.

11 «Real Cédula», 26 de octubre de 1541, AGI, Lima, 566, L. 4, f. 260.

12 «Prohibición a los españoles de tener negros en sus encomiendas» 17 de diciembre de 1551,

La retórica propagó la idea de que los españoles estaban tratando de proteger a los grupos indígenas de daños y perjuicios, pero las leyes también llevaban el efecto de tratar de limitar la movilidad de los negros mientras que los mantenían más cerca del centro español.

Las poblaciones negras en Lima resultaron más difíciles de controlar, ya que muchos formaron bandas de cimarrones que vivían en las afueras de Lima, donde continuamente atormentaron a las comunidades indígenas e hispanas. Grupos tan pequeños como veinte hombres resultaron extremadamente difíciles de controlar para los españoles.¹³ En un intento de disuadir a los esclavos de unirse con estas comunidades, los castigos llegaron a ser más públicos y cada vez más severos. Los castigos por delitos similares se hicieron más severos para los negros que para los otros grupos. Cien azotes eran lo normal, pero de pronto cambiaron a doscientos azotes (Bowser 1974: 151). Los españoles exigieron repetidamente que estos castigos fueran cumplidos públicamente para servir como «ejemplo para los otros negros».¹⁴ Si un esclavo intentaba huir en busca de una mujer negra o indígena, debía ser castrado en la plaza.¹⁵ El cabildo pensaba también que los esclavos fugitivos recapturados estaban recibiendo castigos demasiado ligeros, a menudo solo castigos pecuniarios. Sus amos, por otra parte, podrían revender el esclavo problemático a unos compradores desconocedores. Para corregir ambas situaciones, el cabildo eligió herrar los rostros de los esclavos huidos con la letra H (huir).¹⁶

Sin embargo, al negar las redes de parentesco fuera del ámbito español y dar castigos más severos, los españoles estimularon involuntariamente las redes de parentesco entre las poblaciones negras. La mayoría de los esclavos libres en Lima habían sido recientemente esclavos, y ellos igualmente se beneficiaron de estas relaciones. Los españoles se seguían quejando de que los negros libres escondían y encubrían las acciones de las poblaciones de esclavos y que ayudaban a los cimarrones.

Es muy difícil saber el alcance de estas redes de parentesco entre las poblaciones negras en Lima, pero la reacción española es muy reveladora. El lenguaje en las leyes aprobadas por el cabildo continuamente iba cambiando

AGI, Lima, 567, L. 7, f. 83r.

13 AHML, Libros de Cabildo, Libro IV, pp. 111-112, 27 de mayo de 1549.

14 AHML, Libros de Cabildo, Libro IV, pp. 149, 26 de abril, 1554.

15 AHML, Libros de Cabildo, Libro I, pp. 46-47, 14 de septiembre, 1535.

16 AHML, Libros de Cabildo, Libro IV, p. 120, 6 de junio, 1549.

hasta que incluyeron todas las poblaciones negras. Por ejemplo, una ley aprobada que prohibía el derecho a llevar armas que se aplicaba solamente a los esclavos negros en 1537 se transformó para incluir a negros, mulatos, berberiscos y zambaigos en 1574.¹⁷ Al principio del siglo diecisiete, un clérigo propuso que todos los negros de todas formas vivieran juntos en las ciudades (Bowser 1974: 174). Además, los españoles se cansaron de que los negros se reunieran en grupos, aun dentro de la sociedad hispana. Debido a sus bailes y borracheras, no más de cuatro negros podían reunirse dentro de sus cofradías.¹⁸ Por la misma razón solo diez o menos podían asistir a las ceremonias de boda o bautismo.¹⁹ Estas limitaciones son especialmente indicativas de la influencia o poder potencial que acompaña estas redes de parentesco porque cofradías, bodas y bautizos eran aspectos importantes de la sociedad dentro de la estructura colonial hispana y existían completamente dentro de la esfera de influencia hispana. Los españoles aún limitaron a dos el número de negros que podrían salir al campo a recoger la leña. Por otra parte, el cabildo intentó restringir la influencia africana en las comunidades. Cuando las medicinas africanas se hallaron en las boticas locales y resultaron ser populares entre los esclavos negros y también entre los indígenas, se prohibieron en seguida y las poblaciones indígenas y negras fueron expulsadas.²⁰

En otro intento de evitar las formaciones de las redes de parentesco, las autoridades españolas en Lima contrataron ciertos grupos de esclavos para capturar a cualquiera de los cimarrones que estaban causando problemas en la ciudad. Se estableció una recompensa de 200 pesos para aquellos que ayudaran en su captura.²¹ Si no podían ser aprehendidos vivos, el cabildo les daría veinticinco piezas de plata por cada cabeza de negro cimarrón que les fuese llevada.²² El dinero de la recompensa se podría aplicar a la compra de su propia libertad. Quien quisiese capturar un cimarrón podría utilizar todos los medios necesarios para ayudar en su captura con impunidad. Claro que es evidente que varios esclavos aprovecharon esta posibilidad, pero el intento español para destruir las redes de parentesco existentes en Lima no fue exitoso; lo que se pone en evidencia al constatar que el número de comunidades cimarrones que seguía creciendo. Adicionalmente, el cabildo quería limitar la libertad de los negros horros o libres para restringir su potencial de formar vínculos con

17 AHML, Libros de Cabildo, Libro VII, p. 566, 18 de junio de 1574.

18 AHML, Libros de Cabildo, Libro IV, p. 55, 21 de enero de 1549.

19 AHML, Libros de Cabildo, Libro VII, p. 570, 22 de enero de 1574.

20 AHML, Libros de Cabildo, Libro VII, p. 270, 2 de abril (mayo) de 1572.

21 AHML, Libros de Cabildo, Libro IV, pp. 12-14, 14 de diciembre de 1548.

22 AHML, Libros de Cabildo, Libro VII, p. 500, 14 de agosto de 1573.

otros grupos negros que estaban surgiendo y que debían quedarse con amos españoles y trabajar para ellos (Bowser 1974: 157).

Por el contrario, los grupos indígenas de Lima en el siglo dieciséis mantenían más autonomía cultural y conservaban muchas de sus redes de parentesco anteriores, mientras que forjaban otras nuevas con otros grupos emergentes. Los españoles inicialmente los utilizaron en su provecho al manipular a los grupos étnicos enfrentándolos entre sí y forjar sus propias alianzas. Al asegurar que se cumplieran las demandas laborales y que pagaran los tributos, los caciques podían mantener más independencia entre los grupos indígenas fuera de la sociedad hispana en Lima. Las excepciones fueron los nativos que dejaron sus comunidades. No es casualidad que los yanacunas, un término quechua para describir a aquellos que dejaron sus comunidades y redes de parentesco para servir de manera independiente, llegó a ser usado al lado de los términos como indio ladino (un indio que habla español) y eran entendidos como trabajador indígena. Los españoles querían incorporarlos a la sociedad y limitar su movilidad porque les faltaban lazos comunales. De pronto fueron incluidos con los mulatos, mestizos y españoles a quienes también se les prohibía residir en las comunidades indígenas.

Debido a las políticas distintas de gobernar a través de la legitimidad y por el miedo con el fin de mantener el control, surgieron diferencias dentro de los grupos étnicos en el Perú. Al tener más libertad y capacidad de mantener las redes de parentesco más amplias, los grupos indígenas nunca adoptaron un verdadero sentido comunitario o se vieron a sí mismos como indios durante el período colonial temprano. Solo en el ámbito jurídico, en que mantenían más recursos, empleaban una identidad colectiva con el fin de afirmar su voluntad (por ejemplo contra la perpetuidad). Los indios mantenían sus títulos de nobleza, desarrollaban redes con los criollos, mestizos, y españoles en la sociedad colonial, y tenían varios defensores poderosos en los clérigos regulares y seculares.

A las poblaciones negras, por el contrario, se les prohibió formar sus redes de parentesco fuera del ámbito español, y se les obligó a desarrollarlas dentro de la comunidad local. Esto ayudó a ofuscar las distinciones sociales, como negros libres y esclavos, mulatos o zambos, y creó en su lugar una identidad colectiva asociada a menudo con connotaciones negativas, como la esclavitud o ascendencia islámica (al considerar los términos utilizados como morisco, berberisco, etc.). Las leyes comenzaron a incluir a todos los negros, independientemente de su «calidad». Sin embargo, era muy raro encontrar

leyes similares aprobadas que incluyeran mestizos e indios colectivamente sobre la base de sus antecedentes indígenas de la esa manera.

Cuando la sociedad hispana hizo la transición al siglo diecisiete, los españoles utilizaron sus experiencias para desarrollar políticas similares para el control de una creciente población mestiza. Por otra parte, la noción de los nativos como un salvaje noble comenzó a desaparecer entre muchos de los clérigos después de muchos intentos fracasados de conversión. Por lo tanto, el rango y el número de castas comenzaron a agrandarse, y las distinciones sociales específicas comenzaron a menguar. Las leyes del cabildo que se convirtieron en colectivas contra todas las poblaciones negras ayudan a explicar por qué las estratificaciones raciales dentro de las castas comenzaron a disminuir cuando se hicieron cada vez más multiétnicas. Por lo tanto, como Cope sugiere, pasar como miembro de otro grupo étnico tuvo pocos beneficios. Cuando indios ladinos, mestizos y criollos pobres se unían a las filas de las castas, las diferencias de clase llegaron a ser más importantes y las distinciones raciales se volvieron menos importantes a nivel individual.

Ciertas ideas que se desarrollaron en las décadas inmediatamente posteriores a la llegada de los españoles ayudaron a construir las bases para los años siguientes. Debido a los factores sociopolíticos existentes para la población indígena, africana y española, ciertas dinámicas se desarrollaron dentro de la sociedad colonial que permitieron el despliegue de distinciones jerárquicas. En lugar de estar basado en grados de blancura, las estratificaciones étnicas y sus niveles de «calidad» venían de diversas políticas empleadas por los españoles para crear hegemonía y las reacciones que surgían de los diversos grupos étnicos. Estas estratificaciones étnicas se desarrollaron en las castas y tenían efectos profundos en el establecimiento (o falta de él) de las identidades raciales. Al deconstruir las nociones modernas de raza, una mejor comprensión de los orígenes de la estratificación étnica y fluidez racial emerge, y presenta una imagen más clara de la sociedad colonial en el Perú.

BIBLIOGRAFÍA

Bowser, Frederick

1974 *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*. Stanford: Stanford University Press.

Cope, R. Douglas

1994 *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press.

Donnan, Elizabeth

1965 *1441-1700*. Vol. I of *Documents Illustrative of the History of the Slave Trade to America*. Nueva York: Octagon Books.

Lockhart, James

1968 *Spanish Peru, 1532-1560*. Madison: University of Wisconsin Press.

Mörner, Magnus

1967 *Race Mixture in the History of Latin America*. Nueva York: Little Brown and Co. Publishing.

Mörner, Magnus (ed.)

1970 *Race and Class in Latin America*. Nueva York: Columbia University Press.

O'Toole, Rachel Sarah

2012 *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Restall, Matthew

2000 "Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America." *The Americas* Vol. 57, N° 2 (October 2000), pp. 171-205.

2003 *Seven Myths of the Spanish Conquest*. Nueva York: Oxford University Press.

YANACONAS Y TRIBUTARIOS DEL VALLE DE YUCAY. ANÁLISIS DE UN JUICIO DEL SIGLO XVI / YANACONAS AND TRIBUTARIOS OF THE YUCAY VALLEY. ANALYSIS OF A SIXTEENTH-CENTURY TRIAL¹

Daniel R. Guzmán Salinas

Resumen

A fines del siglo XVI, la Audiencia de Lima recogió la queja del capitán Martín García de Loyola, a quien la Corona había otorgado el derecho de beneficiarse de la encomienda del valle de Yucay a partir de su desposorio con Beatriz Clara Coya, hija del último poseedor de esta, Sayre Tupa, inca rebelde de Vilcabamba. El juicio que el encomendero entabló contra el Estado colonial tenía como objetivo que se le restituyera la tasa que pagaban los indios de su beneficio, los cuales habían sido frecuentemente reasignados a la Caja Real, dejados sin encomendero y entregados a los curacas locales desde la muerte de Francisco Pizarro, primer encomendero del valle. Al analizar la visita general de 1572, emerge una polémica igual de compleja, al revelarse contradicciones e incongruencias en las declaraciones de la población indígena que sugiere que sus respuestas fueron dirigidas por los curacas o que evidencian las dificultades de interpretación cultural que se mantenían durante la consolidación del estado colonial.

Palabras clave

Encomienda / Visita general / Curacas / Declaraciones contradictorias / Yanaconas / Tributarios

¹ Durante la redacción del artículo, el autor decidió mantener las grafías originales encontradas en la fuente en cuanto a los nombres quechuas con el fin de mantener la fidelidad del registro escrito.

Abstract

By the late sixteenth century, Captain Martín García de Loyola presented a claim to the *Audiencia* of Lima, in which he demanded the restitution of the *tasa* assigned to the natives of the *encomienda* of Yucay to his name. García de Loyola became entitled to the *encomienda* after he betrothed Beatriz Clara Coya, daughter of its last legitimate holder, Sayre Tupa, rebel Inca of Vilcabamba. After the death of Francisco Pizarro, first holder of this *encomienda*, the natives were subsequently reassigned to the Royal Treasury (*Caja Real*), left without *encomendero* and established as servants of the local *curacas*. The analysis of the 1572 general *visita* proves that controversy arose, as natives' testimonies display contradictions and inconsistencies suggesting that *curacas* managed to coach their answers, and that cultural interpretation of the colonial state was still difficult for the native populations.

Keywords

Encomienda / General *visita* / *Curacas* / Contradicting declarations / *Yanaconas* / *Tributarios*

Introducción

El manuscrito

El 19 de julio de 1585 se presentó una petición a la Real Audiencia de Lima a nombre del capitán Martín García de Loyola, español y vecino de la ciudad del Cusco, encomendero del valle de Yucay en virtud a su matrimonio con Beatriz Clara Coya, única heredera de la encomienda en cuestión. Esta petición encabezaba una extensa batalla judicial que apuntaba a que se restituyera a sus nombres el pago del tributo indígena, el cual, según Loyola, se les había quitado injustamente luego de la visita general de 1572. Este manuscrito de 546 folios es actualmente parte de la colección Betancur, identificado como «volumen 7», ubicado en el Archivo Departamental del Cusco. La cubierta original del expediente muestra el título de *Genealogía de D. Diego Saire y Estado de Oropesa. Libro No. 4 (30)* y está estrechamente vinculado con los descendientes de los últimos gobernantes Inca.

El manuscrito proporciona la oportunidad de estudiar y analizar algunos asuntos importantes de la organización del Estado colonial en

una etapa aún relativamente temprana, así como las relaciones que se establecieron entre las autoridades españolas, los encomenderos, la elite indígena y la población indígena. En diferentes puntos del juicio, los diversos actores tuvieron la oportunidad de mostrar cómo sus vidas se vieron afectadas mediante la institucionalización del Estado colonial y al mismo tiempo, cómo ellos pudieron haber afectado la institucionalización misma.

El documento presenta la estructura típica de un proceso judicial. Como ya se ha mencionado, el expediente fue dirigido a la Audiencia de Lima en 1585 y comienza con un reclamo por los derechos de posesión del tributo indígena. El papel de los documentos que suceden a la petición era apoyar tal reclamo, así como negar los argumentos de la parte opuesta. Una característica común presente en los procesos judiciales es que estos documentos carecen de una organización secuencial en cuanto al texto, ya que los documentos probatorios sucesivos se iban insertando al expediente de la manera que la Audiencia los requería. Por ejemplo, la parte de Loyola hace un extensivo uso de las mercedes de perdón que el rey le otorgó al padre de Beatriz, Sayre Tupa, así como de las provisiones donde el virrey le entrega la encomienda del valle de Yucay, en forma de traslados, o copias de los manuscritos originales. La parte opuesta, con el procurador Álvaro de Carvajal representando a la Audiencia, intenta denegar la petición de Loyola y Beatriz Coya, y mantener el tributo indígena asignado a la Caja Real.

La parte más importante del juicio es la presentación de los testimonios de los testigos. Este es un elemento clave para la interpretación del caso, ya que, en cualquier disputa legal, las partes involucradas usualmente se apoyan en testigos de su confianza para sostener sus causas como verdades indiscutibles. De tal forma, encontraremos que varias veces las versiones son abiertamente contradictorias, o nos dan indicios de que han sido manipuladas según los intereses de las partes en cuestión. Para sustentar esta idea, debemos revisar brevemente lo que está en juego en este particular juicio. La parte promotora de la causa está compuesta, como ya se mencionó, por Martín García de Loyola y su esposa, Beatriz Coya. La pareja trataba de recuperar el tributo indígena generado por el repartimiento del valle de Yucay, declarando que era su derecho legal debido a que el padre de Beatriz era el encomendero reconocido del valle. La Audiencia de Lima está envuelta como el primer paso antes de recurrir al Consejo de Indias, tal como mandaba la Ley de Malinas. Esta ley, promulgada en 1545, derogaba parcialmente las Leyes Nuevas de 1542 en cuanto a la herencia y posesión de encomiendas e indicaba que los oidores tenían la autoridad para restituirlas a sus antiguos poseedores en no

más de noventa días, si se les habían arrebatado por medio de violencia o injusticia (Zamora y Coronado 1844: 471; Solórzano y Pereira 1736 [1648]: 406-407; Mazotti 2008: 267, n. 59). El asunto particular en este caso es que los tributarios en disputa están en poder de la Corona misma. Finalmente, los curacas, a pesar de ser de la parte de Loyola, manifiestan sus propios intereses. El documento proporciona información sobre los curacas, quienes extraían indígenas del repartimiento para beneficiarse de ellos como sirvientes personales mientras no estaban asignados a ningún encomendero. Estas tres posiciones presentaban intereses antagónicos y muestran que incluso se superponían unos a los otros en cuanto a la posesión de la población indígena.

La parte restante, la más peculiar del manuscrito, consta de la copia de la información de la visita general de 1572, realizada por Pedro Gutiérrez. Estos folios presentan información de los pobladores del valle de Yucay que se encontraban en edad de tributar, sus familias, la tierra que se les había proveído dentro del repartimiento y la naturaleza del servicio que realizaban en el mismo. Esta información proporcionará datos claves para explorar las relaciones entre los curacas y la población, así como los usos que los encomenderos les daban a estas declaraciones.

El contexto del caso

El valle de Yucay tuvo una notable importancia desde tiempos de los Incas. La relación entre el valle y el inca Guayna Capac es bastante conocida. Este gobernante dirigió esfuerzos para mejorar la tierra, redirigir ríos y construir terrazas, labor que fue realizada por los sirvientes del inca (yanaconas) y pobladores de otras regiones especialmente traídos para ejecutar estas tareas (mitmas, mitimas o mitimaes), encontrándose numerosos representados los cañaris del norte.² Siguiendo la noción andina tradicional de «tenencia» de la tierra, Guayna Cápac retuvo los beneficios del valle de Yucay al ser él el auspiciador de su desarrollo y el reconocedor de sus recursos naturales. Mientras él continuara haciéndose cargo del trabajo y mejora del valle y se preocupara de las necesidades de la gente traída a su servicio, él y su panaca podían beneficiarse de la producción del valle. El hecho que Guayna Cápac se hubiera mantenido estrechamente relacionado con el valle mediante su aprovechamiento y mantenimiento generó, en los observadores españoles

² Varón Gabai 1996: 296; Ramírez 2005: 40-41. Colección Betancur, p. 113, fol. 165-165v. En Covey y González 2008. R. Alan Covey y Donato Amado González publicaron la traducción completa de este volumen, el cual para el resto de este texto será referido como Colección Betancur.

y los cronistas, la idea que Yucay era la «hacienda personal» de este inca. Sin embargo, esta práctica se aplicaba a toda la tierra que no estaba siendo utilizada; esto es, la tierra permanecía vinculada a su promotor para su uso personal mientras esta fuera trabajada y desarrollada (Ramírez 2005). El valle de Yucay ciertamente poseía una productividad más alta que otras operaciones de su tipo debido a la obvia capacidad de su auspiciador. Tal asunto no pasó desapercibido para los españoles.

Después de la conquista, Francisco Pizarro tomó la encomienda del valle de Yucay para sí mismo y, alrededor de 1539, nombró curaca de su población a Francisco Chilche, un aliado cañari de su confianza. Pizarro tomó además posesión de los cocales de Tono, Canahuire, Paucarbamba y Yanatai, así como también los maizales de Tiobamba en el valle del Cusco, donde empleaba a la población de Yucay, sin importar su origen.³ Después de la muerte del conquistador en 1541, su hijo Gonzalo heredó los beneficios de la encomienda, hasta 1546, año en que murió a la edad de nueve años. La encomienda fue entonces entregada a otro hijo de Pizarro, también llamado Francisco, pero la historia de los Pizarro en el Perú se iba acercando a su fin, ya que la derrota de los encomenderos en la rebelión de 1548 terminó por enviar al exilio en España a los hijos sobrevivientes de los hermanos conquistadores. Luego de estos eventos, el gobernador Pedro de la Gasca tomó el valle de Yucay para la Corona y, mientras su ingreso aún se utilizaba para mantener a los hijos sobrevivientes de Pizarro, los indios del valle no contaban con un encomendero.

El periodo entre la ausencia de un encomendero y la entrega del valle a los descendientes de Manco Inca es de gran importancia para poder entender las disputas que continuaron después de 1572. Los indios, vinculados o no a un encomendero, estaban sujetos a la autoridad de un curaca (comúnmente referidos en los documentos como *caciques*, su equivalente mesoamericano y caribeño). Como ya se mencionó, Pizarro había designado al cañari Francisco Chilche para cumplir aquella tarea, la cual mantuvo hasta su muerte, en algún momento antes de 1585. Desde su nombramiento, Chilche fue la autoridad indígena indiscutida del valle, hasta que en 1557 un anterior curaca, García Quispicapi —un quechua que decía ser de ascendencia inca— presentó una denuncia en contra del cañari por lo que él consideraba sus derechos sobre la población indígena de Yucay. La denuncia fue retirada luego de que los dos señores nativos acordaron dividir la población bajo su autoridad: Francisco

3 Varón Gabai 1996: 297, n 74. Colección Betancur, p 78-79, fol. 89v-90.

Chilche mantendría a los mitmas («extranjeros») y García Quispicapi a los naturales («locales»);⁴

Fuera de la esfera local, otras transformaciones más institucionales se estaban llevando a cabo. Manco Inca, un hijo de Guayna Capac, se había rebelado contra los españoles en 1536 luego de haberles servido como rey títere después de la muerte del inca Atahualpa. Después del fallido asedio del Cusco, Manco Inca se retiró a la región de Vilcabamba, donde fue asesinado en 1544. Su hijo, Sayre Tupa Manco Cápac Yupanqui Inca, se convirtió en su sucesor y continuó la rebelión con el título de Inca. Desde su reino independiente de Vilcabamba, Sayre Tupa lanzó varios ataques contra los españoles que utilizaban los caminos desde el Cusco, lo que supuso un significativo desafío para la autoridad colonial.⁵ En 1552, el entonces príncipe Felipe II le otorgó a Sayre Tupa una amnistía general y le invocó a salir de Vilcabamba en paz con el rey. En 1555, la Corona le indicó al virrey Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, que autorizara las mercedes que considerara necesarias con el fin de atraer a Sayre Tupa fuera de su fortaleza. Con la ayuda de Beatriz Huaylas Ñusta, tía de Sayre Tupa, las negociaciones tuvieron éxito luego de que se le otorgara al caudillo inca el repartimiento del valle de Yucay, el cual le «pertenece» a su abuelo, Guayna Cápac, así como los repartimientos de Jaquijaguana —que anteriormente beneficiaba a Francisco Hernández Girón—, Guallaquipa y Pucará.⁶

Finalizado el acuerdo entre el virrey y Sayre Tupa, el inca abandonó Vilcabamba, luego de lo cual fue bautizado con el nombre de Diego Sayre Tupa y se trasladó con su familia para vivir en el valle de Yucay. Sin embargo, el último reino inca independiente tendría aún un capítulo final, ya que los hermanos de Sayre Tupa, Titu Cusi y Tupa Amaro continuaron con las hostilidades contra el estado colonial. Mientras las negociaciones con el primero parecían avanzar tranquilamente, Tupa Amaro no aceptaba la rendición, por lo que en 1572 el virrey Francisco de Toledo anunció una renta anual de mil pesos para quien capturara al inca rebelde. Finalmente, le correspondería a un capitán de la guardia virreinal el realizar tal hazaña. Martín García y Oñaz de Loyola se adjudicó una mejorada recompensa de mil quinientos pesos anuales y el derecho a recibir encomiendas. Además, Toledo convenció a Loyola para que se casara con Beatriz Clara Coya, hija de Sayre

4 Colección Betancur, p. 79, fol. 90, p. 93, fol. 120.

5 Covey 2008: 25. Lohmann 1948: 348. Covey y Elson 2007: 310.

6 Lohmann 1948: 350-355; Hemming 1973: 290-293; Covey y Elson 2007: 310. Colección Betancur, p. 45-49, fol. 16-26v, p. 323-324, fol. 478-483v.

Tupa y única heredera del repartimiento de Yucay desde la muerte de su padre en 1560.⁷ A pesar de que Loyola no se casó con Beatriz (quien aún era menor de edad) durante dieciocho años, el español tenía acceso al ingreso obtenido por las encomiendas que pertenecieron a Sayre Tupa (Lohman 1948: 360; Covey y Elson 2007). Tal situación le daba a Loyola el derecho a establecer la demanda por el tributo indígena ya que, según él, la visita general había extraído alrededor de 231 tributarios de su repartimiento a la Caja Real.⁸

Interpretando el manuscrito

Debido a la estructura esquemática del manuscrito y al objetivo final de establecer la «verdad», las partes litigantes esperaban que su propia información fuera aceptada como una imagen fidedigna de la situación. Por supuesto, debido a que ambas partes presentaban información opuesta en busca de obtener una resolución favorable, debemos esperar contradicciones que sugieren que no toda la información es confiable. De la misma forma, la información que españoles como los encomenderos, visitadores y otros funcionarios proporcionan acerca de la población indígena debe ser analizada de manera cuidadosa como interpretaciones desde una diferente perspectiva cultural. De tal forma, es imprescindible no asumir que toda la información contenida en el manuscrito puede ser sostenida como una explicación literal de la situación. Seguramente, una lectura lineal del caso nos proporcionará una visión distorsionada del escenario, por lo que es muy importante el poder identificar los diferentes patrones culturales dentro del contexto del documento.

Las declaraciones de los indios dentro del registro de la visita general son un buen ejemplo de esto. Debemos tener en cuenta que sujetos provenientes de distintas realidades culturales se encontraban tratando de interactuar entre ellos, al mismo tiempo que ignoraban las construcciones mentales de sus interlocutores. Así, la clave para una interpretación más precisa de esta fuente sería identificar cuándo y dónde estos patrones culturales están interactuando y cómo esta interacción afecta el resultado de la información reproducida en la narrativa.

7 Lohmann 1948: 358-360; Hemming 1973: 459; Covey y Elson 2007: 310. Colección Betancur, p. 59-61, fol. 50v-57v.

8 Colección Betancur, p. 36, fol. 1-2v.

Declaraciones contradictorias

Como se ha venido mencionando, no es sorprendente encontrar declaraciones abiertamente contradictorias entre las partes de un proceso judicial. Por ejemplo, los testigos de la parte de Loyola declaran casi al unísono que todos son tributarios. Tal declaración es notablemente fuerte en el testimonio de Francisco Chilche y de los visitadores que sirvieron como testigos. Chilche declaró que todos los indios que llegaron al valle de Yucay lo hicieron como yanaconas del inca Guayna Cápac y luego fueron encomendados a Sayre Tupa y Beatriz Coya. Chilche parecía interesado en probar que todos los indios pagaban tributos todo el tiempo mientras él era curaca, pagando en trabajo mientras la población no tenía una tasa asignada, o que pagaban a la Caja Real mientras no tenían encomendero:

e todos ellos tributaban por tributo y tasa en las cosas que la pregunta dize porque hazian las sementeras y chacaras de coca y servicio personal que en aquella sazón se acostumbrava a dar y hazer.⁹

Aun después del conflicto con García Quispicapi, Chilche reconoció que dividieron a la población entre los dos, pero igual los hacía pagar tributo, ya que «eran todos tributarios».¹⁰ Estas declaraciones parecen contradecir al visitador Damián de la Bandera, quien declaró que para el tiempo de su visita (1557) no había una tasa y los indios no pagaban tributo alguno, mientras que los indios servían a los señores a los cuales estaban vinculados.¹¹ El cura local y visitador Diego Escudero declaró que los indios se quejaron con él debido a que los curacas los hacían trabajar como sirvientes, cuando en realidad eran tributarios, lo que lo motivó para llevar a cabo su visita en 1569.¹² Sin embargo, Chilche declararía luego de que fue Escudero quien exceptuó del pago del tributo a los indios del valle de Yucay, mientras otros testigos aseguraban que en su visita de 1572 Pedro Gutiérrez simplemente copió los datos de Escudero, dejando fuera de la tasa a los indios que Loyola reclamaba.¹³

Juan López de Arrieta, testigo de la parte del procurador, sostuvo que los indios vinieron junto con los españoles y trabajaban para ellos como

9 Colección Betancur, p. 184, fol. 277-278v.

10 Colección Betancur, p. 184, fol. 278.

11 Colección Betancur, p. 299, fol. 414v.

12 Colección Betancur, p. 110, fol. 159v.

13 Colección Betancur, p. 184, fol. 278v, p. 183, fol. 274. García de Melo declaró que Diego Escudero le proporcionó los datos de su visita a Pedro Gutiérrez, la cual siguió directamente, manteniendo la división entre tributarios y yanaconas.

sirvientes personales y no eran tributarios.¹⁴ La parte del procurador Álvaro de Carbajal tuvo complicaciones para reunir a sus testigos, proporcionando solamente vecinos españoles de la ciudad del Cusco, mientras que la parte de Loyola tenía la influencia y la cooperación de la población indígena, así que la parte del encomendero tenía una aparente ventaja en cuanto a los testimonios, aun si estos mostraban conflictos en ciertos asuntos.

Otro tipo de contradicciones tenían que ver directamente con las diferencias culturales entre españoles e indios. Estas diferencias tienen que ser interpretadas desde la narrativa aparentemente lineal del juicio.

Yanacona contra tributario, mitma contra natural

El tema principal del juicio está centrado en determinar el estatus de los indios en el repartimiento. Loyola se había quejado ante la Audiencia con el argumento de que Pedro Gutiérrez había sacado 231 indios del repartimiento de Yucay porque en la visita de 1572 habían declarado que eran yanaconas de los curacas y habían sido yanaconas desde el tiempo de los incas. Gutiérrez entendió que debido a su estatus, aquellos indios no debían estar requeridos a pagar la tasa como tributarios, dejándolos fuera del repartimiento como sirvientes de los señores nativos.¹⁵ En el manuscrito, encontraremos constantemente superponiéndose la interpretación del concepto yanacona que tenían tanto indígenas como españoles.

Yanacona (*yanacuna*, *yanakuna*) es una palabra quechua que originalmente se utilizaba para designar a los sirvientes personales del inca (Ramírez 2005: 27, 73). Sin embargo, luego de la conquista, los españoles empezaron a estudiar y registrar la historia andina de acuerdo a sus propias percepciones culturales, adaptando las experiencias indígenas a su propio sistema de pensamiento. Yanacona, entonces, se convirtió en el término general para denominar al sirviente de un señor en particular. Así vemos que, por ejemplo, Diego Gonzales Holguín definía *yanacuna* como «los sirvientes, o un sirviente» (González Holguín 1952 [1608]: I, 364). De manera similar, Miguel Cabello Balboa afirmaba: «y así los tales seruidores que no están sujetos a visita sino que tienen a cargo el ministerio de las haciendas de sus señores son llamados Yanacuna, y de este nombre usamos el día de hoy los Españoles, con aquellos que nos sirven

14 Colección Betancur, p. 300, fol. 415.

15 Colección Betancur, p. 36-37, fol. 2.

en casa sin ser Jornaleros ni Mytayos» (Cabello Balboa 1951 [1586]: cap. 19, 347-348).

De tal manera, un asunto clave del juicio trataba de especificar «de quién» eran los yanaconas que vivían en el valle de Yucay. Las visitas, especialmente las de 1569 y 1572, habían identificado a un gran número de indios como sirvientes, mayormente beneficiando a Francisco Chilche, quien, de acuerdo a los testigos, había extraído entre 50 y más de 150 indios del repartimiento para su servicio personal.¹⁶ De manera similar, la visita de 1557, a cargo de Damián de la Bandera, identificó entre 30 y 50 indios encargados de cuidar la momia de Guayna Cápac, sobre quienes dijo Tito Atauche —otro principal cusqueño— que eran «sus» yanaconas, lo cual fue ratificado por Pedro Gutiérrez en 1572, quien se los asignó como sirvientes, extrayéndolos de la tasa.¹⁷

Un enredado caso se presenta para Alonso Ucusicha. Él mantuvo alrededor de 40 indios de Coto, de los que se decía que eran «camayos del sol», mientras diferentes testigos declararon que Ucusicha se había valido de diversas tácticas para apropiárselos, desde que los había heredado de su padre, hasta que le fueron encomendados por Baca de Castro o que había engañado a La Gasca para obtenerlos. Un testigo, Martín Yana, declaró que Ucusicha simplemente tomó a los indios de Coto, diciendo que siempre le habían pertenecido y, debido a la atención prestada a la guerra contra los rebeldes de Vilcabamba, nadie lo contradujo.¹⁸

Estos testimonios son sugerentes, ya que parecen sostener la idea de que los curacas entendían la noción de «servicio personal» que poseían los españoles. A pesar de que la elite nativa tenía derecho a recibir tributo a través del trabajo de la población bajo su autoridad, esto era parte de un sistema mayor que aseguraba que los sirvientes también pagaran tributo a los señores nativos que estaban por encima de sus señores locales. La conquista alteró este sistema, a la vez que insertó la idea de relaciones de dependencia entre sirvientes y sus señores. Además de esto, los españoles también alteraron la idea tradicional de curacazgo, nombrando a los nuevos jefes indígenas de acuerdo a su lealtad a los conquistadores. Tal fue el caso de Francisco Chilche.

16 Colección Betancur, p. 85, fol. 103v. Este testigo en particular, mencionó que el gobernador Baca de Castro había encomendado a Chilche entre 30 y 80 cañaris. P. 93, fol. 120, p. 188, fol. 284-284v.

17 Colección Betancur, p. 83, fol. 100-100v, p. 86, fol. 104v, 105v, p. 88, fol. 110-110v, p. 90, fol. 115v, p. 93, fol. 120-121v, p. 95-96, fol. 126v-127, p. 100, 137v, p. 112, 163v.

18 Colección Betancur, p. 82, fol. 98, p. 85, fol. 104, p. 87, fol. 108v-109, p. 97, fol. 130-130v.

De acuerdo con la información del manuscrito, la noción de yanaconaje que tenía la población indígena común parece estar mejor conservada. Los testigos indios de la parte de Loyola declararon que habían servido en el valle de Yucay desde tiempos de Guayna Cápac y continuaron sirviendo a Francisco Pizarro, luego a la Caja Real cuando se encontraban sin encomendero, a Sayre Tupa y a Beatriz Coya. Tales testigos dijeron que tanto naturales como mitmas pagaban tributo al inca en forma de trabajo, así que, cuando Pizarro tomó la encomienda, ellos siguieron sirviéndole como yanaconas, «que quiere dezir criados del Ynga».¹⁹

Emerge una aparente confusión cuando los españoles utilizan su propia conceptualización de yanaconas y tributarios para determinar quién debía pagar la tasa y quién no: «don Francisco de Toledo vuestro visorrey dava el horden que se avia de thener en declarer por indios tributarios o no a los yndios forasteros o yanaconas».²⁰

La idea de un indio venido de un lugar distante, traído probablemente por alguien con quien mantenía vínculos de parentesco para trabajar vinculado a él, generaba en los españoles la idea de que tal individuo era el sirviente personal de un señor étnico. Entonces, para los visitantes, los yanaconas conformaban un grupo de sirvientes que no deberían pagar la tasa, mientras los naturales (nacidos en Yucay o sus alrededores) sí debían hacerlo. Sin embargo, los testigos parecen coincidir en que todos los indios ejecutaban el mismo tipo de servicio porque, como se mencionó, todos eran yanaconas del inca, un término que hubiese sido redundante en la mente de los pobladores indígenas. En ese sentido, ser yanaconas no excluía necesariamente a los indios de ser tributarios, ya que todos pagaban tributo al inca en forma de trabajo y continuaban haciéndolo de la misma forma, manteniéndose como tributarios hasta el tiempo de la visita de Damián de la Bandera en 1557.²¹

En algún momento de la discusión parece haber una notoria diferencia entre el concepto tradicional de yanacona y el que se desarrolló durante la Colonia, como demuestra Loyola al reclamar que la extracción de indios tributarios le ocasionaba gran daño a él y a su esposa, precisamente porque tales indios eran yanaconas. Loyola también expresa que todos los indios del valle de Yucay eran yanaconas del inca, pero también eran y seguían estando sujetos a los curacas, a los cuales les daban servicios y pagaban tributos. En

19 Colección Betancur, p. 82, fol. 97-97v. P. 84, fol. 102-102v.

20 Colección Betancur, p. 54, fol. 37.

21 Colección Betancur. Para todos los indios como tributarios, ver p. 82, fol. 97-98, p. 84, fol. 102-103, p. 86-89, fol. 106v-109v, p. 89, fol. 113, p. 110, fol. 159, p. 198, fol. 305-305v.

ese sentido, los indios se encontraban más cerca del concepto tradicional de yanacona que del concepto colonial:

pues como tengo dicho siempre an tributado y servido y acudido a las cosas de la comunidad con los demás yndios tributarios y an estado sujetos a sus caciques y no importa en nombre de que dizen tener los dichos yndios de yanaconas porque no se ha de mirar al nombre sino al effecto y a lo dispuesto por la dicha vuestra cedula real instruccion del dicho vuestro bisorrey y en el tiempo de los Yngas señores que fueron destos reinos todos los yndios del dicho valle de Yucay heran yanaconas y servian al Ynga y a sus mujeres hijos e parientes en les beneficiar sus chacaras y en otros servicios y cosas que le mandavan y no por eso se ponen todos los yndios del dicho valle en la corona real porque como tengo dicho siempre an estado sujetos a caciques y ansi siempre an sido encomendados por los gobernadores destos reinos [...].²²

Mientras mantenía la palabra «yanacona» para los sirvientes personales, Loyola parecía reconocer el servicio personal durante la colonia como una categoría separada del *yanakuna* tradicional.

El estatus que tenía la población de Yucay como mitmas o naturales es también muy relevante para las contradicciones que aparecen en las declaraciones de los testigos y la población tributaria. Mientras los españoles dividieron la población indígena en yanaconas y tributarios, quienes vivían en el valle desde tiempos de Guayna Cápac, e incluso de Pizarro, aseguraban que siempre habían existido dos parcialidades —advenedizos y naturales—.²³

Advenedizo era la palabra con la que los españoles traducían mitma, mitima o mitimae, categoría que definía a alguien que residía permanentemente fuera del lugar en el que había nacido. Antes de la conquista, las poblaciones de mitmas eran reubicadas para cumplir con diversas tareas encomendadas por el inca, tales como trabajos agrarios en una región determinada, u otros servicios públicos. De esta forma, el inca Guayna Cápac usó tanto mitmas como naturales para mejorar las tierras del valle de Yucay. Ya que lo que definía a los yanaconas era el proporcionar servicio directo al inca, toda la gente que trabajaba y mejoraba el valle caería dentro de esta categoría, al estar sujetos a la figura de Guayna Cápac, sin que importase su estatus de

22 Colección Betancur, p. 162-163, fol. 232v-233.

23 Colección Betancur, p. 84, fol. 102.

advenedizo o natural. De hecho, los testigos del caso aseguraban que toda la población del valle servía a Guayna Cápac, sus hijos, y sus esposas, y que todos servían como yanaconas.²⁴ De manera similar a las diferencias creadas después de la conquista entre los términos yanacona y tributario, el estatus de mitma o advenedizo no implicaba que tal individuo estaba excluido de ser yanacona. De hecho, algunas declaraciones, incluyendo la de García de Melo, aseguraban que originalmente no existía una división de yanaconas ya que todos eran tributarios y que los curacas empezaron a separarlos para que los sirvieran por el tiempo de la primera visita.²⁵

Edades y servicio

Las edades declaradas en los registros de la visita de 1572 proporcionan un provocador ejercicio de interpretación. Mientras Pedro Gutiérrez registraba las edades de los declarantes de acuerdo con su criterio cronológico, la noción andina de edad se diferenciaba drásticamente de la europea. De acuerdo con el cronista indígena Guamán Poma de Ayala, los pobladores andinos conceptualizaban la edad desde una perspectiva más social.²⁶ Guamán Poma presentaba las edades en diez grupos (calles) o etapas en la vida, cada una con una tarea especialmente asignada y especificada por género. Adicionalmente, estas edades estaban organizadas según su relevancia social; de tal modo, la primera calle se comparaba con la edad cronológica de 33, y contenía a los guerreros en el caso de los hombres y a las tejedoras y doncellas en el caso de las mujeres (Guamán Poma 2001 [1615]: 196-197). Los grupos de edad incrementaban su madurez hacia la tercera calle, donde se ubicaban las personas más ancianas. Luego de este grupo, los grupos se organizaban en disminución de edad hasta los miembros más jóvenes de la sociedad —bebés de cuna— en la décima calle.

A propósito de esto, las edades registradas en la visita son particularmente interesantes cuando nos enfocamos en las mujeres. Mientras las edades de los hombres aparecen mayoritariamente entre el rango español de tributario (entre 18 y 50 años), las mujeres que se declaraban como cabeza de familia aparecen en el grupo de edad referido como «viejas». Este ejemplo proporciona una diferencia notable entre las edades cronológicas y los grupos

24 Colección Betancur, p. 84, fol. 102.

25 Colección Betancur, p. 87, fol. 109, 110, p. 182, fol. 271v-272v.

26 Guamán Poma 2001 [1615]: 195-236. Es un dato relevante que Guamán Poma se refiere a los hombres de la primera calle como *yndios tributarios*.

de edad andinos, ya que la mayoría de edades declaradas eran 50 y 60 o entre estas en menor medida.²⁷ Guamán Poma escribió que las mujeres de ese grupo de edad en particular (segunda calle) eran conocidas como *payas*, que significa mujer vieja, pero entendido como «bieja media mosa o biuda» (Guamán Poma 2001 [1615]: 220). Así se tratara de una viuda joven o de una mujer sexualmente activa, se le llamaba *paya yquima uacllicsa*, que significa «bieja y biuda y perdida» (Guamán Poma 2001 [1615]: 220). La noción de que las viudas se consideraban a sí mismas como «viejas» muestra una provocadora perspectiva de los diferentes puntos de vista de los proveedores de la información para la visita con respecto a quienes la registraron. Más aun, esta idea permite elucidar la aparentemente contradictoria declaración de Ynes Sangaiche, quien a los 38 años es descrita como vieja.²⁸ Si bien no se menciona que sea viuda, ¿podría tratarse de una madre soltera? Como muestra este caso, la lógica para determinar la edad de las personas según el concepto andino del tiempo residía no en su vida cronológica, sino en su vida social.

Encontramos también contradicciones entre la noción española del tiempo y la andina cuando analizamos las declaraciones de los residentes de Yucay sobre la fecha de inicio de su servicio en la encomienda, así como de su llegada al valle, si es que se trataba de mitmas. La tasa de Pedro Gutiérrez establece que los tributarios son todos los hombres entre 18 y 50 años de edad, pero en los datos de la visita encontramos hombres menores de 18 años dando servicio. Benito Rimache, nativo de Yucay, señala que comenzó su servicio el mismo año de la visita de Gutiérrez, cuando tenía 16 años, aunque el servicio no se especificó.²⁹ Gonzalo Tanbuipulla, quien en esa fecha tenía 30 años, también nacido en Yucay, aseguró que había empezado su servicio en las chacras de maíz hacía veinte años, lo que significa que hubiera tenido 10 años cuando comenzó a servir. El mismo caso aparece con Rodrigo Lalchibisnai, un cañari nacido en Yucay quien declaró que había comenzado su servicio a la edad de 10.³⁰ Nuevamente, la edad tiene un papel importante en esta situación, ya que de acuerdo a los grupos de edad andinos, los niños de esta

27 Colección Betancur, p. 211-212, fol. 324v-325v. Constança Asco, Juana Pilcoqui, Maria Cuyo declararon en 1572 que su edad era 50 y que eran viudas. Ynes Quanay, también viuda, declaró que su edad era 40, pero todas declararon que iniciaron su servicio en 1557. Dado que estas edades probablemente se trataban de estimaciones, la diferencia entre Ynes y el resto de viudas pudo haberse debido a la posibilidad de que Ynes haya sido perceptiblemente más joven. P. 218-220, fol. 329v-331v. De doce mujeres señaladas como viejas, diez declararon que su edad era 60 y dos 70. P. 224-225, fol. 335v-336v. De siete viejas, seis dicen tener 60 años y una 70.

28 Colección Betancur, p. 232, fol. 341v.

29 Colección Betancur, p. 211, fol. 324v.

30 Colección Betancur, p. 211, fol. 324v.

particular edad eran capaces de asistir a sus padres y a los principales mediante el recojo de leña y del cuidado de los rebaños de la comunidad (Guamán Poma 2001 [1615]: 208-209). Aun cuando no eran considerados tributarios por la concepción andina ni por la española, estos niños hubieran aparentado ser sirvientes, lo cual concordaría con la definición colonial de yanacona. Los curacas, argumentando que unos yanaconas les habían servido por un tiempo considerable, encontraban una poderosa declaración con la que se aseguraban el poder mantener a estos últimos para su beneficio personal, en lugar de perderlos como fuerza de trabajo de las encomiendas. Podemos concluir que los curacas eran conscientes de esta situación, si notamos que, de los casos recientemente mencionados, ninguno pagaba tributo a la encomienda.

Otros casos presentan incluso más complicaciones, como ocurre con otro cañari nacido en Yucay llamado Álvaro Sitpulla. Sitpulla declaró durante la visita que tenía 20 años y que servía «en todo lo que se mandaba y en beneficiar las chacaras de maíz», desde hacía también 20 años. Este declarante recibió medio topo para su mantenimiento propio y el de su familia y no pagaba tributo a la encomienda.³¹ El caso de Diego Pumacunia es incluso más desconcertante. Pumacunia también declaró ante el visitador que tenía 20 años. Al igual que Álvaro, decía que servía «en todo lo que se mandaba», pero argumentaba que venía sirviendo desde hacía treinta años, es decir, que se encontraba sirviendo diez años antes de haber nacido.³²

Una posibilidad para entender tal incongruencia tendría que tomar en cuenta esta particular noción del tiempo. Parece probable que cuando los indios declaraban sus edades, proporcionaban estimados más que certezas, mientras ciertamente sabían a qué grupo de edad pertenecían. Los reclamos de Martín García de Loyola por el tributo indígena no comenzaron hasta que este se desposó con Beatriz Coya en 1572, así que si alguien podía sacar ventaja de la información declarada en la visita de Pedro Gutiérrez del mismo año y en el registro previo que Diego Escudero realizó en 1569 se trataría de los curacas locales. Con el fin de beneficiarse del servicio personal provisto por los yanaconas, los curacas debían evitar que estos trabajaran para el repartimiento. Una forma efectiva para lograr este propósito era que los curacas declararan que los indios estaban sujetos a ellos como sirvientes desde antes del establecimiento de las diferentes etapas de la encomienda de Yucay, o afirmando que los indios que los servían lo hacían desde que eran muy jóvenes. Si, de hecho, los curacas guiaron las declaraciones que los indios

31 Colección Betancur, p. 211, fol. 323v.

32 Colección Betancur, p. 228, fol. 338v.

hicieron en el registro de la visita, proveyéndoles los años cronológicos de servicio que debían decirle al visitador, los indios podrían haber confundido estos con la distinta noción que tenían sobre su propia edad, produciendo estos desencuentros sin haberse dado cuenta.

Información confiable

Toda fuente proporciona una importante cantidad de información que ayuda a entender los hechos históricos. Tales registros son producto de experiencias y relaciones sociales y, por lo tanto, los investigadores no podemos asumir que lo declarado en ellos es completamente preciso o imparcial. Sin embargo, con el análisis apropiado, podemos identificar información que es confiable para la interpretación de los hechos. Por ejemplo, leyendo entre las líneas del manuscrito, podremos ser capaces de realizar interpretaciones sobre la relaciones entre los curacas y la población indígena. El hecho de que los residentes indígenas del valle de Yucay estuvieran sujetos a la autoridad de un señor étnico designado por los españoles en la figura de Francisco Chilche por cerca de veinte años, antes de dividir a la población entre él y García Quispicapi por casi treinta años más, es una señal de que la institución del curaca era aún altamente respetada. Aun cuando el poder social y político tradicional indígena estaba basado en el parentesco —un asunto difícil de probar para un cañari viviendo entre quechuas— Chilche no tuvo problemas para reservarse una gran cantidad de indios como sirvientes personales. Esta imagen puede ser incluso más difícil de imaginar sin las transformaciones coloniales en cuanto a la autoridad indígena si nos fijamos en el hecho de que Chilche ni siquiera estaba presente en el valle de Yucay como un mitma tradicional, sino que llegó a este junto con los conquistadores españoles. Sin embargo, su autoridad no fue contestada hasta el surgimiento de Quispicapi, quien, sin embargo, parece haberse acercado al curacazgo de los naturales también por sus propios intereses.³³

La relevante información recolectada y procesada por los visitadores

33 Colección Betancur, p. 174, fol. 252-254. Un cálculo aparentemente más preciso del número de indios que Chilche tenía bajo su autoridad es 138, aunque la fuente no proporciona una referencia acerca de quiénes eran los nativos que le servían como sirvientes personales. P. 174, fol. 254-255. Tito Atache también llegó a mantener 55 indios como subordinados. El registro no indica si todos eran los guardianes de la momia de Guayna Cápac, pero esto parece probable al contrastar esta información con otras declaraciones en el proceso.

también parece proporcionar un dato confiable sobre esta tarea. Sirviendo como testigo del caso, García de Melo sugirió que Escudero y Gutiérrez habían discutido los resultados que el primero obtuvo en su inspección de 1569, la cual el último prácticamente ratificó al duplicar su información. García de Melo también se refirió al hecho de que la visita de Gutiérrez sacó de la tasa a un importante número de indios que eran parte del repartimiento de Loyola. Asimismo, Escudero rechazó cualquier distorsión de la realidad que observó en 1569 y, además de esto, se negó a proveer cualquier tipo de información adicional cuando fue convocado como testigo por la parte del procurador Carvajal.³⁴ Parece seguro decir que por medio de la confrontación, o la falta de la misma, los visitantes estaban en realidad defendiendo su propio trabajo.

La posición de Loyola parecía estar bien asentada debido a la amplia red social que existía en la atmósfera de su repartimiento. Aun con las ya mencionadas contradicciones en las declaraciones de los testigos, la parte de Loyola se presenta como un aparato bien desarrollado. Su reclamo más audaz señalaba que la visita general al valle de Yucay de 1572 debía ser anulada, debido a que dañaba sus intereses como encomendero. Esta visita le había arrebatado a «sus» tributarios, a la vez que había mantenido como sirvientes personales de los curacas a los indios que consideraba como yanaconas coloniales. Tal reclamo era apoyado por los residentes del repartimiento, incluyendo a los señores nativos, todos los que declararon que los indios eran tributarios antes de las visitas y que incluso se mantuvieron como tributarios hasta 1569. El resto de la estrategia parecía funcionar en un principio también para algunos de los visitantes. Los testigos declararon que mientras Damián de la Bandera y García de Melo habían recuperado indios para el repartimiento y establecido una tasa (primero en coca y luego en plata), Escudero y Gutiérrez los mantuvieron como yanaconas y se llevó a la Caja Real a los que deberían haber pagado tributo a Loyola. Tal declaración fue entusiastamente apoyada por García de Melo. Estas interpretaciones nos dan una pista para notar que la sociedad colonial no se manejaba desde el esquema vertical que podría asumirse, ya que los españoles no podían lograr sus propósitos sin la colaboración de la población indígena.

34 Colección Betancur, p. 110, fol. 159v, p. 299, fol. 413v.

Conclusiones

El análisis de documentos judiciales puede ser una tarea más complicada de lo que parece. Estos documentos poseen una estructura repetitiva con énfasis en las declaraciones de los testigos, las que, a su vez, pueden ser también algo repetitivas. Tal situación puede llevarnos a pensar que estos registros requieren una interpretación bastante lineal. Mientras los documentos ciertamente presentan una forma esquemática, seguir simplemente el curso del juicio hará que los investigadores pierdan de vista una incontable cantidad de información sobre asuntos que se encuentran detrás de lo escrito. En el caso de este manuscrito, los testimonios y la información registrada en la visita proveen información muy relevante sobre la relación entre actores interculturales. Como se ha mostrado, la sociedad del siglo XVI presentaba una confluencia de diferencias culturales entre sus miembros, quienes recién estaban adaptándose los unos a los otros. Si un investigador pasa por alto este elemento, la imagen que generará será radicalmente diferente de la imagen de constantes cambios que genera la lectura entre líneas. Intentar una interpretación sobre la información de naturaleza social, como las transformaciones de instituciones tradicionales —curacazgo, yanaconaje, mitmas— ofrece más usos para el documento que la reconstrucción de la historia del valle de Yucay. El estudio de este manuscrito muestra una sociedad que necesitaba funcionar en conjunto con el fin de conseguir ciertos intereses particulares. El aplicar esta aproximación a otras fuentes coloniales es una forma muy útil para entender las enredadas redes sociales generadas por este universo culturalmente diverso.

Las contribuciones de una fuente en particular pueden ser exploradas incluso aún más si los investigadores toman en consideración que no toda la información registrada en el documento será necesariamente confiable. Un asunto clave para la interpretación de este tipo de fuentes es el ser capaz de identificar los diferentes patrones y tendencias que se encuentran interactuando, lo cual se logra de manera más acertada si no tomamos la información de los registros de manera literal.

BIBLIOGRAFÍA

Cabello Valboa, Miguel

1951 [1586]. *Miscelánea Antártica*. Lima: Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Covey, R. Alan

2008 «Imperial transformations in the Yucay Valley in the Fifteenth and Sixteenth Centuries». En Covey, R. Alan y Donato Amado Gonzáles: *Imperial Transformations in Sixteenth-Century Yucay, Peru*. Ann Arbor: University of Michigan; pp. 18-30.

Covey, R. Alan y Donato Amado Gonzáles (eds.)

2008 *Imperial Transformations in Sixteenth-Century Yucay, Peru*. Ann Arbor: University of Michigan.

Covey, R. Alan y Christina M. Elson

2007 «Ethnicity, Demography and Estate Managing in Sixteenth-Century Yucay». *Ethnohistory* Vol. 54, N° 2; pp. 303-335.

González Holguín, Diego

1952 [1608] *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perú llamada Qquichua o del Inca*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

2001 [1615] *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Edición facsímil de la Royal Library, Copenhagen. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm> (revisado el 4 de diciembre de 2009).

Hemming, John

1973 *The Conquest of the Incas*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.

Lohmann Villena, Guillermo

1948 «El Señorío de los Marqueses de Santiago de Oropesa en el Perú».

Anuario de Historia del Derecho Español 19; pp. 347-458.

Mazotti, José Antonio

2008 *Incan Insights. El Inca Garcilaso's Hints to Andeans Readers.*
Madrid: Iberoamericana.

Ramírez, Susan E.

2005 *To Feed and be Fed. The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes.* Stanford: Stanford University Press.

Solórzano y Pereira, Juan de

1736 [1648] *Política Indiana.* Madrid: Matheo Sacristan.

Varón Gabai, Rafael

1996 *La Ilusión del Poder. Apogeo y Decadencia de los Pizarro en la Conquista del Perú.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.

Zamora y Coronado, José María

1844 *Legislación Ultramarina. En Forma de Diccionario Alfabético.*
Madrid: Imprenta de Alegría y Charlain.

**COMUNIDADES, JUSTICIA Y MEMORIA: LOS
CAMPEVINOS DE AYACUCHO Y EL ESTADO
PERUANO EN EL SIGLO XIX / COMMUNITIES,
JUSTICE AND MEMORY: THE AYACUCHO PEASANTS
AND THE PERUVIAN STATE IN THE 19TH CENTURY**

Nelson E. Pereyra Chávez

Resumen

A lo largo del siglo XIX los campesinos del departamento de Ayacucho diseñaron estrategias colectivas para acudir a los tribunales de justicia del Estado peruano contra hacendados y gamonales y pedir la restitución de sus tierras. Esta recurrencia denota la reproducción y reinterpretación de un *orden estatal marginal*, con prácticas y discursos alternativos. Dichas alternativas, consideradas como memorias, aluden a los orígenes históricos, sirven para contrarrestar el poder hegemónico de hacendados y gamonales y terminan generando la acción política de los mismos campesinos.

El presente trabajo pretende estudiar desde la etnohistoria (combinando el enfoque antropológico de las permanencias con el método histórico) estas tres variables de recurrencia judicial, reestructuración de comunidades y *memoria* de los campesinos ayacuchanos del siglo XIX, a partir de los numerosos expedientes judiciales de los archivos de Ayacucho.

Palabras clave

Comunidades campesinas / Justicia / Memoria / Sociedad rural

Abstract

Throughout the nineteenth century, Ayacucho peasants created collective strategies in order to challenge landowners in court, looking forward to have their lands restituted. Such a phenomenon displayed the reproduction and reinterpretation of a marginal structure within the state, brought to light through alternative practices and discourses. Recalling historical origins –memory– peasants attempted to contest landowners’ hegemonic power, in turn generating political action from peasants themselves. Through the lens of ethnohistory, this article focuses on the analysis of three issues based on the nineteenth-century judicial records found at the Ayacucho archives: the recurrence of these judicial procedures, community restructuring, and peasant memory.

Keywords

Rural Communities / Justice / Memory / Rural Society

El siglo XX fue el período de aumento de «la toma de conciencia acerca del indio» entre los políticos, intelectuales y artistas del país, sentenció hace varios años el historiador Jorge Basadre (1979: 326). Sin embargo, dicha toma de conciencia parece no haber modificado ciertos estereotipos sobre los campesinos, que indican que ellos no desarrollan ningún tipo de actuación política protagónica o solo desarrollan algún tipo de «agencia cultural». Por ejemplo, se sigue creyendo que durante el período de violencia política fueron condicionados por Sendero Luminoso para formar su ejército o, al contrario, fueron manipulados por los militares para participar en los Comités de Defensa Civil y luchar contra los subversivos. Dicho estereotipo no solo contribuye a la elaboración de argumentos que culturalizan y despolitizan las acciones campesinas, sino terminan reproduciendo los discursos de otredad, las formas de marginación y subordinación políticas.

Lamentablemente, la Antropología y la Historia, hegemónicas en la segunda mitad del siglo XX por los paradigmas del dependantismo, marxismo ortodoxo, estructuralismo o los estudios culturales, han reforzado dichos estereotipos, al construir la imagen aislada o manipulable del campesino peruano. Como bien señala Cánepa, con la intervención de dichas disciplinas en ocasiones se ha reforzado la idea de que los actos y movimientos

campesinos, pasados y contemporáneos, son eventos ajenos a la vida social y política nacional, puesto que son protagonizados por gente diferente, de lejanos lugares y alejada también del mundo civilizado, democrático y moderno (2004: 28). Con dichas interpretaciones no solo se reproducen enunciados de otredad y formas de marginación y subordinación, sino que se sintetizan relaciones de alteridad, identidad y poder que en el fondo son resultado de luchas y procesos históricos protagonizados por los mismos campesinos en continua relación con el Estado. Precisamente, la experiencia de la violencia política reciente revela la existencia de un «pacto militar» entre campesinos y Estado: aquellos, en alianza con las fuerzas del orden, triunfaron sobre los senderistas y luego elaboraron una «memoria épica», en la que aparecen como «héroes de la guerra» y «legítimos defensores de la Patria y la democracia», para finalmente pedir la ciudadanía e inclusión a la nación.

A partir de dicha historia reciente, vale preguntarse si ocurrió lo mismo en los períodos precedentes; es decir, si las experiencias históricas campesinas que combinan política con cultura contemplan ligaduras con el Estado y se inscriben en un conglomerado mayor de relaciones de poder con otros actores sociales externos. ¿Qué tipo de presencia ha tenido el Estado en las comunidades del interior del país? ¿De qué manera, a través de qué prácticas y de qué imágenes el Estado se manifiesta y es vivido especialmente por los campesinos de manera cotidiana? ¿Qué tipo de intereses ha generado entre ellos?

El presente trabajo intenta responder dichas interrogantes a partir del estudio de la participación y experiencia de los campesinos de la región de Ayacucho en el proceso de formación del Estado republicano en el siglo XIX. Considera que estos sujetos políticos estructuraron colectivos para lograr la propiedad de la tierra en una coyuntura de reproducción y aplicación de normas liberales relacionadas con el acceso a tal medio de producción, para litigar con hacendados y gamonales que encarnaban la «justicia marginal» del Estado precisamente en procesos de justicia estatal, con memorias que recreaban múltiples recuerdos y encubrían la convergencia de múltiples voluntades internas y externas.

Haciendas a fines de la Colonia

A fines del período colonial, el territorio de la región de Huamanga —rebautizada por Bolívar como Ayacucho en honor al llano donde se selló la

independencia americana el 9 de diciembre de 1824— se dividía en haciendas de españoles y tierras de indios, que servían para la producción de gramíneas o tubérculos, o para la crianza de ganado, a beneficio de una sociedad rural autosuficiente pero a la vez integrada al mercado. A la agricultura y ganadería deben agregarse la producción de manufacturas y artesanías y el comercio interregional, influidas —claro está— por las conflictivas y contradictorias circunstancias de fines del siglo XVIII e inicios de la nueva centuria.

En efecto, al culminar la larga etapa colonial fueron el comercio de telas burdas, derivados del cuero, coca y la producción de las haciendas las principales actividades de una economía que no puede considerarse como «estancada». Aunque la guerra de la independencia y los conflictos políticos temprano-republicanos alteraron la dinámica de la economía regional, no obstante la producción de tocuyo y bayeta alcanzó elevadas cifras y continuó comercializándose en mercados lejanos como Cerro de Pasco, Huánuco y Chile (Urrutia 1994). De igual forma, la coca continuó colocándose en el mercado urbano de Ayacucho, mientras que la producción agraria se expandió entre 1780 y 1823, para luego contraerse a partir de este último año y volver a recuperarse entre 1828 y 1850, tal como revelan, *grosso modo*, las cifras del diezmo de la región (Huertas 1982; Méndez 2005).

La producción agropecuaria era lograda en haciendas, estancias y hatos que estructuraban el paisaje rural de la región. Las haciendas eran unidades de producción agrícola y ganadera y de organización social, consistentes en una propiedad, sus propietarios y sus trabajadores (Diez 1998: 48). En Ayacucho decimonónico la categoría alude solamente a las propiedades privadas sin tomar en cuenta su extensión, mientras que las tierras de los repartimientos de indios fueron consideradas como propiedad «del común».

Se considera que la producción de las haciendas se cimentaba en la existencia de una renta lograda por el arrendamiento o parcelación de las tierras de «derecho útil» a colonos o yanaconas a cambio de dinero, trabajo o productos (cf. Favre 1976). En haciendas como las de Acos Vinchos las relaciones de producción ocurrieron de este modo, tal como refiere el campesino José Sánchez, quien en 1843 ocupó «en arriendo un terreno en la hacienda de Ayahuarco de don Francisco Vivanco y también trabaja en sus lomas»¹. No obstante, los roles de hacendado-arrendatario y colono-yanacona

1 Archivo Regional de Ayacucho [en adelante ARAy], Juzgado de Primera Instancia, Leg. 51, Cuaderno 1022, año 1843, f. 20r.

no fueron asumidos exclusivamente por criollos-mestizos e indígenas, como comúnmente se piensa. Mientras en Tambillo el locador de la hacienda de Yanamilla era el gobernador José Palomino, «natural de esta ciudad [Ayacucho], labrador de treinta y siete años, de casta español i que profesa la religión católica, apostólica i romana»,² en Huamanguilla (Huanta) los indígenas alquilaron las tierras comunales de Sapsi al arrendatario mestizo Domingo Oré por un tiempo de nueve años y «con cargo que ha de pagar doce pesos en dinero en cada año cumplido».³ Estos arrendatarios contrataban jornaleros y operarios campesinos a cambio de un jornal. Durante el tiempo de locación, Palomino contrató a «Mariano N., residente en Tambillo, por cuatro días por una peseta diaria que le daba» y a la vez demandó la energía laboral de los pobladores a través de una *minca*, «costeando comida, coca y chicha».⁴

Las figuras se aproximan a las relaciones descritas por las etnografías contemporáneas en comunidades como Pacaraos, donde los campesinos intermediarios alquilan sus tierras y contratan jornaleros para incrementar su producción (cf. Degregori y Golte 1973). Sin embargo, a mediados del siglo XIX ello resulta relevante, puesto que denota la inexistencia de una gran propiedad terrateniente, únicamente criolla o mestiza, que hegemoniza la mano de obra de los campesinos. Al contrario, la figura resalta la existencia de medianas y pequeñas propiedades (entre ellas, las de los campesinos) y la persistencia de relaciones laborales establecidas a partir de los lazos de parentesco y afinidad existentes en la zona rural de Ayacucho que funcionan como mecanismos para que el hacendado produzca la tierra y los campesinos cumplan con sus obligaciones tributarias.

Dicha presencia de pequeñas y medianas propiedades queda confirmada por las matrículas y padrones decimonónicos de predios rurales. Por ejemplo, en la provincia de Huamanga, según el padrón de contribuyentes rurales de 1826 existían 173 haciendas, 20 hatos de ganado, 13 huertas para frutales y hortalizas y 8 molinos; es decir, un total de 214 propiedades rurales en posesión de españoles, criollos y mestizos (Carrasco 1990). En la norteña provincia de Huanta, el Padrón de Contribuyentes del decenio 1869-1879 registra la existencia de 249 pequeñas y medianas haciendas concentradas principalmente en el valle y dedicadas a la producción de aguardiente. Para la microcuenca de San Miguel, valle integrante de La Mar desde el año de

2 ARAY, Juzgado de Primera Instancia, Leg. 46, Cuaderno 920, año 1840, f. 4v.

3 ARAY, Juzgado de Primera Instancia, Leg. 18, Cuaderno 341, año 1840, ff. 1r-1v.

4 ARAY, Juzgado de Primera Instancia, Leg. 46, Cuaderno 920, año 1840, f. 6r.

creación de esta provincia (1861), la matrícula de 1869 arroja la cantidad de 47 haciendas dedicadas al cultivo de caña y producción de aguardiente. Y hacia el sur de la región este paisaje propiedades no difería sustancialmente y más bien combinaba haciendas agrícolas con hatos de ganado, especialmente en la puna. En Víctor Fajardo y en el valle de Cangallo (territorios que en la segunda mitad del siglo XVIII formaron parte de la intendencia de Vilcashuamán) había 31 haciendas instaladas en su mayoría en la cuenca del río Huancapi y dirigidas a la producción de gramíneas, caña y aguardiente y 131 hatos de ganado. Más al sur, en Lucanas, el Padrón de Contribuyentes de 1897 grafica la existencia de 567 predios rurales de diferentes tamaños: desde grandes haciendas y fundos ganaderos, hasta fincas, chacras, tierras, alfalfares y huertas, para el cultivo de hortalizas y alfalfa o la producción agropecuaria.

Estas numerosas haciendas se formaron entre los siglos XVI y XVII con las composiciones de tierras que fomentaron la aparición de la propiedad privada de españoles a cambio de dinero para el arca real. Más adelante fueron afectadas por las disposiciones agrarias dieciochescas de los reyes Borbones, que apuntaron a desamortizar y parcelar las tierras de corporaciones, pueblos, mayorazgos y comunes para consolidar la propiedad privada, pero manteniendo la cooperación entre productores (Jacobsen 1991: 33). En la región de Huamanga estas disposiciones ocasionaron la fragmentación de la propiedad agraria de los españoles con la respectiva legitimación de la nueva propiedad privada, aunque sin los apremios de una sublevación indígena próxima. En efecto, los documentos de las últimas décadas del siglo XVIII y de los dos primeros decenios del XIX revelan la aparición de aquellos numerosos predios rurales concomitante con situaciones y conflictos de herencias y sucesiones y cabalmente reconocidos por la autoridad colonial mediante nuevas composiciones de tierras. Es el caso de las propiedades de Francisco Meneses, «ciudadano de la villa de Huanta», quien en su testamento alega tener unas tierras nombradas Comunpampa, «[...] compuestas con el Rey por ante el gobernador subdelegado don Bernardino Estevanes de Cevallos, con fecha quince del mes de mayo de mil ochocientos quince, con sembradura de tres medias en la cantidad de ciento cincuenta pesos».⁵ Y también ocurrió con las haciendas que los oficiales, cívicos de la milicia real, curas e indios tributarios del pueblo de Huanta tuvieron en la ladera oriental de la cordillera y en el valle del río Apurímac, en tierras realengas privatizadas y repartidas por el intendente Demetrio O'Higgins en 1800 y exoneradas de impuestos por cédula de Fernando VII de 1816 por diez años (Méndez 2005: 72).

5 ARAY, Corte Superior de Justicia, Causas Civiles, Leg. 16, año 1850, f. 2r.

Tierras de campesinos

Las tierras consignadas a los indios tampoco formaban una unidad, puesto que en ellas era posible distinguir varios tipos de propiedad: tierras de repartimiento y numerosas haciendas, estancias y sitios pertenecientes a las parcialidades o a indígenas particulares. Las tierras de repartimiento eran consideradas como propiedad del «común de indios» y reclamadas como propiedad comunal sobre la base de las composiciones de tierras de la época colonial. Por ejemplo, las tierras (Ahuaccolay y Suso) de los ayllus de Anansayoc y Lurinsayoc (Quinoa) provenían de la composición de Gabriel Solano de Figueroa de 1595, confirmada por los corregidores Pedro Serbereño y García de Parado Minaya (1607) y por el oidor de la Audiencia y juez visitador de tierras Andrés de Villela.⁶ Igualmente, las tierras de los pueblos de Sacsamarca, Sancos, Huancasancos, Lucanamarca y Pomabamba provenían de la composición de tierras del visitador Juan de Palomares de 1574 (Quichuas 2013). Y los indígenas del pueblo de Andamarca (Lucanas) señalaron que sus tierras resultaban de la composición del juez Joseph de Goyonechea y Bentería, de 1700.⁷

Estas «tierras del común» fueron reservadas para el pago de las obligaciones de los indígenas, como la mita o el tributo colonial. Junto con ellas existían estancias y sitios próximos a los pueblos, reclamados por familias de indígenas como propiedad particular. En San Pedro de Cachi (Huamanga) los ancianos indígenas Carlos Mollo Cándor e Isabel Paconanya vendieron «un pedazo de tierra y chacra de sembrar maíz en el río de la sal llamada Corvapampa [...] por no poderlo sembrar ni ir tan lejos y tener junto a este pueblo otras tierras y chacras, que con nuestro trabajo podemos sembrar algunas de ellas [...]».⁸ Los indígenas contemporáneos a dichos vendedores refieren la existencia de una propiedad privada, enajenable y heredable, en manos de indígenas y legitimada con la mención del «derecho del ynga», que alude a una memoria de los orígenes, como se verá más adelante.

Estas propiedades, colectivas e individuales, fueron tocadas también por las disposiciones agrarias de los Borbones que protegían las tierras del común a fin de que los indígenas pudieran subsistir y cumplir con sus obligaciones tributarias y a la vez sancionaban la aparición de la propiedad privada de españoles, mestizos y también indígenas. En las alturas de

6 Archivo de la Dirección Regional Agraria de Ayacucho [en adelante ADRAAy], Huamanga 42: Lurinsayoc y Anansayoc, año 1939, ff. 60v-62r.

7 ADRAAy, Lucanas 2: Andamarca IV, año 1700, f. 8r; Ossio 1992: 76-77

8 Archivo de San Pedro de Cachi, Títulos de la comunidad, año 1617, f. 3r.

Huanta, por ejemplo, estas disposiciones revivieron un viejo conflicto que los indígenas sostenían con los descendientes del platero español Juan García Sotelo desde 1825 por las tierras de Culluchaca y Orcoguasí, que habían sido compuestas por el visitador Gabriel Solano de Figueroa. En abril de 1807 el mestizo Blas Aguilar (bisnieto de Sotelo) acusó al mestizo Lorenzo Guerrero de usufructuar sus tierras y las tierras de los campesinos como si se tratase de su propiedad particular. En efecto, los indígenas sostuvieron que «el dicho Lorenzo Guerrero los tenía notificados, lo conociesen a él por dueño de aquellas tierras y le pagasen sus arrendamientos, con que se falsificaron no ser de mita como intentaban, y el alcalde y los otros le hicieron conocer su malicia y que se compusiesen con los dueños».⁹ En 1814 los indígenas (a través de su alcalde del pueblo de Ccano, cercano a Culluchaca) reclamaron la posesión de Llicapata (un sector de las tierras de Culluchaca), arguyendo que se trataba de tierras de mita:

Félix Aguilar, alcalde ordinario de naturales del pueblo de Ccano, en voz y nombre del común de mi cargo ante U como más haya lugar en derecho, digo que Francisco Aguilar, de casta español, pretende despojarnos de las tierras nombradas de Llicapata sobre que se ha seguido autos y están presentados recibos de los curacas antiguos, que entre yndios son equivalentes a títulos y respecto a que la nueva Constitución nacional previene que a los de nuestra naturaleza se les den tierras a proporción quando estas no las hubiésemos poseído de tiempo inmemorial, se nos debía adjudicar y devolverse al citado Aguilar lo que costaron en composición con el juez revisador según lo prevenido por Real Cédula de su majestad. Últimamente yo solicité que este negocio se condujese en juicio conciliatorio, poniéndose dos hombres buenos, uno por cada parte, conforme lo prevenido en la misma Constitución mediante lo qual, a U pido se sirva proveer y determinar como en el cuerpo de este escrito se contiene que repito por conclusión, que así procede en justicia, costas, etc. Félix Aguilar.¹⁰

El documento denota la concepción dieciochesca de propiedad que había calado entre los pobladores de las alturas de Huanta, mezclada con los principios liberales que sobre la ciudadanía y tributación indígena enunciaba la Constitución gaditana de 1812 (O'Phelan 2007). Cabe destacar

9 ARAy, Corte Superior de Justicia, Leg. 36, año 1849, f. 47r.

10 ARAy, Corte Superior de Justicia, Leg. 36, año 1849, ff. 61r-61v. El expediente contiene este escrito de 1814.

que estas disposiciones fueron conocidas y utilizadas por los habitantes indígenas de lugares aparentemente distantes y aislados como Culluchaca, Ccano o Uchuraccay para sostener demandas y pleitos por sus posesiones con españoles y mestizos que intentaban consolidar la propiedad privada en la zona, movidos precisamente por aquellas disposiciones agrarias borbónicas. Al respecto, Cecilia Méndez refiere que las normas hispanas dieciochescas y las disposiciones liberales decimonónicas llegaron a las alturas de Huanta como parte del equipaje de comerciantes mestizos y arrieros indígenas que intercambiaban coca con bienes agrarios y manufacturas en los mercados de Ayacucho, Huancavelica y Huancayo. Agrega que estos enunciados fueron el sustrato de la ideología promonárquica que asociaba la estabilidad con la imagen del Rey y que movilizó a estos campesinos a levantarse en armas contra la joven República en 1827 y a apoyar en el siguiente decenio a caudillos liberales como Orbegoso y Santa Cruz (Méndez 2005: 125-153).

Liberalismo, tierras y juicios

En 1824 Bolívar dispuso la desamortización de las tierras del común de indígenas y su distribución como propiedad privada entre sus usufructuarios (Favre 1986). Dicha disposición (que recuerda la antigua política agraria de los Borbones) no fue aplicada por las circunstancias políticas imperantes; pero, cuatro años después, La Mar ordenó la conversión de mestizos e indígenas en propietarios de las tierras que ocupaban, prohibiendo su intercambio a menos que estos nuevos dueños supiesen leer y escribir. Según Urrutia (2014: 214) esta disposición liberal motivó el crecimiento de las haciendas en la región entre 1835 y 1855, en medio de la contracción económica; no obstante la evidencia empírica no revela la agresividad de las haciendas como consecuencia de crisis agraria alguna, sino como efecto de la aplicación de la ley en una coyuntura de crecimiento demográfico y mayor presión sobre los recursos. Además, dicha agresividad no supuso, en absoluto, la aparición de la gran propiedad latifundista, sino la consolidación de medianas y pequeñas haciendas, puesto que la legislación agraria liberal fue profusamente propalada en los lugares más remotos de la región y sirvió para que los campesinos legalmente reclamasen «su derecho a una estancia» (Jacobsen 2013: 210).

Una breve mirada al perfil poblacional de la región entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX permite constatar el crecimiento demográfico aludido en las líneas precedentes. Según los datos de 1795, la intendencia de Huamanga tenía 109 185 habitantes, siendo el 67 por ciento

población campesina. En 1827 la población del departamento de Ayacucho era de 121 776 habitantes, con 69 por ciento de habitantes indígenas. En 1850 la población de la región fue contabilizada en 130 070 habitantes. Una comparación de estas cifras revela que entre 1795 y 1827 la población de la región tuvo un crecimiento estacionario de 0,3 por ciento anual, en proporción con la recuperación demográfica peruana de fines de la Colonia y mediados del siglo XIX. Al compás de dicho crecimiento tenue, la población indígena también aumentó en 0,4 por ciento anual, especialmente en jurisdicciones como Huanta o Parinacochas, que se convirtieron en las provincias más «indianizadas» de la región. Este crecimiento tenue se mantuvo hasta mediados de siglo, con una tasa anual de 0,2 por ciento.

Las disposiciones agrarias de La Mar refrendaron la compra y venta de predios agrarios como componentes intrínsecos de un todavía débil mercado de tierras, pero también alentaron la usurpación de los terrenos de los campesinos y su anexión a la hacienda. Una estadística elaborada por Urrutia a partir de los archivos judiciales revela el incremento de la curva de conflictos judiciales que involucran a comunidades campesinas entre 1833 y 1855, para luego caer abruptamente y recuperarse después de la Guerra del Pacífico. En esta curva se hallan condensados juicios intercomunales por tierras, quejas por el abuso de autoridades estatales, demandas contra diversas formas de tributación, motines, levantamientos, litigios entre comunes y haciendas, pleitos entre campesinos y curas, problemas entre comunidades y particulares y casos de abigeato (Urrutia 2014: 215). Agrega el citado autor que esta curva presenta matices de acuerdo a la ubicación geográfica de las comunidades que litigan: mientras que en el norte de la región (Huanta, Huamanga) los problemas son ocasionados por las haciendas en expansión y «solucionados» con la intervención de las autoridades nacionales, en el sur (Cangallo, Lucanas, Parinacochas) prevalecen los conflictos por pastos entre comunidades que participan del intercambio mercantil de ganado y lana y estos son regulados por las autoridades tradicionales con la consiguiente preservación de la identidad étnica comunal.

Sin embargo, la información empírica revela la existencia de numerosas haciendas en el sur como se vio anteriormente y el interés de los campesinos de preservar su acceso a los recursos con la garantía del estado republicano. Ello ocurrió precisamente en 1866, cuando los campesinos de Poma, en la doctrina de Querobamba (Lucanas) demandaron al gobernador Luis Gamboa por querer apropiarse de las tierras comunales de Huayabamba que eran usufructuadas por varias familias campesinas y hasta una cofradía.

En su descargo, Gamboa señaló que las referidas tierras pertenecían al Estado y eran compartidas por varios arrendatarios. Por boca de su «agente de pleitos» alegó lo siguiente contra los demandantes:

Que se quejan de despojo de cosa que no han poseído ni poseen, porque los terrenos que hacen mención como he dicho son comprendientes de la finca de Huayabamba, que desde tiempo inmemorial fue poseída por diferentes dueños sucesivamente bajo el título oneroso de arrendamiento escriturado por la Nación, reconociendo un gravamen de 8 pesos anuales de censo y por nuevo título de compra-venta, recayó en poder de su parte, cuyos instrumentos justificarán a su vez lo que constituye noticia de ignorancia en que se hallan aquellos semibárbaros (que se quieren decir) de Poma [...] Que, como gente avezada al desorden, tumultos y continuas asonadas contra las autoridades que no mucho hace, han practicado con mi poderdante desfases de colucionarse entre todos, parte de ellos vinieron a ese serio juzgado a burlarse, acusando a mi parte tropelías y abusos de autoridad, que siendo tan falsa se refugiaron al silencio [...] Que siendo esencialmente falsa, proyectan justificar mediante testigos del mismo pueblo que como he dicho están solucionados. En su mérito el juzgado, obrando en justicia, será imposible que reciba de esos testigos sino de pueblo extraño que esté cerciorado del caso para evitar perjuicios detestables y horrorosos.¹¹

El Juez de Paz de Lucanas Gervasio Arbulú llevó el juicio y sentenció a favor de los sucesores de Gamboa, al indicar que no existían instrumentos que certificasen propiedad comunal o despojo alguno. Con esta sentencia, el referido magistrado confirmó legalmente la transformación de Huayabamba en propiedad privada, puesto que certificó algo que ya había ocurrido en la práctica, con la posesión de Gamboa. Dijo el Juez que los terrenos «han formado siempre una finca de dominio particular, que reconocía un censo y la que ha sido poseída en los últimos tiempos por don Luis Gamboa a título de compra-venta, poseyéndola hoy su hijo por derecho de sucesión».¹²

Algo similar ocurrió en Huanta, en 1872, cuando los campesinos usufructuarios de los terrenos del Estado en Chihua denunciaron con la ley agraria de 1828 en la mano al hacendado Fidel Zagastizabal por haber sido

11 ARAY, Corte Superior de Justicia, Leg. 43, año 1866, ff. 8r-8v.

12 ARAY, Corte Superior de Justicia, Leg. 43, año 1866, f. 40r.

agregados en su hacienda. Pidieron también el cumplimiento del mandato del exsubprefecto Mendoza, de restituir el predio a sus respectivos usufructuarios. Por supuesto que el aludido Zagastizabal rechazó la demanda, alegando su propiedad de las tierras por herencia y «sin interrupción alguna».¹³

Ambos casos denotan la formación cotidiana del Estado republicano en dos provincias de la región de Ayacucho, a partir de una norma estructurante como las disposiciones agrarias liberales, que condensa acciones y representaciones relacionadas con la regulación moral de la propiedad de la tierra (Joseph y Nugent 2002). Dicha norma de regulación moral generó acciones y reacciones entre hacendados y campesinos: aquellos aprovecharon la ocasión para incrementar sus tierras a costa de la propiedad comunal de los campesinos, mientras que estos apelaron a la misma norma de regulación moral para resistir la usurpación o legitimar su propiedad comunal. Dichas respuestas ocurrieron precisamente cuando aparecía el fenómeno del gamonalismo e implicaron forzosamente el acceso a la justicia marginal del Estado republicano, con la intervención de elementos adicionales, como los «agentes de pleitos» o la memoria como justificación moral.

Además, los casos revelan la existencia de propiedades colectivas usufructuadas por familias campesinas en parcelas individuales, reclamadas por colectivos conformados por dichas familias que se autodenominaban como «pueblos», «comunidades» y «ayllus». Siguiendo a Alejandro Diez (1998) se puede afirmar que estos colectivos son la raíz de una nueva institución que se relacionaba con el Estado republicano: la comunidad. Precisamente, en un litigio que enfrentó entre sí a campesinos de Cangallo por los maizales y pastos de Urihuana, Hualchancca y Tucsín, el alcalde indígena del «ayllu Cañari» de Pomabamba dijo:

Efectivamente, los poseedores apasionados del juez de paz don Pedro Gutiérrez han convertido a un caos más obscuro que el que pinta el poeta las semillas y la verdad de la justicia del pueblo que represento. Este de una antigua existencia en Cangallo tiene *vecindario, tierras comunes, pastos i ejidos* que las leyes le concede como a todas las poblaciones de indios. Además, por título de compra se han agregado a este territorio dos suertes de tierras: la una un citio de bacas con dos hanegadas de sembrar maíz en las llanuras de Urihuana con todos los altos para el pastorage de los ganados i otro sitio conocido por Cañaupampa,

13 ARAY, Corte Superior de Justicia, Leg. 52, año 1872, ff. 3r-3v.

citado en Belencucho, colindante con Hualchanga. En uno i otro terreno han estado los vecinos o indijenos de la comunidad de Pomabamba en posesión sin contradicción alguna.¹⁴

La referencia apunta a un colectivo residencial que administra los terrenos y el acceso de las familias campesinas a recursos de nichos ecológicos adyacentes, tal como ocurre en las comunidades campesinas contemporáneas. Además, en los litigios, estos campesinos eran representados por una dirigencia compuesta por alcaldes y regidores de antiguos cabildos indígenas coloniales que en la República devinieron en municipalidades distritales, o un síndico procurador de la jurisdicción distrital más cercana, que era encargado de los asuntos referentes a los indígenas (Diez 1991: 180). Contaban también con un abogado o un «agente de pleito» que en muchos casos se desplazaba a los mismos pueblos de indios para producir los escritos y ordenar los autos, o para notificar a las partes y trasladar los instrumentos entre uno y otro lugar, como piezas de un burocrático engranaje judicial. La importante matrícula de gremios contribuyentes de la ciudad de Ayacucho de 1827 registra la existencia de diez individuos dedicados a las labores de escribanía y «agencia de pleitos» (Urrutia 2014: 183). La cifra se incrementó notoriamente con el funcionamiento de la Corte Superior de Justicia en 1844. Fueron estos abogados los coautores de los argumentos morales de los instrumentos judiciales, que manejaban el poder de la palabra escrita, pero bajo el mando de los mismos campesinos o de otros poderes locales, como los hacendados, jueces y autoridades estatales, que también decidían en el curso de un proceso judicial.

Gamonalismo y justicia en los márgenes del Estado

La apropiación de tierras del común de campesinos por parte de hacendados criollos y mestizos alude inmediatamente a la formación del gamonalismo en la sierra sur central del país. Con el término se designa a una forma de poder local personalizado, que se originó a mediados del siglo XIX (cuando la abolición de la contribución indígena favoreció la expansión de las haciendas) y que reposaba en la propiedad individual de la tierra, la privatización del poder político y el uso de la violencia (Manrique 1988; Burga y Flores Galindo 1990; Poole 2009), aunque dicha definición guarda correspondencia con la imagen que las élites regionales han construido de

14 ARAy, Corte Superior de Justicia, Expedientes Civiles de Huamanga, Expediente 15, Paquete 1, año 1845, ff. 21r-21v, el resaltado es mío.

los gamonales: mestizos que se apropiaban de las tierras de los campesinos mediante el fraude o la violencia y que carecían de los valores morales de la decencia y del refinamiento espiritual que poseían los terratenientes del Cuzco o Ayacucho (Gamarra 1992; De la Cadena 2004).

La explicación anotada debe reproducirse con bastante cautela y a partir de evidencia empírica. La propuesta de formación cultural y cotidiana del Estado permite constatar la existencia y reproducción del Estado en los ámbitos local y regional, no a partir de la presencia o ausencia de instituciones oficiales o autoridades dependientes de Lima (ello no existe ni existirá hasta mediados del siglo XX), sino de formas discursivas, normas y símbolos que llegan hasta la población campesina y se reproducen cotidianamente, en un contexto de reclamos judiciales o quejas políticas específicas. En tal sentido, se debe precisar la forma como esta reproducción cotidiana del Estado empata o se contradice con el sistema de dominación y violencia privada que imperaba en regiones como Ayacucho.

El gamonalismo apareció en Ayacucho con la dinámica de apropiación de tierras comunales impulsadas por la legislación agraria liberal y gravitó en el uso de la violencia hacia los campesinos. En ocasiones, estos gamonales además eran gobernadores, subprefectos o jueces de paz de las jurisdicciones oficiales del país y ejercían poder sobre autoridades municipales (alcaldes, regidores) o tradicionales (alcaldes vara). En 1840, el alcalde auxiliar de Tambillo Juan Cancho presentó queja contra el gobernador de este distrito de Huamanga, José Palomino, por haberle retirado de su cargo y por ejercer violencia contra su esposa y contra los alguaciles de la municipalidad. El acusado sostuvo en su defensa que depuso a Cancho por no haber cumplido con entregar el porcentaje de contribuciones que le tocaba cobrar, puesto que como alcalde auxiliar desempeña el cargo de «ayudante de los gobernadores en el cobro de la contribución» y que es gobernador de Tambillo «por motivo de tener en este distrito una hacienda arrendada i vive en ella la mayor parte del año».¹⁵

Hay que considerar que estos casos fueron denunciados por las víctimas implicadas y llevados ante el sistema judicial peruano, que no es solo un conjunto de instancias encargadas de administrar justicia a nombre del Estado republicano, sino también normas, procedimientos y rituales que reproducen el Estado en la cotidianeidad. Sin embargo, muchos de los actores comprometidos con esta forma cultural de Estado eran los

15 ARAY, Juzgado de Primera Instancia, Leg. 46, Cuaderno 920, año 1840, f. 4v.

mismos gamonales, que al desempeñar funciones de gobernadores o jueces, terminaban reproduciendo las normas y rituales con los que el mismo Estado debía de regular su conducta cotidiana o sancionarlos. Así, ellos aparecen como actores de la «justicia marginal» del Estado, que recibe quejas y demandas de sus víctimas campesinas. Con «justicia marginal» no se designa la extensión física y administrativa del aparato del Estado desde un centro (donde es vigente y funcional) hacia una periferia (donde es débil y precario); al contrario, se alude a las prácticas judiciales que combinan marcos teóricos y procedimientos «legales» con otros «extralegales»; es decir, la justicia «pública» con la justicia «privada», o el derecho «formal» con el derecho consuetudinario. En el caso peruano, estas prácticas coinciden con los territorios y poblaciones que se consideran como físicamente alejadas de los centros de poder político y económico, como advierte Deborah Poole, además que demandan la participación de estos personajes que devienen en «juez y parte» de los procesos judiciales (2009: 608).

Las prácticas de «justicia marginal» fueron aceptadas por la población, pero a la vez negadas, porque conservaban un aura de simultaneidad. «Es esta doble cara del estado ‘de derecho’ la que se hace presente en la memoria campesina cada vez que la orden ‘presente sus documentos’ es enunciada (y entendida) como una orden proferida simultáneamente como amenaza y garantía» (Poole 2009: 617). Y aquí residía precisamente el poder cotidiano de los gamonales, porque instauraban la amenaza y la garantía para las poblaciones campesinas. Era también la forma como dichas poblaciones simbolizaban el Estado.

El caso de la denuncia contra el gamonal y hacendado de Tambillo José Palomino ayuda a clarificar esta percepción de «justicia marginal». Palomino, como autoridad del Estado, estaba encargado de regular el cobro del tributo, velar por el orden interno de su jurisdicción y colaborar con el municipio en la ejecución de obras públicas mediante el reclutamiento de mano de obra. Además, debía solucionar y administrar justicia en conflictos menores, como pequeñas disputas por terrenos o pleitos intrafamiliares e intercomunales. Como hacendado, aparecía como un individuo que competía y se apoderaba —mediante el recurso de la violencia— de las tierras y energía laboral de su distrito. Uno de los testigos del caso anterior refiere que este gamonal «no retribuye a los indígenas que se le ponen para el servicio diario de la casa para todo el mes».¹⁶ Casi lo mismo sucedió con Caminada, quien además fue

16 ARAY, Juzgado de Primera Instancia, Causas Criminales, Leg. 46, Cuaderno 920, año 1840, f. 9r.

percibido por su acusador no solo como un patrón prepotente y abusivo, sino también como un garante de su reproducción económica. Guiado por esta definición simbólica, Almansa optó por retirar la denuncia por maltrato físico, indicando que el incidente había ocurrido cuando el gamonal estaba ebrio y porque «era su sirviente y había recibido de él muchos beneficios».¹⁷

Además, la aparición y reproducción del gamonalismo en la región guarda correspondencia con la renovación de actores y grupos sociales que ocurrió a mediados del siglo XIX. Según Ponciano del Pino, con el incremento de la producción agropecuaria, los terratenientes y gamonales se estructuraron como grupo social que progresivamente ingresa a la vida política en confrontación con la burocracia local hegemónica, llegando a formular un discurso modernizante, «en tanto señalaban a las políticas fiscales, el tributo, los altos impuestos en el comercio, etc., como instrumentos que impedían el desarrollo y ‘progreso’ regional» (Del Pino 1993: 15). Para la provincia de Huanta, Patrick Husson constata la aparición de un nuevo grupo social de terratenientes mestizos que pretendió acrecentar su capital en tierras y estatus, compitiendo con la antigua elite aristocrática. Esta competencia devino en una vendetta política que enfrentó a las dos familias rivales que alinearon a ambas fuerzas sociales en pugna: los Arias, que condensaban a la antigua élite aristocrática, y los Lazón que eran los mestizos que se aliaron con los campesinos para materializar sus aspiraciones sociales y de monopolio del poder y luego para enfrentar a los chilenos durante la Guerra del Pacífico (Husson 1992). Estos nuevos actores sociales fueron los gamonales que llegaron a participar en todos los ámbitos de la formación cotidiana del Estado al iniciarse la segunda mitad del siglo XIX. No se debe de olvidar que la distinción entre terratenientes y gamonales, basada en las nociones de raza, cultura y decencia, recién aparecerá en el nuevo siglo.

Las batallas por la memoria.

Las estrategias campesinas de defensa de la propiedad activaron un proceso en el que los recuerdos y las narrativas del pasado fueron organizados y colocados por los mismos individuos en una sola gran «memoria emblemática», que a su vez condensa las memorias concretas y sus sentidos (Stern 2009). Esta es modelada y reforzada con diferentes documentos que, al ser extraídos del archivo comunal o de los archivos privados de los notarios de Ayacucho,

17 ARAY, Juzgado de Primera Instancia, Leg. 49, Cuaderno 920, año 1840, f. 9r.

Huanta, Cangallo, San Juan de Lucanas o San Miguel y correlacionados entre sí, forman una narrativa que es integrada al expediente judicial y constituye prueba histórica y aparentemente irrefutable para amparar la demanda o defensa de la «posesión inmemorial y sin contradicción alguna» de la propiedad comunal, como reza una frase bastante utilizada en los juicios decimonónicos por tierras. Ello ocurrió, por ejemplo, en el largo proceso judicial que enfrentó a los campesinos del pueblo de Quinua con la hacendada de Ahuacollay Isabel Aedo durante más de diez años. El voluminoso expediente judicial contiene numerosos documentos que datan de los siglos XVII y XVIII, que sirven para que los contrincantes puedan moralmente argumentar sus derechos a la posesión de las tierras.

En octubre de 1850 la demandada Isabel Aedo intentaba hacer valer sus derechos de posesión nominando a sus ascendientes afines y en especial al cura Diego Castro, a quienes consideraba como primigenios y legítimos dueños de las tierras de Ahuacollay. Por su lado, sus contrincantes exhibieron un expediente colonial organizado por los antiguos caciques don Melchor Guayllasco y don Pablo Guasaca, que contenía diversos instrumentos relacionados con un pleito entre los indígenas Juan Camacachin y Rodrigo Paucartanqui por la herencia de las tierras de Susso, que habían pertenecido a Magdalena Choquetinto.¹⁸ Según la memoria de los campesinos decimonónicos, la propiedad colectiva de las tierras de Ahuacollay se asociaba a esta mujer, quien había heredado de su padre Cristóbal Chuca, curaca del ayllu Lurinsayocc, las tierras de Susso. Para intentar probar sus afirmaciones, ellos mostraron (a través de su apoderado) un escrito con el testimonio oral de uno de los testigos de Paucartanqui, quien en 1618 había afirmado lo siguiente:

[...] que las dichas tierras y chacra llamada Susso sobre que se litiga con el dicho Pedro Huamán Camacachi zapatero fueron y son de la dicha Magdalena Choquetinta, heredadas de su padre y abuelos desde el tiempo del ynga porque se las dio el mismo ynga por ser como era criado suyo y guardaba a los pájaros y otras aves que el dicho ynga Ataguallpa tenía para su recreación y por esta probanza se las mandó dar y se las dio. Un casicho [sic], un cacique señor que el dicho ynga envió visitando esta tierra y por mandato del dicho ynga se les dio y adjudicó las dichas tierras de Suso y otras que tuvo a Halaca, abuelo de

18 ARAY, Corte Superior de Justicia, Leg. 15, año 1850, ff. 1r-25r.

Magdalena Choquetinta, que al presente vive y heredó las dichas tierras de Suso. Y el dicho Halaca, que será gentil, se las dejó a su hijo Cristóbal Chuca padre de la dicha Magdalena y esto cosa de tiempo, porque como cacique principal se informó y está informado de todos los viejos antiguos que los saben y que después como hija legítima de Cristóbal Chuca las heredó el dicho su padre y esto responde.¹⁹

Ambas memorias en disputa, que estructuraban el proceso judicial, exaltan las distintas visiones culturales construidas por demandantes y demandada sobre las tensiones ocasionadas por las disposiciones agrarias dieciochescas y decimonónicas en la estructura rural de la región. Aedo recalca la sucesión y propiedad privada de las tierras, mientras que los campesinos valoraban la antigüedad y «originalidad» de sus títulos y enfatizaban la posesión colectiva del terreno, elaborando incluso una definición procesal y cultural de la disputa (La Serna 2013: 257).

Además, los campesinos graficaban en su recreación la red parental del curaca Pablo Guasaca, quien descendía de Francisco Guasaca, casado con Rufina Guayllasco, quien a su vez fue la primogénita de Blas Guayllasco, curaca principal del ayllu Lurinsayocc de Quinoa. Aparentemente, esta breve genealogía de nobles indígenas coloniales no guardaba correspondencia con la hacienda Ahuacollay y esta propiedad tampoco tenía relación alguna con las tierras de Suso, que son mencionadas en el pleito colonial. Sin embargo, los demandantes cuidaron de formular un «trabajo de memoria» (Jelin 2002) desde su contemporaneidad; es decir, estipular en el siglo XIX una conexión simbólica entre pasado y presente para «mostrar» la posesión «histórica» de una propiedad colectiva que dependía de la ascendencia con curacas considerados como «ancestros» del colectivo. En otro expediente utilizado por los descendientes de estos campesinos republicanos para pedir el reconocimiento de su comunidad campesina ante el Estado peruano en 1939, se menciona que los herederos del curaca Pedro Suyro, demandaron en 1595 la composición de las tierras de Suso ante el juez Gabriel Solano de Figueroa y que luego los curacas Francisco Guasaca y Sebastián Pablo Guasaca sostuvieron sucesivos pleitos con Antonio y Francisco López Jerí por la posesión de dichas tierras en tiempo del virrey José Antonio de Mendoza, Marqués de Villagarcía. Un escrito de 1725 presentado por Sebastián Pablo Guasaca refiere lo siguiente:

19 ARAY, Corte Superior de Justicia, Leg. 15, año 1850, f. 12r.

Dice que a los indios de su comunidad se le repartieron desde el año de mil setecientos treinta y cinco las tierras y pastos y hatos nombrados Ñahuinpuquio, Mayguayuna, Pamparay, Yanacocha, Mojoncancha, *Urgospampa* [sic], Llanavilca, Putacca, chacras con sus hatos y mojones, y otras en Quecra y Suso y Toctocancha, hatos de vacas con sus pastos y mojones para cabras y ovejas [...] que después por el año de setecientos treinta y seis [sic] se confirió y mandó por cesión el señor doctor don Andrés de Villela, juez privativo y visitador de las tierras de aquellas provincias, en cuya virtud han estado en goce y posesión repartiéndolas continuamente a los indios para que las siembren y se mantengan y puedan cumplir las obligaciones y servicios personales de puentes, chasquis y otras funciones, como también la paga de rentas y tributos, y aunque por el año pasado de setecientos veinte y cuatro [sic] con el motivo de la nueva venta que se hizo en la provincia quiso perturbar Antonio y Francisco López Jerí, hijos de Juan López Jerí que antiguamente quiso introducirse y fue lanzado, tratando estos de apropiarse de las cuatro suertes de tierras nombradas Susso, Quecrapampa, Vacuy, Mayguayra y también Ñahuinpuquio y Managuaytuy, se presentó el cacique en nombre del común de este superior gobierno que debo a su favor la provisión de amparo, en cuya virtud las justicias le han mantenido repetidas veces en la titulación y amparo de posesión y goce de las referidas tierras, hatos y pastos, conforme a sus linderos y mojones [...].²⁰

En esta extensa cita, Guasaca es aludido como curaca descendiente de los primigenios jefes nativos del lugar: don Pedro Suyro y sus hijos, quienes (en el recuerdo campesino) lograron la posesión de la propiedad comunal. Aquel Pablo Guasaca y este Sebastián Pablo Guasaca son la misma persona: el curaca descendiente de Suyro que existió en tiempos del virrey Marqués de Villagarcía (1735-1745). La mención de este gobernante actúa como nudo para localizar el recuerdo y eslabonarlo a la tradición (Halbwachs 1998). De igual forma, la nominación de las tierras actúa como referencia para estructurar la posesión comunal y relacionar un hito con otro. El sitio de *Urgospampa*, no viene a ser otro que *Higospampa* o *Uviscancha*; es decir, una loma que forma parte del predio de *Ahuaccollay*; por ello la propietaria de esta hacienda se interesa en observar los instrumentos escritos utilizados por los campesinos decimonónicos.

20 ADRAy, Huamanga 42, Lurinsayocc y Hanansayocc, f. 67v. El resaltado es mío.

Ambas memorias contienen también una contraparte de silencios que denotan manejo de poder para encubrir o disimular aquello que no se quiere recordar o que genera molestia y rechazo entre campesinos y hacendados (cf. Trouillot 1995). En el caso de Ahuaccolay, Aedo pretende ocultar las acciones que motivaron tan engorroso pleito y que tienen que ver con la expansión de sus propiedades motivada por las disposiciones agrarias de los Borbones y la legislación liberal temprano-republicana. Los intersticios del voluminoso expediente judicial revelan que hacia 1776 el cura de Diego Castro tomó posesión de los terrenos de Antayccacca con el consentimiento del común de indígenas de Quinua. Años después, la tierra fue privatizada por su hijo Pedro Castro Coronado, esposo de Isabel Aedo, con respaldo de las referidas normas. Él, además, «se apoderó de la hacienda Ahuaccolay alegando que tenía derecho sobre ella» y convirtiendo a sus usufructuarios campesinos en yanaconas de su nueva propiedad privada.²¹ Por su lado, la memoria de los campesinos silencia los enunciados y narrativas contrarias al relato emblemático que intenta conectar (forzar) pasado con presente para lograr relaciones de solidaridad entre usufructuarios de un predio común y en torno a su defensa legal. Constituye, en palabras de Mallon (2003) un «resultado hegemónico» que sujeta un conjunto de conflictos y negociaciones por cuestiones de identidad, clase, género y poder que ocurren cotidianamente en el mundo de los sectores populares y que son arreglados por las jerarquías comunales.

A modo de conclusión

Las páginas precedentes esbozan la experiencia política de los campesinos de Ayacucho, que en el siglo XIX actuaron reclamando su propiedad comunal y estructurando un colectivo para relacionarse con la forma cultural del Estado. Todo ello ocurrió en medio de un proceso de reestructuración de las propiedades rurales, alentado por las disposiciones agrarias de los siglos XVIII y XIX, acicateado por el crecimiento demográfico y una mayor presión sobre los recursos y protagonizado por hacendados y gamonales que eran los responsables de la reproducción cotidiana de normas y símbolos del Estado republicano, pero también sus principales transgresores.

Se habla de reproducción cotidiana del Estado porque alude a formas culturales que pretenden regular la conducta cotidiana de los individuos o su

21 ARAY, Corte Superior de Justicia, Leg. 15, año 1850, f. 12r.

acceso a recursos. No obstante, dichas formas se mezclan con las respuestas políticas y culturales de los subordinados, que en el caso de Ayacucho decimonónico consisten en acciones judiciales y recreaciones históricas presentadas a la vez como estrategias jurídicas e hitos de solidaridad comunal. Estas memorias condensan múltiples recuerdos registrados en un caleidoscopio de papeles extraídos del archivo comunal o de algún repositorio notarial. Aluden los orígenes coloniales o a los ancestros prehispánicos para trazar los puentes cronológicos simbólicos y lograr la aceptación judicial, la solidaridad hegemónica comunal y la ubicación política de sus portadores campesinos en el estado republicano. Lo singular del hecho es que muchas comunidades campesinas de Ayacucho acuden a dichas memorias para lograr su reconocimiento contemporáneo o justificar sus prologados conflictos intercomunales.

Sin embargo, dicha acción no revela automáticamente la existencia de una agencia campesina autónoma. Muchos de los discursos y prácticas anotadas fueron influenciadas o diseñadas por agentes de pleitos y abogados que al participar en los juicios como apoderados de demandantes y demandados y organizar los autos, declaraciones y escritos, reconstruían la «verdad legal» a partir de los hechos y podían hasta determinar, aunque fuera de forma implícita y sutil, los resultados del proceso, ya que en realidad controlaban tanto su transcurso como su final, como bien dice Burns (2005: 58) citando a Tamar Herzog. En tal caso, la agencia campesina formaba parte de una suma de deseos y voluntades de múltiples agentes inscritos en relaciones de poder y de marginalidad del Estado, pero que también terminaban enlazando los diversos elementos concomitantes con este tinglado de reconocimiento, memoria y política: oralidad con escritura, comunidades con estado republicano, campo con ciudad.

BIBLIOGRAFÍA

Basadre, Jorge

1979 *Perú, problema y posibilidad*. Lima: Banco Internacional del Perú.

Burga, Manuel y Alberto Flores Galindo

1990 *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. Lima: SUR-Fundación Andina.

Burns, Kathryn

2005 «Dentro de la ciudad letrada: la producción de la escritura pública en el Perú colonial». *Histórica*, Vol. XXIX, N° 1; pp. 43-68.

Cánepa, Gisela

2004 «Los antropólogos y los sucesos de Ilave». *Quehacer*, 148; pp. 26-31.

Carrasco, Teresa

1990 «Padrón de contribuyentes de la provincia de Huamanga en 1826». Tesis de Lic., Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

De la Cadena, Marisol

2004 *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cuzco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Degregori, Carlos Iván y Jürgen Golte

1973 *Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Del Pino, Ponciano

1993 «Ayacucho: economía y poder en el siglo XIX». *Ideología*, 13; pp. 5-23.

Diez Hurtado, Alejandro

1991 «Las comunidades indígenas en el bajo Piura, Catacaos y Sechura en

el siglo XIX» en Bonilla, Heraclio (ed.): *Los andes en la encrucijada: indios, comunidades y estado en el siglo XIX*. Quito: Libri Mundi-FLACSO; pp. 169-198.

1998 *Comunes y haciendas. Procesos de comunalización en la sierra de Piura (siglos XVIII al XX)*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas-Piura: CIPCA.

Favre, Henri

1976 «Evolución y situación de la hacienda tradicional en la región de Huancavelica» en Matos Mar, José (ed.): *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2da. ed.; pp. 105-138.

1986 «Bolívar y los indios». *Histórica*, Vol. X, N° 1; pp. 1-18.

Gamarra, Jeffrey

1992 «Estado, Modernidad y Sociedad Regional: Ayacucho 1920-1940». *Apuntes*, 31; pp. 103-114.

Halbwachs, Mauricio

1998 «Memoria colectiva y memoria histórica». *Sociedad*, 12-13; pp. 192-193.

Huertas, Lorenzo

1982 «Diezmos en Huamanga». *Allpanchis*, 20; pp. 209-235.

Husson, Patrick

1992 *De la guerra a la rebelión (Huanta, siglo XIX)*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas-Lima: IFEA.

Jacobsen, Nils

1991 «Campesinos y tenencia de tierras en el altiplano peruano en la transición de la Colonia a la República». *Allpanchis*, 37; pp. 25-92.

2013 *Ilusiones de la transición: el altiplano peruano, 1780-1930*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Banco Central de Reserva del Perú.

Jelin, Elizabeth

2002 *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo Veintiuno-SSRC.

Joseph, Gilbert y Daniel Nugent

2002 «Cultura popular y formación del estado en el México revolucionario» en *Aspectos cotidianos de la formación del estado*. México D.F.: Era; pp. 31-52.

La Serna, Miguel

2013 «Los huérfanos de la justicia: estado y gamonal en Chuschi antes de la lucha armada» en Ayala, Roberto (ed.) *Entre la región y la nación. Nuevas aproximaciones a la historia ayacuchana y peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Ayacucho: CEHRA; pp. 247-288.

Mallon, Florencia

2003 *Campesino y Nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*. México D.F.: CIESAS-El Colegio de San Luis-El Colegio de Michoacán.

Manrique, Nelson

1988 *Yawar Mayu: sociedades terratenientes serranas, 1879-1910*. Lima: DESCO-Instituto Francés de Estudios Andinos.

Méndez, Cecilia

2005 *The Plebeian Republic. The Huanta Rebellion and the making of the Peruvian State, 1820-1850*. Durham: Duke University Press.

O'Phelan Godoy, Scarlett

2007 «Ciudadanía y etnicidad en las Cortes de Cádiz» en Aljovín de Losada, Cristóbal y Nils Jacobsen (eds.) *Cultura política en los andes (1750-1950)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Cooperación Regional Francesa para los Países Andinos-IFEPA; pp. 267-290.

Ossio Acuña, Juan

1992 *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes: una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Poole, Deborah

2009 «Justicia y comunidad en los márgenes del estado peruano» en Sandoval, Pablo (ed.) *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina*. Lima: Sefhis-Instituto de Estudios Peruanos; pp. 599-638.

Quichua, David

2013 «Los pueblos de la cuenca de Qaracha (siglos XVI-XVII)». Tesis de Lic., Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

Stern, Steve J.

2009 *Recordando el Chile de Pinochet en vísperas de Londres 1998*. Santiago: Universidad Diego Portales.

Trouillot, Michel-Rolph

1995 *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Urrutia, Jaime

1994 *La diversidad huamanguina: tres momentos en sus orígenes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Documento de Trabajo N° 57.

2014 *Aquí nada ha pasado: Huamanga, siglos XVI-XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-COMISEDH-Instituto Francés de Estudios Andinos.

NOTAS

NOTAS SOBRE LA PLEBE RURAL Y EL CONFLICTO SOCIAL DURANTE LA INDEPENDENCIA EN LOS ANDES CENTRALES

Gustavo Montoya

*«A las guerras los hombres asisten
por obligación, a las revoluciones
acuden por voluntad propia»*

Marcel Proust

Lo que sigue es un ensayo para el estudio de diferentes grupos sociales rurales en la sierra central en el contexto de las guerras por la independencia. El énfasis estará centrado en los no propietarios, en la plebe rural, los indígenas adscritos a las haciendas, las comunidades, el bajo clero y el «común», tal como aparecen en las fuentes consultadas¹. De otro lado, mi reflexión intentará explicar sus acciones políticas, militares y el contenido de sus concepciones ideológicas en el marco del conflicto desatado por el arribo y acciones, en la mencionada región, del Ejército Unido de Los Andes y el Ejército Realista. Mi interés es ensayar una explicación del proceso de militarización del escenario rural, la proliferación de pequeños grupos armados —las montoneras—, sus conflictivas y contradictorias relaciones con las guerrillas instituidas directamente por el ejército patriota; y su presencia entre los pueblos, haciendas, ciudades y núcleos de poder colonial existentes en la región.

¹ Este texto es un resumen de la exploración documental que he venido realizando en la Colección Documental de la Independencia.

Como en otros escenarios de investigación sobre la guerra, es imperativo considerar las peculiaridades que tuvo la participación de los diferentes grupos sociales que conformaban la sociedad rural. Una primera señal es el hecho que estos grupos sociales ingresan al conflicto armado solo cuando un cuerpo del ejército patriota, bajo el mando de Álvarez de Arenales, llega a la sierra central, en diciembre de 1820. También cuenta el efecto de la intensa y meditada política de intervención simbólica, de propaganda y agitación ideológica de las avanzadas patriotas por lo menos desde 1817.²

Se trató de la incursión de un cuerpo del ejército patriota en dirección al corazón andino del virreinato peruano. Esta acción obedecía a una estrategia que San Martín y su Estado Mayor habían concebido con mucha anterioridad, tino e incertidumbres. Esta expedición fue llevada a cabo después de cuidadosas consideraciones políticas y militares. En el primer caso, se buscaba crear un estado de ánimo revolucionario. Esta demanda tenía la finalidad concreta de desatar y hacer que florezcan las actitudes de desobediencia política y sedición existentes en la región y que el comando del Ejército Unido conocía. A este respecto, cabe recordar que el comando patriota tuvo como corresponsales en el Perú a Riva Agüero, López Aldana y Francisco de Paula Otero, solo para mencionar a los más prolíficos y comprometidos. Después de todo, la guerra continental contra los realistas había convergido en su etapa final en el virreinato peruano. En el plano militar, el objetivo era organizar y disciplinar a la multitud rebelde y fragmentada, como también indagar sobre las consecuencias de las acciones militares de los realistas sobre la población civil.

Debemos considerar algunos eventos militares, políticos y sociales antes de representar lo acontecido en esta región. Para el año de 1820 el desarrollo de la guerra y sobre todo las expectativas entre los diferentes grupos sociales habían sufrido profundas alteraciones por efecto de la propia dinámica del conflicto continental. Este es un hecho que no ha sido explorado con detenimiento. Cuando el ejército patriota trajina en la sierra central, se va a encontrar con grupos humanos que venían siguiendo con detalle y con diferentes expectativas el desenlace de los hechos militares y políticos en Perú y el continente. En este punto es necesaria una cronología retrospectiva para vincular lo acontecido en Perú y la periferia regional inmediata (por ejemplo, Chile y el Alto Perú). Después de todo, ya habían transcurrido más

2 Véase por ejemplo la abundante documentación en la CDIP, en los volúmenes correspondientes a la expedición libertadora.

de 12 años desde la crisis imperial en la península (1808) y sus repercusiones en América.

Entonces, estamos frente a grupos sociales que ya habían tenido un acelerado aprendizaje político y un inédito proceso de acumulación ideológica. A este respecto, lo que expresan las fuentes consultadas es una suerte de entropía ideológica estructural. Este aparente desorden ideológico estructurado explica la ausencia de lealtades progresivas de la población rural hacia la causa patriota y realista respectivamente. No solo por lo que acontecía en la península, o por lo acontecido en la periferia del Perú —Argentina, Chile, Colombia—, sino y sobre todo por su propia experiencia y aprendizaje constitucional en las coyunturas liberales. Estas coyunturas emanadas de la Constitución de Cádiz fueron vividas en territorio peruano aún bajo la soberanía española y en sus dos modalidades. Bajo la constitución, 1812-1814 y 1820, y bajo el absolutismo, 1814-1820; pero un absolutismo que fue visto y procesado ya en términos de negación —precisamente por el derrotero de la guerra en el continente y la evidente conclusión que se anunciaba— tal como lo expresan las abundantes fuentes existentes y que han dado lugar a este ensayo.

Otra cuestión decisiva fue las diferentes percepciones que tenían en sus memorias y recuerdos de eventos tan importantes como la estela de la revolución tupacamarista. Aunque relativamente lejana, no es posible dejar de lado este aspecto pues muchos de los actores sabían los peligros que suponía reeditar aquel pasado que dejó profundas huellas en la región. Aunque con diferencias en su interpretación, interesa el porqué de la casi absoluta ausencia —con breves excepciones sobre todo en el sur andino— de referencias al levantamiento tupacamarista. Porque ahí, cuando existe un vacío evidente y traumático, clamoroso, es porque ese vacío, ese olvido, cobija poderosos contenidos que al ser invisibles y ausentes cobran una importancia capital en la interpretación de los testimonios sobre aquel.

Otros eventos más recientes y que sí aparecen en los testimonios son la revolución del Cuzco de 1814-1815 y antes la rebelión en Huánuco de 1812. Entonces, explicar, mostrar y hacer visible la actitud de estas poblaciones requiere un encuadre analítico que contemple, en primer lugar, el contexto precedente y la memoria que tenían de aquello; luego, interpretar sus acciones vinculándolas a la posterior historia de la que fueron protagonistas. Metodológicamente este es un procedimiento muy útil pues permite racionalizar lo acontecido en la dinámica de causas, efectos y de

consideraciones temporales y espaciales muy concretas. Seguidamente es imperativo distinguir, identificar y representar la estructura social y a los grupos que conformaban aquellos espacios rurales. De un lado estaban las ciudades mayores y los centros urbano-rurales de poder colonial. Y aquí, a la elite, a la plebe adscrita a ella y a los dominados y explotados que en conjunto constituyeron una mayoría relativa. En segundo término, identificar las unidades de poder y explotación rurales pero alejadas de aquellas. Los propietarios de haciendas y la servidumbre allí instituida. Y finalmente, las comunidades de indígenas y mestizos que poseían una autonomía relativa de aquellos grupos sociales ya señalados.

Tomemos como ejemplo lo acontecido en Tarma, entre diciembre de 1820 y los primeros meses de 1821. Este acontecimiento requiere un análisis cuidadoso porque estamos frente a uno de los primeros ensayos de poder paralelo y en contra del ya precario Estado colonial. Cuando el ejército patriota llega a esta ciudad, procede a convocar un cabildo abierto. Ciertamente que no estamos frente a una representación masiva y popular, tal como revela la documentación consultada. Se trató más bien de reunir y convocar a vecinos notables de la ciudad, es decir a los propietarios y sus aliados inmediatos; comerciantes, profesionales y la plebe urbana de Tarma que asistió como comparsa a la reunión que se realizó siguiendo el tradicional ritual de la costumbre, propio, por ejemplo, a la instalación de los Ayuntamientos Constitucionales.

Los documentos indican que la forma en que se instituyó el nuevo poder y sus componentes combinaban procedimientos seculares y algunas innovaciones que las circunstancias de la guerra imponían. Se trataba de elegir y delegar poderes alternativos a los existentes e impuestos por una fuerza armada de ocupación. Es revelador que en las actas para la elección, tanto del presidente como de quienes le seguían en el orden jerárquico, se haya consumado con unanimidad de votos. No se trata de llamar la atención sobre este hecho común para definir la representación en esa época; se trata más bien de hacer visibles las consecuencias que tuvo esta nueva forma de poder alternativo sobre el territorio en el que debían ejercer su autoridad. Un territorio y un nuevo poder que se sostenía y legitimaba con la presencia del ejército patriota. Y hay que insistir que pasado el inicial entusiasmo, posteriormente fue percibido como un ejército de ocupación. Por ello es necesario reflexionar sobre el hecho de que una fuerza armada *extranjera* haya logrado entusiasmar y legitimar su ocupación en el corazón territorial del virreinato peruano.

Una primera y elemental explicación sería que los que exhibieron mayor entusiasmo en Tarma ante el arribo de los patriotas pertenecían a la elite rural, grupos sociales que de un lado ya conocían el trasfondo político y militar que los patriotas traían consigo y sobre todo los beneficios reales o imaginarios que podían obtener por efecto de su presencia en estas regiones.

Al ser Tarma la ciudad elegida como el centro del nuevo poder revolucionario, lo que se generó en la periferia fue una sorprendente y masiva manifestación de viejos y nuevos antagonismos sociales, étnicos y sobre todo antagonismos de carácter local y territorial. A partir de entonces se produjo una espontánea militarización de los pueblos y localidades. En cuanto a las disposiciones del nuevo poder patriota que demandaba a los pueblos y a las autoridades recientemente instituidas una contribución en hombres para armar las guerrillas y milicias; los pueblos, en unos casos, cumplen con el requerimiento, pero en la mayoría de ellos no solo se niegan, presentando múltiples impedimentos y explicaciones, sino que al interior de las más pequeñas unidades territoriales se organizan cuerpos armados, brazos militares microscópicos y cuya naturaleza espontánea en su organización luego presentaría graves problemas militares y políticos a los mandos militares patriotas *extranjeros* y a las autoridades políticas locales recientemente instituidas.

Por lo anterior no debe resultar extraño que meses más tarde Tarma terminara convirtiéndose en el centro de la resistencia civil realista, con la masiva presencia de guerrillas y montoneras que bajo el amparo de las armas del Rey no dudaron en cambiar su adhesión en defensa de sus intereses y propiedades. Y lo mismo habría de ocurrir en diversos pueblos y localidades. Lo ocurrido en Tarma expone la disputa simbólica por el control territorial que patriotas y realistas convinieron en ejercer. En última instancia, el objetivo de ambos ejércitos era proyectar sobre la población civil regional su presencia y la capacidad militar de disuasión con que contaban.

En efecto, las montoneras fueron los brazos armados de los pueblos y localidades y se gestaron casi de manera espontánea; y esta espontaneidad significa latamente una de las leyes que emergen por efecto de guerras internas: La defensa de intereses primarios. Por supuesto, al interior de un pueblo existían diversas montoneras; pequeños cuerpos armados que fueron instituidos en unos casos por propietarios locales, una suerte de pequeños señores de la guerra. Pero también existieron montoneras que representaban los intereses comunes de su localidad. La confluencia de intereses estructuralmente contrapuestos,

que encontraban en esa precisa coyuntura un espacio de articulación, tuvo múltiples repercusiones. En defensa de los realistas y de los patriotas, pero sobre todo de sus vecinos, aliados y oponentes territoriales. Un escenario rural donde la guerra puso al descubierto toda la complejidad de la estructura de dominio colonial.

Las guerrillas tuvieron otra estructura militar, política e ideológica; e intentaron domesticar a las montoneras. En algunos casos lo lograron, pero las fuentes indican la gran capacidad de autonomía de las montoneras y las dificultades del comando patriota por disciplinarlas. Las montoneras son una fuente decisiva de investigación que podría esclarecer aspectos decisivos del proceso político peruano del siglo XIX, ese siglo aún misterioso, al que Sebastián Lorente denominó con acierto como el siglo de las revoluciones.

Una diferencia sustancial entre las guerrillas y montoneras es que las primeras fueron organizadas y tenían como escenario de sus acciones fundamentalmente —no exclusivamente— los valles, los pueblos medianos y las ciudades. En cambio las montoneras proliferaron en las «montañas», los lugares altos y de geografía agreste. Y esta lejanía geográfica de los centros del comando guerrillero facilitó su autonomía y los giros en sus acciones, lealtades políticas, desbordes sociales y excesos militares.

Aquí es conveniente hacer visibles las sorprendentes mutaciones y relevos ideológicos que padecieron los conceptos «realista» y «patriota» respectivamente. Como se comprenderá, en un contexto de guerra social, las filiaciones ideológicas son sumamente permeables y elásticas, pues están sujetas a los vaivenes del conflicto y al resultado de las acciones militares. Acciones que afectaban a las mayorías sociales pero que beneficiaban a las elites locales, quienes comprometían su adhesión tanto a patriotas y realistas, de acuerdo al curso de la guerra, del proceso político en la capital y sus repercusiones locales. A este respecto es de particular importancia la multitud de pedidos por parte de los líderes guerrilleros a las autoridades políticas en Lima, a fin de que estos legitimen acciones políticas y militares ya consumadas por aquellos. Lo que sobrevino fue efectivamente un complejo entramado de soberanías en conflicto.

En medio de este panorama confuso y atravesado por múltiples antagonismos y expectativas, que los diferentes actores imponían a su agenda participativa, lo que se produjo fue una suerte de guerra civil local, regional

y a una escala mayor, nacional virreinal, si hemos de comprender con esta categoría al conjunto del territorio peruano.

Un aspecto particularmente decisivo fue la conducta de la población indígena adscrita a las haciendas, es decir los siervos indígenas sin propiedad. En un contexto de guerra total, estos grupos humanos lograron interponer sus propias reivindicaciones materiales y políticas; en muchos casos a la fuerza y en otros utilizando los mecanismos doctrinarios de la prédica patriota para justificar sus desbordes. Así, existen abundantes testimonios en los que estos grupos humanos, trasponiendo los límites que la agenda patriota pretendía imponer, rebasan los mismos atentando en contra de todo símbolo de poder local, procediendo a expropiaciones de tierras, ganado y en muchos casos tomándose la justicia por su mano en contra de sus opresores. Que hayan participado en acciones de apoyo militar y avituallamiento a favor de los patriotas, me parece que fue una coartada para cuidar sus intereses, para aprovecharse de una coyuntura en la que toda forma de poder y autoridad había sido abolida por el propio curso de la guerra y de los acontecimientos políticos que se sucedían en las ciudades principales de las regiones y sobre todo en Lima; eventos a los que no eran ajenos, y que por el contrario, seguían con el interés propio que aquella información podría proveerles.

Otro tema es la configuración de guerrillas territoriales y las constantes fricciones que se produjeron entre ellas. Estos enfrentamientos eran la expresión armada de antiguas rivalidades territoriales, de agravios, pero sobre todo se trataba de preservar las nuevas demarcaciones que habían obtenido por efecto del liberalismo gaditano. Una suerte de soberanías en conflicto que reproducía con una cruel paradoja y exactitud lo que había acontecido desde el inicio de la crisis imperial (1808). Al enfrentamiento que se produjo entre América y España, le sobrevino el antagonismo entre las capitales de los virreinos y las ciudades principales del interior, para oponer luego a estas con las provincias y finalmente a estas últimas con los pueblos y unidades territoriales más pequeñas.

A este respecto, las desavenencias y rivalidades entre Isidoro Villar y José Ignacio Ninavilca, prominentes comandantes guerrilleros, son ejemplares. Solo como hipótesis puedo adelantar que siguiendo la trayectoria de ambos personajes es posible explicar esta rivalidad. Villar fue un destacado sargento mayor de la Expedición Libertadora; formaba parte de la tropa regular y era hombre de confianza de Tomás Guido, posterior Ministro de Guerra. Por lo tanto, dependía directamente del comando libertador y por lo mismo estaba

sujeto a las consideraciones estratégicas, políticas y militares de aquellos. Por su parte, Ninavilca fue un acomodado comerciante indígena de Huarochirí, dedicado al comercio de nieve, cuyo prestigio social y solvencia económica le permitieron capitalizar el liderazgo de su región a favor de la causa patriota. Pero como ya se explicó, es muy posible que Ninavilca encarnara identidades locales como negación de lo que representaba Villar, asociado más bien al ejército de *ocupación* patriota.

Lo más sobresaliente sobre este aspecto son las referencias a los conflictos entre poderes territoriales recientemente instituidos con criterios de estrategias militares y geográficas de defensa y hostigamiento a los realistas por parte del comando patriota. Esto contradecía la delegación de autoridad que el liberalismo había sancionado recientemente. En este punto es revelador el uso de mayúsculas para denominar a autoridades acusadas de realistas y vinculadas al régimen constitucional español. Nuevamente el prestigio de los alcaldes constitucionales emergía con todo su esplendor en una coyuntura caracterizada por el vacío de poder.

No hay que olvidar que la expedición libertadora llegó al Perú precisamente cuando la Constitución volvía a ser impuesta como resultado de los acontecimientos en la península. Lo que sorprende es la abundante cantidad y calidad de fuentes que dan cuenta de los contradictorios intereses individuales, familiares y colectivos entre los diferentes grupos sociales rurales. Estamos entonces ante actores que supieron utilizar con sagacidad los diferentes mecanismos primero del constitucionalismo gaditano y los derechos que les habían sido transferidos, y lo más importante, la posibilidad de incorporar sus propias agendas de lucha bajo el amparo de las armas patriotas. Estas reivindicaciones eran ahora tanto más plausibles de obtener en tanto que se sostenían en la retórica subversiva, una pedagogía política que los patriotas y el ejército revolucionario habían diseminado con el idealismo político propio de un ejército que se autonabraba como libertador.

A este respecto, las consecuencias de esta propaganda política sobre las poblaciones rurales tuvieron efectos dramáticos. En este contexto, la incursión de Carratalá y Ricafort sobre Cangallo³ fue un ejemplo, una advertencia de los límites a los que podían llegar los realistas; y este es el punto, el hecho de que la población del interior del país estuvo sujeta a una

3 Véase el notable texto de José Luis Igue: «Bandolerismo y etnicidad en las guerras de independencia: el caso de los Morochucos de Cangallo, Ayacucho (1814-1829)».

doble presión. De un lado, las acciones punitivas de los realistas, y del otro, las exigencias de los patriotas para obtener su colaboración activa o pasiva.

Estas acciones militares se produjeron en mayo del decisivo año de 1822, cuando el Protectorado ascendía a los límites de su breve pero real radicalismo ideológico. De modo que eventos como el de Cangallo deben ser explicados en este contexto como la violenta respuesta a lo que acontecía en Lima y las provincias del norte, escenarios donde la represión contra la oposición civil realista fue contundente, e indiscriminada.

En la sierra central lo que se produjo fue una guerra social que se sostenía en la revolución territorial, y al interior de esta, en el abierto antagonismo social entre propietarios y no propietarios. ¿Cómo podía ser controlada la acción desordenada y autónoma de los desposeídos, de los explotados y dominados a la dirección que el comando del ejército patriota pretendía imponer en una guerra que se desarrollaba de forma irregular, sin coordinaciones precisas entre un ejército de ocupación como fue el Ejército Unido de los Andes y la multitud de cuerpos armados que espontáneamente fueron instituidos por iniciativa local y organizados en la mayoría de «pueblos» y localidades?

Pero existe un tema, o mejor un fenómeno, una actitud, una forma de intervención política que diferentes grupos sociales rurales practican en relación a la población indígena. Las fuentes indican la reiterada amenaza, unas veces velada, otras en forma directa, en el sentido de movilizar a los indígenas en unos casos, y en otros de plegarse a sus acciones. Se trata aquí de una estrategia ciertamente, pero lo que interesa hacer notar es la forma y la representación que ofrecen de la población indígena no propietaria. En todos los casos se trata de una amenaza y advertencia, de la puesta en práctica y actualizar lo que las memorias locales tenían sobre el potencial revolucionario de los indios si es que estos eran movilizados y, sobre todo, la terrible posibilidad de que estos se armen y tomen en sus manos y bajo su dirección e intereses su intervención en el conflicto. Las poblaciones indígenas no propietarias, si bien se plegaron a la retórica patriota, tenían presente, en su memoria y en sus acciones, lo acontecido en el pasado y eran plenamente conscientes del peligro que inspiraban a todas las formas de poder colonial y el nuevo pero frágil e insignificante poder patriota. Frente a lo primero estaba claro que sus acciones habrían de ser toleradas, frente a lo segundo, mostraron una gran capacidad de maniobra y de manejo político, de negociación y de cálculo en su propio beneficio. Y este fue el marco político y militar que

precipitó intensos conflictos sociales, pues lo que sobrevino al amparo de las bayonetas patriotas fue un complejo ambiente de tensión, delaciones y ajuste de cuentas, personales y colectivas.

Sin duda alguna, están pensando en los eventos de la revolución tupamarista y más recientemente en los efectos y la estela revolucionaria que ejerció sobre estos pueblos la revolución del Cuzco (1814-1815) y los violentos sucesos acaecidos en Huánuco (1812). Después de todo, estos seres humanos constituían una peligrosa mayoría social y étnica en relación al resto de colectivos y actores políticos realmente existentes. Y ese fue el cuidado que siempre exhibieron patriotas y realistas: El de impedir todo intento —por lo demás imposible de realizarse— por parte de la población indígena por establecer cualquier forma de alianzas étnicas y multiterritoriales.

Y por si fuera poco, son abundantes las referencias, por ejemplo, al proceso revolucionario de Buenos Aires, lo acontecido en Chile, Colombia, el Alto Perú y Guayaquil. De modo que una explicación y representación integral de lo acontecido en la sierra central debe contemplar el mayor número posible de variables internas y externas, y el grado de su impacto en los hechos y la conducta de los comandos patriotas, guerrilleros, montoneras y la tropa adscrita a ellas.

El escenario que presenta la sierra central muestra entonces demasiadas formas de acción colectiva correspondientes a los diferentes actores políticos y sociales. Tanto así, que en unos casos son los actores políticos los que marcan el paso de los eventos militares. Por ejemplo, los enfrentamientos entre los diferentes comandantes de guerrillas que actúan por encima de los mandos militares patriotas y formalmente sujetos a estos. Lo que prevalece en este caso son las disputas por el control del territorio y por lo mismo el abastecimiento, administración y especulación de recursos tanto humanos como de avituallamiento. De otro lado, los desbordes y la autonomía de la multitud rebelde y fragmentada, los actores sociales encarnados en las montoneras que se reproducían con la misma velocidad con que se producían los violentos desgarramientos ideológicos y las mutaciones políticas entre los actores colectivos tanto en el centro como en la periferia.

Después de todo, habría que preguntarse por qué estos cuerpos armados, guerrillas y montoneras siempre merecieron la desconfianza y el cuidado del comando militar patriota. Imposible les resultaba a los jefes militares patriotas armar, disciplinar y organizar a estas bandas armadas y

ponerlas en un estado de preparación militar que podía haber precipitado la conformación de un ejército indígena incontrolable. De ahí se derivan las ambigüedades, las marchas y contramarchas en las disposiciones, las órdenes y contraórdenes presentes en las fuentes consultadas. Y este temor era compartido tanto por los comandantes patriotas, y más aún, por los colaboradores y aliados civiles de estos; como por la elite limeña y sus aliados del interior con quienes compartían el poder y los futuros beneficios que les aguardaban.

Y no solo aquello, pues no se debe perder de vista que lo que acontecía en el Perú era seguido con detalle, inquietud e incertidumbre por las elites económicas y los precarios gobiernos que habían financiado la campaña sobre el Perú: Argentina, Chile y Colombia. Una campaña que tenía límites muy precisos, como el de impedir cualquier intento de reeditar la anarquía social y las terribles consecuencias revolucionarias que ello suponía, nada menos que en el corazón del continente. Además de contemplar la amenaza que el comando realista ya había formulado, el de «nacionalizar»⁴ la guerra en contra de un ejército de «ocupación», como luego —sobre todo durante la dictadura de Bolívar— efectivamente fue percibido por amplios grupos sociales el ejército patriota.

La pregunta de por qué estos cuerpos armados locales, las guerrillas y montoneras, no lograron organizarse y acceder a una autonomía que les hubiese permitido incorporar a la guerra una agenda propia a sus intereses me parece que es anacrónica: No existían las condiciones ideológicas, el carácter de su cultura política fuertemente segmentada por limitaciones étnicas y territoriales, y por si fuera poco la estructura social disgregada presente entre ellas. La naturaleza del sistema de dominio colonial tardío aún presente en la fragmentación territorial y en la dispersión ideológica les impedía elaborar un programa de lucha de carácter global, para no usar esa ambigüedad que es lo «nacional» durante esa época.

De modo que fragmentación territorial, dispersión ideológica y soberanías territoriales en conflicto son las expresiones de la participación popular rural en la sierra central. Estas tres señas pueden ser explicadas por el

4 La amenaza de los realistas de proclamar a un descendiente legítimo de la realeza Inca no solo fue una estrategia que hoy podríamos nombrar como especular. Por el contrario, se inscribe en las elementales estructuras mentales de las mayorías sociales indígenas precisamente durante la guerra. No es este el lugar para abundar este complejo y contemporáneo tema; mejor sería nombrarla como «experiencia». Baste señalar que la *utopía andina* resume en parte este fenómeno.

efecto que tuvieron en esta región los diferentes eventos políticos y militares que desde la crisis imperial fueron llegando tardíamente, muchas veces en forma distorsionada y proyectada por intermedio de variados medios de comunicación oral y escrita. Se trata efectivamente de un inédito proceso de acumulación y aceleración ideológica, que encontraba en el virreinato peruano su dramático y explosivo epílogo. Desde este punto de vista, lo acontecido en el Perú requiere de un marco analítico distinto pero complementario a lo que aconteció en la periferia regional y continental.

El estudio de las montoneras y guerrillas no puede entonces limitarse a si su actuación fue a favor o en contra de los patriotas y realistas, pues deben ser consideradas sus propias expectativas y temores frente a un conflicto que si bien es cierto era esperado por ellos, hubo enormes diferencias entre lo que pensaban que habría de ocurrir y lo que realmente aconteció por sus acciones, iniciativas u omisiones. Es decir, actuaron poniendo en práctica sus propios cálculos y de acuerdo al curso que tomaba el proceso político en Lima, las acciones militares de las tropas patriotas y realistas, los cambios en la conducción de la guerra, pero sobre todo imponiendo a sus acciones, estrategias de diversa índole que en conjunto buscaban en unos casos preservar sus intereses recientemente conquistados, pero también agregar a lo anterior todas las atribuciones que la guerra podía generarles. ¿No era en nombre de ellos que se libraba la guerra de independencia?

Si bien en este ensayo me he referido a la sierra central, lo acontecido en el sur andino tuvo características diferentes. Y ello por el elemental hecho que en esa región existía una memoria de movimientos sociales antiguos y recientes con una densidad mucho más compleja que en la sierra central. Para explicar el sur andino se debe nuevamente incorporar como evidencia analítica a la revolución de Túpac Amaru, la revolución del Cuzco (1814-15) y la guerra de recuperación territorial en el Alto Perú llevada por los virreyes Abascal y Pezuela (1810-1818).

En el sur andino la guerra tuvo señas mucho más complejas si hemos de considerar que el virrey La Serna, luego de salir de Lima, tomó al Cuzco como el centro de sus operaciones y terminó convirtiendo a la ciudad imperial en la capital del virreinato. Cuando el ejército revolucionario de Buenos Aires organiza expediciones para extender la revolución al centro del dominio colonial más poderoso —militarmente— como fue el virreinato peruano, y cuando estos intentos fracasan por motivos bastante conocidos por la historiografía, lo que tenemos es una región que ha padecido traumáticos

cambios en su horizonte ideológico y en la cultura política de los diferentes actores políticos y sociales. Sobre todo interesa señalar y hacer visibles los efectos de la triunfante campaña realista —Goyeneche, Ramírez, Olañeta y Pezuela, por ejemplo— y de otro lado los efectos de la temprana derrota de los revolucionarios porteños (Huaqui 1811).

Las fuentes consultadas durante la coyuntura que va de 1818 a 1824 ofrecen un cuadro y un fresco social sumamente complejo y que impide una interpretación lineal y convencional en lo que se refiere a las opiniones, conductas sociales y disidencias ideológicas de la población rural en el sur andino. Lo que prevalece en las fuentes es una estructural ambigüedad, una suerte de cálculo, de prudencia y disimulo. Sobre todo en los informes de las autoridades todavía sujetas al orden colonial. Debo señalar que he privilegiado mi atención a los testimonios e informes burocráticos de los representantes del poder colonial ubicados en la escala más baja. Estos proyectan, en unos casos con disimulo, pero en otros de manera desenfadada, el estado de inquietud y de incertidumbre que reinaba entre la baja burocracia, aquella que estaba vinculada por parentesco o filiación territorial a las poblaciones locales y que además conocían de cerca sus carencias, dudas e inquietudes. Otra de las referencias es la que emana de los innumerables atestados seguidos en contra de agitadores, arrieros y comerciantes ambulantes que irrumpían en las chicherías causando desórdenes y desafiando la censura ideológica y las delaciones impuesta por las armas del Rey.

El papel de los sacerdotes, curas, doctrineros y en general del bajo clero presente en los diferentes pueblos durante la guerra es un capítulo inédito que aún aguarda a sus historiadores. Lo que aquí presentaré es apenas una breve reseña del contenido de la documentación consultada sobre este decisivo tema en relación a la sierra central. Existieron, en efecto, curas que se incorporaron rápida y decididamente a los patriotas, así como aquellos que abiertamente no solo se resistieron sino que defendieron la causa realista. Pero como ya fue señalado, lo patriota y realista debe ser interpretado siguiendo las determinaciones políticas, sociales, ideológicas y militares desde donde los actores enuncian y establecen dichas filiaciones.

Por ejemplo, abundan reiteradas acusaciones y denuncias de parte de los feligreses hacia curas, sacerdotes y doctrineros bajo el estigma de realistas, para enseguida fundamentar esas acusaciones remitiéndose a los abusos que en épocas pasadas estos practicaron en contra de los primeros. Una vez más, la presencia del ejército patriota fue la coartada que hizo posible la

emergencia de viejos y recientes agravios y resentimientos entre el bajo clero y la población rural.

Abundan sobre este fenómeno toda una variedad de escritos, solicitudes y representaciones en las que los miembros del bajo clero son acusados y delatados por la plebe rural y la respuesta de los curas sosteniendo su inocencia. En realidad, los unos y los otros justifican sus reclamos y omisiones desde intereses antagónicos; de modo que no se trata de hallar la «verdad», sino representar el conflicto y el antagonismo que fluye por efecto de la guerra.

Pero es indudable que fue alrededor del púlpito en donde se concentraron las más densas proyecciones ideológicas con respecto a la guerra. Y fueron los miembros del bajo clero los que produjeron un inusitado y múltiple programa político y agenda ideológica. ¿En qué otro escenario podrían haberse desplegado todas las formas posibles de explicación histórica, justificación ideológica e idealizaciones políticas con respecto a una guerra de repercusiones continentales?

Un estudio detenido del conflicto social alrededor de las autoridades eclesiásticas exige considerar la posición de los mismos en relación al proceso político y militar en curso. Por ejemplo, durante el período de radicalización del Protectorado y la política de tolerancia religiosa y la expulsión del Arzobispo de Lima Las Heras y un nutrido grupo de religiosos españoles en julio de 1822. De otro lado, abundan los pedidos de promoción y reconocimiento de religiosos hacia el gobierno patriota en Lima con el objetivo de obtener la titularidad y asenso en sus respectivas doctrinas.

El estudio de las fuentes también exige un fino análisis en la redacción y contenido lingüístico de los documentos. Por ejemplo, el encabezamiento y el final de los mismos. Ahí es posible entrever un lenguaje propio del antiguo régimen, sobre todo entre la población indígena de las localidades y haciendas. El paternalismo, la sumisión y el anhelo de redención no pueden ser leídos en términos literales, sino en relación al contexto social, político y militar que los genera. A diferencia de estos, los documentos redactados por la plebe rural mestiza enfatizan su condición de «peruanos». Sin duda, una estrategia calculada para hacer visible su adhesión al nuevo y frágil régimen patriota. En este punto el uso de mayúsculas es revelador pues suplanta las denominaciones precedentes del antiguo régimen. Tampoco se debe soslayar los abundantes «testados» o tachas en pasajes decisivos; sobre todo en los

informes militares, desbordes sociales y filiaciones ideológicas de los pueblos y entre algunos líderes locales.

En realidad uno de los mayores desafíos hermenéuticos que presentan las fuentes documentales de este periodo es la estructural superposición de tradiciones conceptuales, ideológicas y doctrinarias. Las antiguas palabras y conceptos intentan domesticar a los nuevos fenómenos políticos y sociales sobre todo. La no tan nueva jerga republicana se introduce en las entrañas del vocabulario cortesano. Las luces y sombras que presentan los documentos políticos elaborados por la plebe rural, expresan un lenguaje tortuoso, haciendo visible el violento aprendizaje ideológico que la guerra les impuso. La patria y la república son representadas como nuevos sujetos políticos pero desde un soporte epistemológico preexistente a los mismos. G. Chiaramonti ha nombrado a este fenómeno como «avanzar mirando atrás»

Entre la plebe rural de los andes centrales se fue gestando, al compás de la guerra, un complejo e inédito laboratorio conceptual y retórico. Y esta singularidad sería luego el fondo de sensibilidad social colectiva sobre el cual se fue configurando una belicosa cultura política republicana y que desafió con éxitos relativos los proyectos de gobernabilidad del primer militarismo peruano. Décadas después, esta tradición plebeya rural republicana sería la argamasa que galvanizó las mentalidades políticas de la región; logrando cohesionar a la multitud rebelde y fragmentada a propósito y en contra de la presencia de otro ejército de ocupación durante la guerra del pacífico. Desde los bordes de la ciudad letrada, fue configurándose lo que Ch. Walker ha nombrado como *Republicanos andinos* y C. Méndez como la emergencia de una auténtica *República plebeya*.

COLABORADORES

Víctor Arrambide es historiador de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y candidato a magíster por la misma universidad. Trabaja temas relacionados con la prensa en el Perú del siglo XIX y, en especial, el Diario Oficial El Peruano. También ha realizado investigaciones sobre la vida y obra de Manuel Atanasio Fuentes. Correo electrónico: victormdc@gmail.com.

Maribel Arrelucea Barrantes. Historiadora egresada de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, magíster por la misma casa de estudios y docente de la Universidad de Lima. Ha sido docente en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad Nacional Federico Villarreal y la Universidad San Ignacio. Ha publicado artículos sobre Historia social y género, enfatizando en la esclavitud africana en el Perú. Es autora del libro *Replanteando la esclavitud. Estudios de etnicidad y género en Lima borbónica*, Lima, CEDET, 2009. Correo electrónico: marrelucea@gmail.com.

Alexander L. Wisnoski III es candidato a doctor en historia por la Universidad de Minnesota. Su tesis doctoral utiliza documentos de tribunales eclesiásticos, especialmente casos sobre conflictos matrimoniales, para examinar concepciones de masculinidad por maridos y el alcance del patriarcado. Sus investigaciones también exploran el cruce (intersección) de sexo y raza en la estructuras de poder colonial. Correo electrónico wisn0092@umn.edu.

Gimena Laura Fernández. Licenciada en Filosofía en la Universidad de Bolonia (Italia), alumna libre en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2004-2005), Maestría en Historia en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHES) de París e investigadora asociada del Centro de Estudios Andinos «Bartolomé de Las Casas» (CBC) en 2009. Actualmente está terminando su doctorado en Antropología Social y Etnología en la EHES y es miembro del CERMA. Es estudiosa de Guaman Poma y de su obra desde hace más de una década. Es autora de «Historia de la primer imprenta en Lima y de un manuscrito redescubierto, *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala», 2013. Correo electrónico: gim.fernandez@gmail.com

Masaki Sato. Master y candidato de doctorado en la universidad de Tokio, Japón (Facultad de Artes y Ciencias). Está preparando su tesis doctoral titulada «Las crisis y la paz políticas en el virreinato del Perú durante la época de Felipe IV». Correo electrónico: redbossa@hotmail.com

Chad McCutchen es candidato a doctor por la Universidad Cristiana de Texas. Obtuvo su grado de bachiller en artes liberales por la Universidad Tecnológica de Texas y su maestría en historia por la Universidad de Texas en Arlington. Sus intereses incluyen la raza y las identidades étnicas en Latinoamérica durante de la época colonial. Su investigación actual es el mestizaje en Perú durante el siglo XVI. Correo electrónico: c.mccutchen@tcu.edu

Daniel R. Guzmán Salinas es máster en Historia por la Universidad Cristiana de Texas y se graduó en Historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. También completó estudios en el programa de maestría en Antropología en la Universidad de San Marcos. Viene desarrollando investigación en religión colonial, administración eclesiástica, parroquias coloniales y el proceso de evangelización durante el siglo XVII. Sus publicaciones más recientes incluyen la posición del clero durante el proceso de independencia y disputas entre grupos de poder relacionados con las cofradías del Arzobispado de Lima durante el siglo XVIII. Correo electrónico: drguzman20@gmail.com

Nelson Pereyra Chávez es historiador de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, con estudios de Posgrado en la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) y en la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla). Ha publicado artículos relacionados con la historia regional y actualmente viene desarrollando una investigación sobre los campesinos de Ayacucho y el Estado republicano en el siglo XIX. Se desempeña además como docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Huamanga. Correo electrónico: nelson.pereyra@pucp.edu.pe

Gustavo Montoya es historiador de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Correo electrónico: gmontoyarivas@yahoo.es

Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

Revista Historia y Cultura

Pautas editoriales

Política Editorial

La revista *Historia y Cultura* del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú – Ministerio de Cultura, de publicación anual, invita a los investigadores en Ciencias Sociales y Humanas a publicar aquellos artículos que consideren de interés científico, sean: trabajos originales, artículos de revisión, artículos de opinión y artículos que destaquen por su novedad y rigor científico. Los artículos deben ser inéditos. Textos de menor extensión pueden ser incluidos como Notas. También se reciben reseñas bibliográficas.

Presentación

Los artículos deben tener:

Título en castellano e inglés. Resumen – en castellano e inglés (*abstract*): No debe exceder de las 150 palabras. Palabras clave – en castellano e inglés (*keywords*). Nombres completos del autor o autores. Una pequeña sumilla de 150 palabras con los grados académicos e instituciones en que laboran y cualquier información adicional. Artículo. Agradecimientos. Referencias bibliográficas. Anexos: Figuras. Cuadros. Lista de figuras. Lista de cuadros.

- Los artículos deben ser inéditos, no sometidos a evaluación en otra publicación y estar escritos en castellano. La extensión mínima es de 15 páginas de texto y un máximo de 25, en formato A4, fuente Times New Roman 12, escrito en una sola cara y en doble espacio con márgenes de por lo menos 25 mm.

- Presente un CD-Rom con la versión electrónica del manuscrito e imágenes. Todo manuscrito remitido ha de estar en versión Microsoft Word. Las imágenes deben presentarse separadas del texto, en formato JPEG o TIFF y en alta resolución (300 dpi).

Pautas a seguir

- Se aceptará un limitado número de ilustraciones, figuras y otro tipo de material gráfico. Adjunte al material una leyenda que contenga una explicación

y su fuente. El autor es responsable de obtener permiso escrito del autor o propietario para reproducir los materiales ilustrativos. Envíe una copia del permiso escrito para el archivo editorial.

- Identifique tablas y figuras, por separado, con la palabra Cuadro o Figura (respectivamente) seguida de un número y un título. No olvide incluir la referencia al interior del texto. Las fotografías en formato digital deben tener una resolución alta (300 dpi). No envíe fotografías de Internet o de periódicos, pues su resolución es muy baja. Los cuadros sinópticos y las representaciones gráficas deben estar impresos de forma separada y adjuntos al final del texto.

- Los nombres de personas deberán ser completos la primera vez que se citen. No use iniciales en los nombres de personas. Las siglas deberán ir precedidas la primera vez que se citan del nombre completo de la organización a la que se refieren.

- Las palabras escritas en otros idiomas deben ir en cursiva la primera vez que se citen, incluyendo, de ser necesario, su traducción en el texto o en una nota a pie de página. También pueden disponerse en cursiva aquellas palabras que quiera resaltar al interior del texto.

- Las citas originales en inglés (u otro idioma) deben ser traducidas al castellano. La cita original debe incluirse en nota a pie de página. Añada entre paréntesis el nombre de la persona que realizó la traducción, o en su caso “Traducción del autor”.

- Las referencias bibliográficas deben incluirse en el cuerpo del texto señalando únicamente el apellido del autor, año y página. Por ejemplo: (Tello 1942: 12). En el caso de que tenga más de un autor con el mismo apellido y la misma fecha, añada la primera inicial después del apellido. En caso de dos o más publicaciones del mismo autor y el mismo año, añada una letra después de la fecha. Ejemplo: (Ramírez 1986a; 1986b). Para fines de la publicación, se solicita no usar *ibíd.*

- Use notas a pie de página, explicativas y cortas, para detallar los asuntos que de otra manera interrumpirían el flujo del argumento.

- Sírvase informar a los editores de cualquier ortografía arcaica u otras irregularidades en citas que usted no desea actualizar o quiere hacer notar con [*sic*].

Cómo citar las fuentes

Las citas textuales menores de cinco líneas deben encerrarse entre comillas dobles e ir en redondas (no en cursiva).

Las que excedan las cinco líneas, deben ir fuera del texto, en párrafo aparte. Se deben componer a espacio simple, sin comillas y en redondas. Deben ir con un sangrado de 20 mm a partir del comienzo de las líneas normales.

Las citas dentro de citas deben encerrarse entre comillas simples.

- La bibliografía irá al final del artículo en orden alfabético y manteniendo el siguiente formato:

Bibliografía

Apellido, Nombre

Año *Título en cursiva*. Ciudad: Editorial.

Apellido, Nombre

Año «Título del artículo». En Nombre y Apellido: Título del libro en cursiva. Ciudad: Editorial; pp.

Apellido, Nombre

Año «Título del artículo». *Nombre de la revista en cursiva*, Vol., N°; pp.

Para cualquier consulta adicional, sírvase contactar con nosotros al correo:

mnaahp@cultura.pe o ccalamera@cultura.pe

27



Museo Nacional
de Arqueología, Antropología
e Historia del Perú

