

ISSN: 0073-2486

HISTORIA *31*
Y CULTURA
2020

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

ISSN: 0073-2486

HISTORIA *31*

Y CULTURA

2020

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° 31 2020
REVISTA DEL MUSEO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA,
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DEL PERÚ

Ministro de Cultura: Alejandro Neyra Sánchez

Director del MNAAHP: Rafael Varón Gabai

Editor: Daniel Guzmán Salinas

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

Diseño y Diagramación: Giacomo Capurro Csirke

Suscripción y canje:

Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

Plaza Bolívar s/n

Lima 21 – Perú

mnaahp@cultura.pe

© Ministerio de Cultura

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

www.cultura.gob.pe

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

ISSN: 0073-2486

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

SUMARIO

Presentación: Rafael Varón Gabai	7
Nota preliminar: Daniel Guzmán Salinas	9

ARTÍCULOS:

1. Courtney A. Kimmel: El rompecabezas del tributo peruano: una metodología y análisis comparativo del nivel de explotación presente en los repartimientos del siglo XVI.	13
2. Moisés Lemlij / Luis Millones: Los demonios peruanos del siglo XVII. Una interpretación psicoanalítica de las “idolatrías”.	47
3. Agustín Bardales Padilla: Relación entre un juicio por idolatrías y una causa por capítulos en la doctrina de Santiago de Maray (1677-1678).	81
4. William Cohoon: Los caminos borbónicos y el esfuerzo para mejorar la infraestructura de comunicaciones del Perú, 1718-1809.	123
5. Carlota Casalino: Memoria histórica y valor patrimonial. El museo cementerio Presbítero Matías Maestro en la ciudad de Lima.	165
6. Walter Pariona Cabrera / Georgina Icochea Martel: Presencia religiosa protestante y cambios en las creencias ancestrales en la comunidad de Paqcha, Ayacucho (2019).	207

RESEÑAS:

7. *The Sexual Question: A History of Prostitution in Peru, 1850s-1950s*, por Paulo Drinot, reseñado por Juan Antonio Lan Ninamango. 231
8. *Iras y Castigos de la Madre Tierra*, por Luis Millones y Renata Mayer, reseñado por Luz Huertas. 235
9. *Uí. Preparación y vigencia de la fariña entre los ticuna*, Ministerio de Cultura, reseñado por Rubén Avat Vega Castillo. 239
10. *In Service of Two Masters: The Missionaries of Ocopa, Indigenous Resistance, and Spanish Governance in Bourbon Peru*, por Cameron D. Jones, reseñado por Susan Elizabeth Ramírez. 243
11. *La herencia española en los mitos andinos contemporáneos*, por Luis Millones y Renata Mayer, reseñado por Claudia Rosas Lauro. 245
12. *Los miedos sin patria. Temores revolucionarios en las independencias iberoamericanas*, editado por Manuel Chust y Claudia Rosas Lauro, reseñado por Arnaldo Mera Ávalos. 249
13. *Federico Gálvez Durand y el nacimiento de la arqueología en el Valle del Mantaro. Escritos seleccionados y otros documentos en torno a su obra*, Ministerio de Cultura, reseñado por Hebner Cuadros Chávez. 253
14. *Historia de la Universidad de San Marcos de Lima*, por fray Antonio de la Calancha, OSA., transcripción paleográfica de Gloria Cristina Flórez, reseñado por Rodolfo Sánchez Garrafa. 257
15. *25 ensayos desde la pandemia para imaginar el Perú bicentenario*, Bicentenario del Perú, reseñado por Alexander Ortegá Izquierdo. 263

AUTORES

269

PRESENTACIÓN

En febrero de este año, el Museo inició el proyecto integral de “Mejoramiento de los servicios de exposición permanente y almacenamiento del patrimonio cultural mueble histórico y artístico”, que traerá la refacción integral de sus instalaciones, así como la construcción de un nuevo edificio en el predio actual de Pueblo Libre. Mientras tanto, debido a las carencias de la infraestructura en sus condiciones actuales, unidas al confinamiento y limitaciones impuestas por la pandemia del COVID-19, la relación hacia el interior y exterior del Museo ha sido preponderantemente remota. Esperamos revertir esta situación en julio de 2021, cuando se inaugure la nueva exhibición permanente de la Sala Independencia, ubicada en la Quinta de los Libertadores, y luego plenamente en 2023, al finalizar el proyecto integral. Mientras tanto, continuaremos conduciendo nuestras actividades por medio de las plataformas virtuales: conferencias, talleres y nuestras revistas y otras publicaciones. En esa línea, hoy cobra mayor significación un nuevo número de *Historia y Cultura*.

Presentar *Historia y Cultura* 31 (2020) es una gran satisfacción. Aquí se demuestra la visión de José María Arguedas, quien fundó la revista en 1965 durante su gestión como director del Museo Nacional de Historia—el cual en 1993 se fusionó con el Museo Nacional de Antropología y Arqueología para formar el actual Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Arguedas concibió y publicó los primeros números de una revista que con los años congregaría a los historiadores más dinámicos en la investigación y que encontraron en *Historia y Cultura* un adecuado canal de comunicación con la comunidad académica nacional y peruanista del extranjero. Si bien la temática dominante ha sido siempre la historia

peruana, con frecuencia tratando de la etnohistoria y la independencia, ocasionalmente han encontrado acogida artículos de otras especialidades académicas vecinas, como fuera la intención de su fundador y sus sucesores.

Este número de Historia y Cultura es el cuarto que está a cargo de Daniel Guzmán como editor. Desde el número 28 (2016-2017) en adelante se cuenta con un comité editorial externo y la evaluación de los artículos recibidos está a cargo de especialistas que realizan su tarea bajo la modalidad del doble anónimo. Todo esto busca garantizar la calidad de la revista siguiendo la práctica de las publicaciones académicas más prestigiosas.

Estoy seguro de que los artículos y reseñas bibliográficas que presentamos a continuación muestran investigaciones de interés para la historia peruana que, a su vez, despertarán la curiosidad de los lectores. Ahora veremos que los temas tratados en este número se refieren a tributación indígena del siglo XVI, religión indígena de los siglos XVI y XVII, las comunicaciones a fines del siglo XVIII, el cementerio general y la memoria, y cambios de creencias religiosas en una comunidad andina actual.

Sin mayor preámbulo, la revista queda en sus manos, amigas y amigos lectores.

Rafael Varón Gabai

Director

Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

NOTA PRELIMINAR

Uno de los objetivos principales a los que hemos apuntado en los recientes números de *Historia y Cultura* ha sido el mantener como eje de la revista la visión que José María Arguedas trazó para esta: ser una plataforma para el encuentro y discusión de las investigaciones y aportes al conocimiento histórico. En el proyecto del gran humanista peruano, esta propuesta era fundamental para la misión que asignaba al Museo, el cual consideraba que debía ser uno de los principales espacios para el desarrollo de las investigaciones históricas.

A raíz de esta idea, *Historia y Cultura* se convirtió con el pasar de los años en una referencia historiográfica gracias a las contribuciones de los más destacados peruanistas nacionales y extranjeros en diferentes puntos de sus carreras, quienes sin duda contribuyeron a crear un nicho fructífero que es reconocido hasta el día de hoy. El paso del tiempo trajo la necesidad de modernizarse, lo que se hizo particularmente notorio al comenzar el nuevo siglo. Las dificultades previstas por Arguedas al inicio del camino—limitados medios y personal—se hicieron patentes, pero también su esperanza en la comunidad científica como un punto de apoyo en el que nos hemos basado para corregir cuestiones pendientes que hoy son nuestras mayores fortalezas: un comité evaluador de primer nivel y el compromiso de los investigadores e investigadoras que nos ayudan a hacer que *Historia y Cultura* esté volviendo al lugar que su legado merece.

Como se puede observar en los números recientes, la nueva política editorial de *Historia y Cultura* ha logrado un renovado interés por la revista que se hace patente en el incremento de contribuciones nacionales, al mismo tiempo que la sostenida participación de investigadores extranjeros nos proporciona un saludable

indicador de la atención hacia la revista fuera de nuestras fronteras. Esta apuesta por parte de los autores ha conseguido recuperar la frecuencia de publicación, cosa obtenida de manera esporádica en periodos anteriores y que hoy se muestra como una realidad sostenible.

En el presente número también cumplimos el objetivo largamente buscado por el equipo editorial al expandir la sección de reseñas. Esta sección proporciona un gran aporte al mantener a los investigadores actualizados sobre las novedades bibliográficas y presenta una oportunidad para generar debate entre estos, enriqueciendo la discusión sobre la producción historiográfica. Estamos seguros que los lectores de *Historia y Cultura* encontrarán muy útil esta sección y los invitamos a participar de ella de manera regular.

No podemos dejar de mencionar que este número de *Historia y Cultura* se publica en medio de la crisis sanitaria más grave de los últimos 100 años a nivel mundial. Los drásticos cambios acontecidos en la vida diaria a causa de pandemia del COVID-19 sin duda han presentado retos para el desarrollo de las investigaciones—limitaciones al acceso a bibliografía y archivos, entre otras—lo cual no ha menguado el empuje y compromiso con que autores y autoras llevan a cabo sus estudios. Es preciso mencionar, sin embargo, que la coyuntura actual ha sacado a relucir la relevancia de los estudios históricos sobre cómo la sociedad y el estado, en sus distintos periodos, han manejado situaciones comparables. La situación extraordinaria que vivimos requiere que tomemos en cuenta las lecciones aprendidas a través de la investigación histórica.

Estamos próximos a la celebración de los sesenta años de vida institucional de *Historia y Cultura* y el camino hacia esta celebración encuentra a la revista preparada para afrontar los retos del futuro. Con el respaldo de las contribuciones que la hicieron posicionarse como un instrumento para el avance de la investigación, nos mantenemos firmes en nuestro compromiso por seguir siendo un espacio abierto para la discusión y la colaboración académica que conlleve, en palabras de Arguedas, “al esclarecimiento de todas las cosas aún no conocidas”.

Daniel Guzmán Salinas

Editor

ARTÍCULOS

EL ROMPECABEZAS DEL TRIBUTO PERUANO: UNA METODOLOGÍA Y ANÁLISIS COMPARATIVO DEL NIVEL DE EXPLOTACIÓN PRESENTE EN LOS REPARTIMIENTOS DEL SIGLO XVI

Courtney A. Kimmel

Resumen

El historiador Rafael Varón Gabai escribió que cuantificar el tributo andino parece ser casi imposible. Este proyecto de investigación tiene como objetivo partir de esta declaración como un desafío.¹ Lo que comenzó como un estudio comparativo pronto cambió de rumbo y se convirtió en una investigación metodológica que tiene como objetivo llenar un vacío en el campo del Perú colonial temprano. Asigno valores monetarios a cada elemento dentro de las listas de tributos que pertenecen al repartimiento de Jauja en 1549 y 1571 y al repartimiento de Chíncha en 1549 y 1573. Argumento que al lograr un valor del “gran total” para cada lista, uno puede evaluar el nivel de explotación llevado a cabo en cada repartimiento simplemente dividiendo cada “gran total” entre el número de tributarios para el año correspondiente. Cuanto mayor sea el monto adeudado por cada tributario individual, mayor será el nivel de explotación. Al proponer un método tan detallado y de varios pasos, pretendo demostrar que los repartimientos de las tierras altas representados por Jauja fueron mucho más explotados que sus contrapartes costeras,

¹ “El tributo que produjeron las encomiendas en las dos primeras décadas de la conquista dependió de la capacidad del encomendero para “granjear” a la población indígena que le había sido otorgada. Por este motivo, resulta imposible cuantificar el tributo y, en el mejor de los casos, solamente se puede obtener una aproximación del número de tributarios”. Rafael Varón Gabai, *La ilusión del poder. Apogeo y decadencia de los Pizarro en la conquista del Perú* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1996), cap. 8, <https://books.openedition.org/ifea/2717>.

representadas por Chíncha. Adicionalmente, busco demostrar una brecha historiográfica importante en los estudios latinoamericanos.

Palabras clave

Tributo / Encomienda / Repartimiento / Explotación

Abstract

Historian Rafael Varón Gabai wrote that quantifying Andean tribute seems near impossible. This research project aims to accept this statement as a challenge. What began as a comparative study soon changed gears and became a master methodological inquiry that aims at filling a gaping hole within the field of early colonial Peru. I assign monetary values to each item within the tribute lists belonging to the *repartimiento* of Jauja in 1549 and 1571 and the *repartimiento* of Chíncha in 1549 and 1573. I argue that by attaining a “grand total” value for each list, one can assess the level of exploitation enacted upon each *repartimiento* by simply dividing each “grand total” by the number of tribute-payers for the corresponding year. The higher the amount owed by each individual tribute-payer, the greater the level of exploitation. By enacting such a detailed, multi-step method, I intend to demonstrate that the highland *repartimientos* represented by Jauja were far more exploited than their coastal counterparts, represented by Chíncha. I also intend to demonstrate a major historiographical gap in Latin American studies.

Keywords

Tribute / Encomienda / Repartimiento / Exploitation

Encomiendas y repartimientos

Las instituciones de la encomienda y el repartimiento no eran nuevas en la cultura andina. Según Robert G. Keith, “la encomienda dependía de la economía indígena tradicional de cada región donde se estableció y, por lo tanto, requería la supervivencia de la sociedad indígena tradicional sin un cambio radical”.² Una encomienda no era una concesión de tierras, sino más bien una concesión laboral. Los encomen-

² Robert G. Keith, “Encomienda, Hacienda, and Corregimiento in Spanish America: A Structural Anal-

deros, recién llegados al Perú, fueron encargados del trabajo de grupos indígenas específicos. A menudo las encomiendas y los repartimientos son vistos como instituciones a través de las cuales las poblaciones nativas fueron severamente explotadas.³ Las primeras subvenciones no especificaron ni definieron el monto o la composición del tributo requerido. Los encomenderos a menudo exigían muchos más bienes y mano de obra de lo que los funcionarios reales pretendían. En pocas palabras, imaginaron a las poblaciones nativas como fuentes de riqueza y mano de obra.⁴ El quinto real funcionó como el aparato a través del cual la Corona recibía su parte del botín proveniente de estos sistemas laborales.⁵ Cada artículo que producía la fuerza laboral de un encomendero tenía un impuesto del 20% y, sin embargo, incluso con un impuesto tan elevado—según los estándares actuales—la Corona todavía sentía que los encomenderos se estaban volviendo demasiado poderosos. Con la cantidad correcta de poder, autoridad y trabajo a través de su encomienda o repartimiento, algunos encomenderos se creían los “amos del Perú”.⁶

La Corona se dio cuenta rápidamente del peligro detrás del creciente control y avaricia de sus emigrantes y emitió las Leyes Nuevas de 1542 para combatir cierto nivel de explotación y al mismo tiempo poner a estas instituciones laborales bajo un control real más estricto. El licenciado Pedro de la Gasca, presidente de la Real Audiencia, completó una inspección general y una evaluación tributaria de los repartimientos de su virreinato entre 1547 y 1550, en parte para sofocar la revuelta de los encomenderos peruanos contra la implementación de las Leyes Nuevas. Dos décadas después, el rey Felipe II ordenó al virrey Francisco de Toledo completar un libro de tasa para los repartimientos del reino y establecer una tasa de tributo más uniforme para el imperio. Las listas que surgieron después de las reformas de Toledo fueron sustancialmente menos variadas en términos de elementos específicos, como demostraré más adelante.⁷ Las reformas del virrey no solamente consiguieron

ysis”, *Hispanic American Historical Review* 51, n° 3 (agosto 1971): 437.

³ Ronald W. Batchelder y Nicolas Sánchez, “The *encomienda* and the optimizing imperialist: an interpretation of Spanish imperialism in the Americas”, *Public Choice*, n° 156 (2013): 45.

⁴ Steve J. Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640* (Madison: University of Wisconsin Press, 1982), 28.

⁵ Batchelder y Sánchez, “The *encomienda*”, 48.

⁶ Susan E. Ramírez, *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru* (Stanford: Stanford University Press, 1996), 87.

⁷ Stern, *Peru's Indian Peoples*, 40.

incrementar el control real sobre estas instituciones, sino que lograron extraer más ingresos de los tributarios.⁸ También adoptaron una forma moderna del sistema mita. Esta forma de trabajo rotativo obligatorio era diferente al sistema mita que estos tributarios experimentaron mientras estaban bajo el gobierno de los incas. Ahora, uno de cada siete varones adultos fue reclutado en un calendario rotativo.⁹ La mita ya no tenía un tono de “bienestar comunitario”. Bajo la dirección española, la institución de la mita ahora se refería a toda la unidad de trabajadores enviados desde sus respectivos repartimientos a las ciudades españolas y trabajaban más intensamente allí que en otros lugares.¹⁰ Como informa Linda A. Newson, el sistema de la mita no solo presionó la resistencia física de las personas sino también las relaciones entre los trabajadores.¹¹ El tiempo dedicado a trabajar en nuevos proyectos gubernamentales era un tiempo alejado de los cultivos y sus familias.

A lo largo de las décadas, la población andina nativa sufrió enormemente. Por un lado, la enfermedad era implacable desde el inicio del contacto europeo hasta el siglo XVII—especialmente en 1548—, aunque la enfermedad europea se extendió al Perú antes de que llegaran los españoles. El historiador Noble David Cook ha realizado un trabajo tremendo sobre la disminución de la población de los pueblos indígenas después de la conquista española en el Perú. Por ejemplo, ha calculado una disminución de la población en una proporción de 100:1 para Chíncha durante los primeros 85 años de ocupación española.¹² Keith, entre otros, también ha insistido en que la población nativa experimentó pérdidas drásticas durante el siglo XVI. En su estudio, proyecta que Chíncha poseía 30 000 indios que pagaban tributos en 1525 y, sin embargo, para 1575, el grupo étnico solo registraba 979 tributarios.¹³

⁸ Alan R. Covey y Kylie E. Quave, “The Economic Transformation of the Inca Heartland (Cuzco, Peru) in the Late Sixteenth Century”, *Comparative Studies in Society and History* 59, n° 2 (2017): 280.

⁹ Leticia Arroyo Abad, Elwyn Davies y Jan Luitenvan Zanden, “Between Conquest and Independence: Real Wages and Demographic Change in Spanish America, 1530-1820”, *Explorations in Economic History* 49 (2012): 151.

¹⁰ James Lockhart, *Spanish Peru 1532-1560: A Social History* (Madison: University of Wisconsin Press, 1968), 234.

¹¹ Linda A. Newson, “Indian Population Patterns in Colonial Spanish America”, *Latin American Research Review* 20, n° 3 (1985): 56.

¹² Noble David Cook, *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620* (Nueva York: Cambridge University Press, 1981), 160.

¹³ Keith, *Conquest and Agrarian Change: The Emergence of the Hacienda System on the Peruvian Coast* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 23, 34. Un tributario fue un jefe de familia casado de entre 17 y 50 años de edad.

Las poblaciones continuaron disminuyendo, pero las cantidades de tributo especificadas permanecieron iguales. Cada año se esperaba que un número menor de nativos produjera la misma cantidad de bienes y divisas. Aunque La Gasca promulgó un censo de las poblaciones indígenas y emitió tasas más detalladas para cada comunidad, la explotación de la mano de obra indígena nunca disminuyó. Cook comenta que los recuentos censales de la Gasca son aproximados, especialmente cuando se habla de los tributarios. Los censos y tasas de La Gasca fueron un comienzo, pero nada sacudió el barco del trabajo indígena como las reformas de Toledo en la década de 1570. Al imponer un mayor control real sobre el trabajo, Toledo ayudó a las poblaciones indígenas a proteger sus medios de vida.¹⁴ Los encomenderos ahora eran responsables de pagar varios gastos importantes, incluidos los salarios de los funcionarios reales del virrey. Estos gastos seguramente minimizaron las ganancias de los encomenderos. A menudo, los “amos del Perú” se quedaron sin ganancias. Limitando la cantidad de tributo que debía extraerse y centrándose más en los cultivos de sustento y la moneda que en bienes específicos, Toledo les dio a los indios la oportunidad de recuperarse en términos de población. Cook está de acuerdo y aplaude la evaluación general de censos y tributos de Toledo, considerándola “la fuente más importante para un estudio de la demografía histórica del Perú de fines del siglo XVI”.¹⁵

Los repartimientos de Jauja y Chincha

Jauja representa a los repartimientos de las tierras altas o de la sierra en este estudio. Tenía una larga historia de asentamiento antes de la llegada de los españoles en el siglo XVI. Sin embargo, esta afluencia de nuevos residentes a Jauja significó décadas de guerra, dificultades y lucha para los nativos de esas fértiles llanuras.

La ciudad española de Jauja (Xauxa) fue fundada en octubre de 1533 por Pizarro y sus seguidores. Funcionó como la ciudad capital provisional hasta que Lima la reemplazó dos años después.¹⁶ Terence D’Altroy comenta que “Jauja debe

¹⁴ Ramírez, *The World Upside Down*, 116.

¹⁵ Noble David Cook, “The Data for Indian Peru: Sixteenth and Seventeenth Centuries”, *Hispanic American Historical Review* 62, n° 1 (febrero 1982): 116.

¹⁶ Varón, *Francisco Pizarro and His Brothers: The Illusion of Power in Sixteenth-Century Peru*, Javier

haber sido una vista impresionante en el siglo XVI. El asentamiento ocupa un lugar destacado en prácticamente todas las primeras listas históricas de importantes centros Inka¹⁷. De hecho, la geografía y el clima del área jugaron un papel en su importancia durante el período colonial temprano. Ubicada en el valle del Mantaro, Jauja descansa a casi 3 400 metros sobre el nivel del mar y se jacta de tener grandes cantidades de tierra fértil. En el momento de la llegada de Pizarro, la mayor parte de esa tierra no estaba cultivada, pero sí lista para la agricultura a futuro. Además, grandes rebaños de llamas y alpacas todavía se deleitaban con los ricos pastos del valle del Mantaro.¹⁸ Sin embargo, ese cultivo y la agricultura tuvieron que esperar hasta la década de 1550, después de que la región soportara dos décadas de guerra civil, incendios devastadores, escasez de alimentos y epidemias. Su población disminuyó constantemente a lo largo del siglo XVI, con 6 000 nativos que pagan tributos en 1534 y que disminuyeron a menos de 1 700 en 1549.¹⁹ Por supuesto, estas estimaciones de población son, de hecho, estimaciones. Como explica Varón, Jauja es uno de los repartimientos menos conocidos y “casi nunca aparece en la literatura especializada”.²⁰

El repartimiento de Chíncha representa los repartimientos costeros. Chíncha comparte muchas similitudes con Jauja, lo que fortalece el argumento de este estudio. También se encuentra en un valle fértil, el valle más grande en la costa occidental, distante a unos 200 kilómetros de Lima.²¹ El cronista Pedro de Cieza de León describe el valle como “uno de los mejores de todo el Perú: es hermoso ver sus árboles, riego, canales y cuánta fruta hay en todas partes”.²² Pizarro compartió esta emoción por el valle y otorgó la encomienda de Chíncha a su hermano Hernando, lo

Flores Espinoza, trad. (Norman: University of Oklahoma Press, 1997), 76.

¹⁷ Terence N. D’Altroy, *Provincial Power in the Inka Empire* (Washington: Smithsonian Institution Press, 1992), 102.

¹⁸ David L. Browman, “Pastoral Nomadism in the Andes”, *Current Anthropology* 15, n° 2 (junio 1974): 189.

¹⁹ Cook, “The Data for Indian Peru”, 97; José de la Puente Brunke, *Encomienda y encomenderos en el Perú: estudio social y político de una institución colonial* (Sevilla, Excelentísima Diputación Provincial de Sevilla, 1992), 439.

²⁰ Varón Gabai, *Francisco Pizarro*, 86.

²¹ Daniel H. Sandweiss, “The Archaeology of Chíncha Fishermen: Specialization and Status in Inka Peru”, *Bulletin of Carnegie Museum of Natural History* 29 (December 1992): 18.

²² Pedro de Cieza de León, *The Discovery and Conquest of Peru: Chronicles of the New World Encounter*, Alexandra Parma Cook y Noble David Cook, eds. y trads. (Durham: Duke University Press, 1998), 119.

que representa el prestigio del valle. Sin embargo, la reina Isabel emitió una cédula en 1538 y exigió que Chíncha y su tributo fueran transferidos bajo control real, una decisión que la familia Pizarro quiso contener sin éxito. Esto significaba que, desde el principio, Chíncha estaba gobernada por funcionarios reales en lugar de un encomendero.²³

Bajo el control real, Chíncha rápidamente abarcó muchas instituciones españolas, incluido un monasterio dominico en 1542. Chíncha también sintió rápidamente los efectos negativos de la conquista española; el sarampión y la viruela pronto envolvieron a la población costera. El hambre también se instaló.²⁴ Tal devastación es evidente en muchos estudios sobre el declive de la población andina, específicamente en estudios de Cook y Keith.²⁵ Ambos calculan que Chíncha albergó más de 25 000 tributarios en 1534. Cook demuestra una fuerte disminución de aproximadamente 2000 indios que pagan tributos que permanecieron en 1549, mientras que en 1575 solo quedaban 979, lo que equivale a una disminución del 49% en la población tributaria. Como se mencionó anteriormente, la mayoría de las veces las tasas de tributo se mantuvieron iguales, independientemente de las fluctuaciones en el número de población de un grupo tributario específico. Esto equivalía a una fuerza laboral más pequeña que intentaba proporcionar una cantidad inmutable de tributo, una que parecía estar fuera de alcance cada vez más con cada año que pasaba.

Las listas de tributos y las poblaciones tributarias definieron las vidas que estos trabajadores indígenas vivieron en el Perú colonial. Al hacer de estos dos elementos los ingredientes clave en mi estudio, espero lograr una idea precisa de las cargas que estos contribuyentes llevaban consigo. Además, al usar dos conjuntos de listas de tributos, puedo evaluar los niveles de explotación entre regiones y generaciones. Sostengo que Jauja en 1549 fue más explotada que los otros casos. El repartimiento serrano está más lejos de la costa, lo que significa más lejos de la supervisión de los funcionarios reales. Además, para 1549, las “reformas” de la Gasca aún no se

²³ Dorothy Menzel y John H. Rowe, “The Role of Chíncha in Late Pre-Spanish Peru”, *Ñawpa Pacha: Journal of Andean Archaeology*, n° 4 (1966): 69.

²⁴ Teodoro Hampe Martínez, “Notas sobre la encomienda real de Chíncha en el siglo XVI (Administración y tributos)”, *Revista de Historia de América*, n° 100 (julio-diciembre 1985): 136.

²⁵ Cook, “The Data for Indian Peru”, 85; Keith, *Conquest and Agrarian Change*, 34.

habían implementado por completo. Los encomenderos, en general, todavía estaban abusando de su control del trabajo de los tributarios en 1549. Jauja estaba más lejos de las miradas indiscretas de la realeza, así que pretendo demostrar que este repartimiento de la sierra se vio obligado a pagar más en tributo a nivel individual que un repartimiento en la costa, como Chíncha.

Metodología

El tributario que pagó más será considerado el más explotado. Llegaré a este número encontrando el valor de la suma de cada lista de tributos y dividiendo esa suma entre el número de contribuyentes para los años respectivos. El método que pretendía utilizar para probar mi hipótesis se convirtió en un proyecto de investigación completamente nuevo. Al intentar determinar un valor tangible, descubrí vacíos sobre vacíos dentro del campo y sugiero algunas soluciones bastante ingeniosas para cubrirlos por el momento.

Primero, transcribí las cuatro listas de tributos de María Rostworowski y Toledo en documentos separados de Microsoft Word. Luego, en la investigación original, traduje línea por línea cada lista al inglés. Marqué el texto original en negrita e inserté el texto traducido justo debajo de cada línea. Luego, creé dos hojas de cálculo separadas de Microsoft Excel, una para Jauja y otra para Chíncha, para poder comparar los repartimientos en 1549 y 1571/1573. Cada hoja de cálculo incluye columnas para los artículos del tributo enumerados, la cantidad requerida y el costo convertido de cada artículo. Comencé este proyecto asumiendo que las hojas de cálculo se mantendrían limpias y ordenadas; no podría haber estado más equivocada.

El problema comenzó una vez que me encontré con diferentes monedas del mismo período. No se pueden comparar pesos ensayados a tomines a reales sin una medida monetaria común. Elegí usar el menor valor posible: maravedís. Pronto me di cuenta de que era necesaria otra tabla para cada repartimiento. Estos cuadros se componen de las fórmulas de conversión para cada elemento de tributo específico a una cantidad de maravedís. Estas fórmulas de conversión son quizás el aspecto más vital de todo el proyecto. La coherencia con respecto al uso de fuentes y precios también es crucial para la esencia misma de este proyecto.

Para ambos conjuntos de listas, asumí que un peso ensayado era equivalente a 450 maravedís; 8 tomines; 13,25 reales o 1,2 ducados.²⁶ Supuse que un ducado de vellón equivalía a 11 reales y un ducado de plata a 375 maravedís.²⁷ También equiparé un real con 34 maravedís y un tomín con 56 maravedís.²⁸ Un grano equivale a 1/12 de tomín.²⁹ Por último, equiparé un sol a 18 maravedís.³⁰

Descubrí que las verduras, los granos y otros productos agrícolas a menudo se vendían por medidas de volumen en vez de por peso exacto.³¹ Por lo tanto, utilicé las siguientes medidas de manera consistente durante todo el proyecto. La mayoría de los artículos de tributo se miden en fanegas, que equivalen aproximadamente a 5,5 litros cada una.³² Una carga equivale a 2 fanegas, o 6 arrobas, o 150 libras.³³ A modo de comparación, una arroba pesa alrededor de 11,5 kilogramos.³⁴ En cuanto a la longitud, una braza equivale a 2 varas o 1,67 metros o 1,83 yardas.³⁵ Nuevamente, para comparar, una vara es igual a 0,8359 metros o 33 pulgadas.³⁶

Como lo he demostrado en las tablas de conversión y en las tablas de tributo, todo se convierte en maravedís. Esto permite el cálculo más preciso de la explotación a través del tributo cuando se utiliza este método de análisis. La siguiente sección consta de los razonamientos y justificaciones para fijar el precio de cada elemento del tributo y justifica algunas explicaciones.

²⁶ Ramírez, *Provincial Patriarchs: Land Tenure and the Economies of Power in Colonial Peru* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986), 277. Usé el peso ensayado en vez del peso de 8 reales que Arroyo Abad considera como la moneda que se usó más comúnmente en la época colonial. Arroyo Abad, *et al.*, “Between Conquest and Independence”, 153.

²⁷ W. A. Browne, *The Merchants' Handbook of Money, Weights and Measures, with Their British Equivalents*, 5^o ed. (Londres: Edward Stanford, 1899), 71-72; Cieza de León, *Discovery and Conquest*, 477.

²⁸ Ramírez, *Provincial Patriarchs*, 277.

²⁹ Varón, *Francisco Pizarro*, 116.

³⁰ Alexander Del Mar, *Money and Civilization: Or, a History of the Monetary Laws and Systems of Various States Since the Dark Ages, and Their Influence upon Civilization* (Londres: G. Bell and Sons, 1886), 120.

³¹ R. J. Bromely y Richard Symanski, “Marketplace Trade in Latin America”, *Latin American Research Review* 9, n^o 3 (otoño 1974): 13.

³² Brian R. Hamnett, *Roots of Insurgency: Mexican Regions, 1750-1824* (Nueva York: Cambridge University Press, 1986), ix.

³³ Browne, *Merchants' Handbook*, 412.

³⁴ Arroyo Abad *et al.*, “Between Conquest and Independence”, 163.

³⁵ Manuel Carrera Stampa, “The Evolution of Weights and Measures in New Spain”, *Hispanic American Historical Review* 29, n^o 1 (febrero 1949): 10.

³⁶ Ramírez, *Provincial Patriarchs*, 279.

Justificación de precios

Comenzaré con la lista de tributos para Chíncha a partir de 1549. Se enumera que los contribuyentes deben proporcionar 2 500 pesos de ley perfecta para el tributo. Por lo tanto, multiplico 2 500 por 450—1 peso de ley perfecta = 450 maravedíes³⁷—y determino que se debían 1 125 000 maravedíes por ese artículo en particular. A continuación, se deben 200 vestidos de algodón. El primer precio que pude encontrar para los vestidos de algodón (también denominado ropa) fue de la década de 1570 a 2 pesos cada uno.³⁸ No pude encontrar ningún tipo de precio para los toldos de algodón, así que opté por dejar la valoración en cero. También tuve dificultades para encontrar un precio para los colchones de algodón. Encontré un precio de 1893 de una fuente con respecto a los “Derechos de importación” de los Estados Unidos. Este declara que un colchón valía 10 soles, o 180 maravedíes.³⁹ Para las tablas de manteles de algodón, utilicé el precio de los manteles de 10 cuarteles de 1565.⁴⁰ El precio aparece en 12 reales por vara; asumo que una vara equivale a una tabla de mantel.⁴¹ Encuentro que un pañizuelo de algodón tenía un precio de 6 reales cada uno.⁴² A continuación, uso los precios de la década de 1570 para costales de algodón, que era 2 tomines cada uno.⁴³ Cada una de las mantas gordas de algodón para caballos figura en 6 tomines.⁴⁴

En cuanto a los mandiles de algodón, nuevamente me vi obligada a usar el precio de un artículo comparable con un nombre diferente en 1567. Uso un precio por una vara de jerga a 2 reales cada uno.⁴⁵ Luego, los precios de una fanega de maíz,

³⁷ Ramírez, *Provincial Patriarchs*, 277.

³⁸ Ronald Escobedo Mansilla, *El tributo indígena en el Perú (siglos XVI-XVII)* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1979), 127.

³⁹ United States Printing Office. *Tariffs of the American Republics in Three Volumes*, vol. 3. (Washington, D. C.: Government Printing Office, 1893), 49; 10 soles por quintal.

⁴⁰ Pablo Macera, *Los precios del Perú: siglos XVI-XIX: Fuentes, vols. I-III* (Lima: Banco Central de Reserva del Perú, 1992), 232.

⁴¹ Carrera Stampa, “Evolution of Weights and Measures”, 12.

⁴² Archivo Nacional del Perú (ANP), *Revista del Archivo Nacional del Perú* 25 (Lima: Gil, 1961), 432.

⁴³ Francisco de Toledo, *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*, Noble David Cook, ed. (Lima: Seminario de Historia Rural Andina / Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1975), 53; también, Escobedo Mansilla escribe que un cesto de algodón entre 1571-1575 costó 6 tomines. Escobedo Mansilla, *Tributo indígena*, 127.

⁴⁴ Claudia Marcela Vanegas Durán, “Los textiles indígenas en la época colonial. Tributo, comercio e intercambio de mantas de algodón en los Andes centrales neogranadinos, siglos XVI y XVII”, *Historical Society* 35 (julio-diciembre 2018): 55.

⁴⁵ Macera, *Precios*, 107. En 1573 el precio subió a 3,5 reales.

una fanega de trigo y una fanega de frijoles fueron mucho más simples y más cercanos al año de publicación de nuestra lista de tributos (1549). Una fanega de maíz y una fanega de trigo tienen un precio de un peso 4 tomines por fanega, o 675 maravedís. Algunos estudiosos⁴⁶ sostienen que el maíz tendió a ser un tercio más barato que el trigo durante la era colonial, pero no encuentro tales tendencias.⁴⁷ Una fanega de frijoles tenía un precio de 20 reales por fanega, o 680 maravedís.⁴⁸

Los puercos son sustancialmente más caros que los productos agrícolas mencionados anteriormente. En 1559, un puerco valía un peso 3 reales, o 552 maravedís.⁴⁹ Este mayor precio se explica por las “recompensas gemelas” de carne y manteca de cerdo que los andinos coloniales recibieron de los puercos.⁵⁰ Las aves son más baratas a solo 4 tomines cada una en 1557.⁵¹ Los huevos de esas gallinas, u otras, supuestamente valen 5,67 maravedís cada uno, o un real por docena.⁵² En la lista de tributos, se establece que deben proporcionar 200 huevos al mes, por lo que totalizo su costo multiplicando 2 400 por 5,67 maravedís. Considero que un arrelde de pescado fresco solo cuesta un tomín,⁵³ mientras que una arroba de pescado seco tiene un costo mayor, 9 reales.⁵⁴ Esa es una diferencia de 250 maravedís. Sin embargo, encontrar un total preciso para el pescado fresco es

⁴⁶ Carlos Lazo García, *Economía colonial y régimen monetario: Perú: siglos XVI-XIX* (Lima: Banco Central de Reserva del Perú, 1992), 119; Lazo anota una fanega de maíz costaba 1,4 pesos en 1551 (p. 119); Macera publica los precios en 1564, 1571, y 1573 como 16 reales (*Precios*, 43); Escobedo Mansilla escribe que 1 fanega de maíz se avaluaba como 6 tomines a un peso y medio desde 1571 a 1575 (*Tributo indígena*, 127); Toledo da el valor de una fanega de maíz en un peso en 1575 (Toledo, *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú*, vol. I (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1986), 46-47); Lazo da el precio de una fanega de trigo en 1548-49 como 1,4 pesos por fanega (p.119), Escobedo Mansilla contiene que el precio fluctuaba entre un peso y un peso y medio entre 1571-1575 (p. 127); Macera da el costo de una fanega de trigo como 20 reales en 1565, 17 reales en 1571, y 16 reales en 1573 (p. 46).

⁴⁷ Arroyo Abad, *et al.*, “Between Conquest and Independence”, 152.

⁴⁸ Macera, *Precios*, 60; 20 reales en 1564, 16 reales en 1571, y de nuevo en 20 reales en 1573 (p. 60).

⁴⁹ Archivo General de Indias (Sevilla, España) (AGN), Justicia 461, folio 1221 (1559); en 1575, Toledo avaluó un puerco en 5 pesos (Toledo, *Disposiciones gubernativas*, 46-47).

⁵⁰ Daniel W. Gade, “Landscape, System, and Identity in the Post-Conquest Andes”, *Annals of the Association of American Geographers* 82, n° 3 (setiembre 1992): 468.

⁵¹ Municipalidad de Lima, *Libros de Cabildo de Lima*, vol. IV (Lima: 1935-55), 612.

⁵² Susana Aldana y Laura Gutiérrez Arbulú, *Lima en el siglo XVI* (Lima: Instituto Riva-Agüero, 2005), 197; en México, en 1527, una docena costaba un real (Silvio Zavala, *El Servicio personal de los indios en la Nueva España, 1521-1550* (México D. F.: Colegio de México, 1984), 67.

⁵³ Aldana, *Lima*, 194; Escobedo Mansilla da el precio de pescado como un peso y medio por arroba, pero no especifica qué tipo de pescado (fresco o seco) (Escobedo Mansilla, *Tributo indígena*, 127).

⁵⁴ Macera, *Precios*, 48; en 1578, el precio aumentó a 10 reales.

difícil. Asumo que, si los contribuyentes debían proporcionar 4 arrelde los viernes y cada “Día del Pescado” o día de Cuaresma, entonces el número total de días es 51 viernes y 35 días de Cuaresma, sin contar los viernes de Cuaresma dos veces.⁵⁵ Nuevamente, me veo obligada a usar una fuente de la década de 1570 para encontrar el precio de una fanega de sal.⁵⁶

Por último, para Chíncha en 1549, debo calcular un precio asociado con los indios que se envían para vigilar o supervisar el ganado del encomendero. Para alcanzar ese total, sigo una fuente en la cual se dice que la mayoría de los contribuyentes trabajaban hasta 48 días por año.⁵⁷ Su “salario” figura en un peso y medio por mes.⁵⁸ Suponiendo que hay 22 días hábiles en un mes, llego al costo de 30,68 maravedís por día, o 1 472,73 maravedís por indio trabajador durante el “año”, o 48 días. Las cifras para la conversión de los montos en Chíncha para 1549, así como el cuadro del tributo se encuentran en los Apéndices 1 y 2 respectivamente.

En cuanto a la lista de tributos para Jauja en 1549, muchas de las mismas formulaciones se utilizan para los elementos correspondientes. Sin embargo, la lista de Jauja también incluye muchos otros elementos que no estaban en la lista de Chíncha. Por ejemplo, este repartimiento debe proporcionar 1 100 cestos de coca. Según una fuente de la década de 1570, un cesto de coca tiene el mismo precio que una fanega de maíz o trigo: un peso y medio, o 675 maravedís.⁵⁹ Un vestido de lana de cumbi cuesta 7 pesos y medio por artículo de ropa, pero un vestido de lana de abasca cuesta solo un peso y medio.⁶⁰ Cojines de lana vacíos son similares a las fundas de almohada de lana de hoy día. Estos tienen un precio de 612 maravedís cada uno.⁶¹ El costo de una alfombra de lana era difícil de encontrar, así que, en cambio, uso el precio de una frazada de 1565.⁶² El precio de una arroba de lana también es difícil de

⁵⁵ Usé www.dr-mikes-math-games-for-kids.com/easter-date-tables.html?century=16 para calcular que día se celebró la Pascua en 1549 y www.arc.id.au/calendar.html para determinar cuántos días viernes hubo en 1549.

⁵⁶ Toledo, *Tasa de la Visita General*, 60.

⁵⁷ Toledo, *Francisco de Toledo: Disposiciones gubernativas*, vol. I., 46-47.

⁵⁸ Toledo, *Francisco de Toledo: Disposiciones gubernativas*, vol. II. 546-547.

⁵⁹ Escobedo Mansilla, *Tributo indígena*, 127.

⁶⁰ Escobedo Mansilla, *Tributo indígena*, 127. El autor anota que la ropa de abasca fue hecha de lana de llama y la ropa de cumbi fue hecha de lana de alpaca y/o vicuña.

⁶¹ Lazo, *Economía colonial*, 118.

⁶² Macera, *Precios*, 233; 32 reales en 1565.

encontrar. El precio más antiguo data de 1578.⁶³ Una carga de papas valía un cuarto de peso, o 112,5 maravedís.⁶⁴ Las ovejas eran increíblemente caras, según las fuentes que encuentro, y costaron 13 pesos por cabeza en 1549.⁶⁵ Sin embargo, los corderos eran mucho más baratos; solo costaban un peso y medio, aunque este precio es de la década de 1570.⁶⁶

La lista de Jauja también incluyó cecina de un total de 27 puercos. El precio que uso para evaluar este artículo es de fines del siglo XVI y calculé que la cecina de un puerco vale 3 pesos.⁶⁷ Al calcular el precio de 12 arrobas de sebo, utilicé el precio de una libra de grasa de 1565.⁶⁸ Para convertirlo en una arroba de sebo, el precio—4 reales por libra—debe multiplicarse por 25, ya que una arroba equivale a 25 libras.⁶⁹ Entonces, uno debe multiplicar ese precio por 450 para convertirlo en maravedís, alcanzando un total de 3 400 maravedís por arroba de sebo. Una silla de cadera era increíblemente costosa, totalizando 6 600 maravedís.⁷⁰ Con solo 4 pesos cada una, las mesas eran mucho más baratas, pero aún tenían un gran valor social.⁷¹ Un precio para aplicar a 8 bateas es también difícil de ubicar, pero una fuente estableció el costo de una sola batea en 2 reales, o 68 maravedís.⁷² Para 20 bateas medianas de madera, asumo que el precio sería la mitad de una batea regular, totalizando un real cada una. La década de 1570 ofrece el primer precio para un par de alpargatas de cabuya a un tomín y medio por par.⁷³ Un par de alpargatas de lana probablemente eran más caras. Bajo esta suposición calculada, uso el precio de 10 soles por par de la lista de aranceles de importación de 1893 una vez más para hacer una suposición informada

⁶³ Macera, *Precios*, 118.

⁶⁴ Escobedo Mansilla, *Tributo indígena*, 127; Carrera Stampa, “Evolution of Weights and Measures”, 15; Toledo avaluó una fanega en un peso en 1575 (Toledo, *Disposiciones gubernativas*, vol. I, 46-47).

⁶⁵ Lazo, *Economía colonial*, 119; sin embargo, Toledo solo avalúa una oveja en medio peso cada uno en 1575 (Toledo, *Disposiciones gubernativas*, vol. I, 46-47).

⁶⁶ Escobedo Mansilla, *Tributo indígena*, 127.

⁶⁷ Quintín Aldea Vaquero, *El indio peruano y la defensa de sus derechos (1596-1630)* (Lima: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid) / Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993), 253.

⁶⁸ Macera, *Precios*, 232.

⁶⁹ Hamnett, *Roots of Insurgency*, ix.

⁷⁰ Lazo, *Economía colonial*, 118; sustituyó el precio de una silla de mula de terciopelo por una silla de cadera; en 1561 el precio se incrementó a 11 250 maravedís cada una.

⁷¹ Adriana Scaletti Cárdenas, “El Patrimonio en las casas de Morada de Cajamarca (Perú)”, *Consensus* 17, n° 1 (2012): 151.

⁷² Archivo Nacional del Perú, *Revista del Archivo*, 57.

⁷³ Escobedo Mansilla, *Tributo indígena*, 127.

del precio de un par. Formulo un precio de 180 maravedís por par.⁷⁴ El precio de un par de ojotas no aparece hasta 1708, con un precio de medio real por par.⁷⁵

Sin embargo, surge otro obstáculo cuando se intenta calcular el precio de jáquimas, cabestros, cinchas y sueltas de cabuya. Confío en el precio de un freno de mula de 1569 para que funcione como un artículo similar con un precio comparativo de 12 reales cada uno.⁷⁶ En cuanto a las sogas para sobrecarga, 2 sogas de 6 brazas de largo valen 3 reales.⁷⁷ Se usa el mismo precio para sogas de cabuya para lazos, excepto que estas cuerdas son de 5 brazas de largo. Para corregir esto, divido el precio de una soga de sobrecarga—51 maravedís—entre 6, luego lo multiplico por 5, alcanzando un costo de 45 maravedís por soga de cabuya para lazo que tiene 5 brazas de largo. Los precios de los costales de cabuya parecen casi imposibles de encontrar también. Por lo tanto, uso el precio de un costal de algodón, una manta gorda de algodón para caballo y una manta de cabuya para caballo para crear una relación y formular el precio de un costal de cabuya:

$$\frac{\text{manta de algodón (336 maravedís)}}{\text{manta de cabuya (68 maravedís)}} = \frac{\text{costal de algodón (112 maravedís)}}{\text{costal de cabuya (?)}}$$

Al usar esta fórmula, encuentro que un costal de cabuya debe tener un precio de 22,67 maravedís.

No asigno valores para yerba o leña para quemar en casa porque eran de fácil acceso y no tienen valor monetario en esta época.⁷⁸ No hay un valor en la lista

⁷⁴ United States Printing Office, *Tariffs*, 63; Del Mar, *Money and Civilization*, 120.

⁷⁵ Jean-Jaques Decoster, “Identidad étnica y manipulación cultural: La indumentaria inca en la época colonial”, *Estudios Atacameños* 29 (2005): 166. Podría haber usado el precio de 16 pares = 3 pesos de Stern, *Peru’s Indian Peoples*, 83.

⁷⁶ Macera, *Precios*, 233.

⁷⁷ Aldea Vaquero, *Indio peruano*, 555.

⁷⁸ Silvio Zavala, *El servicio personal de los indios en el Perú: extractos del siglo XVI*, vol. II (México D. F.: El Colegio de México, 1979), 160; “...yerba para sus cabalgaduras, si no les pagaren su justo precio y valor” (p. 160); *Leña*: Antonio de la Calancha, *Coronica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos engenplares vistos en esta monarquía* (Barcelona, 1631), 99; sin embargo,

para salario de dinero para clérigo, así que interpreto que el valor de 1000 pesos será lo suficientemente sustancial.⁷⁹ Otro elemento atípico de los artículos de tributo de Jauja es la cama de lana que tiene cinco paños con goteras y mangas. Utilizo el precio de 1569 de una cama de guadamecies por el valor de 480 reales como precio comparativo.⁸⁰ Por último, el precio de 30 mitimas debe incluir el precio de la mano de obra para 30 indios durante 48 días y su asignación alimentaria (30 fanegas de maíz y 30 fanegas de trigo), que suman 61 731,9 maravedís. Para el cuadro de conversión para Jauja en 1549, así como para el correspondiente cuadro de tributo, consultar los Apéndices 3 y 4 respectivamente.

Las conversiones para el tributo de los repartimientos en la década de 1570 son mucho más fáciles de calcular porque ya se dan en pesos. El último paso para esas dos listas es multiplicar el número total de pesos por 450 para convertirlo en maravedís.

En 1573, el repartimiento de Chinchá fue responsable de proporcionar 150 pesos para la doctrina de los indios, 1 400 pesos como el salario de los dos clérigos, 833 pesos para los salarios de justicias y defensores de los indios, 150 pesos para los caciques del repartimiento y 1819 pesos por los oficiales reales de Potosí.⁸¹ Cuando se convierte a maravedís y se suman, el total es de 1 958 400 maravedís. Para una lista completa del tributo de 1573, ver el Apéndice 2.

Ya a primera vista, identifiqué que Jauja en 1571 todavía tenía que proporcionar mucho más por tributario que Chinchá. Los del repartimiento de Jauja debían proporcionar 1 500 fanegas de maíz, 2 834 aves, 500 fanegas de trigo, 10 145 pesos, 828 piezas de ropa de abasca de hombre y mujer, 2 380 pesos para el sustento y vestuario de 7 clérigos de la orden de San Francisco, 150 pesos para las fábricas de las iglesias del repartimiento, 1 500 pesos de los que dispuso el virrey Toledo para

Macera informa que el precio por carga de leña de cocina era de 10 reales en 1566 y de 9 reales un año después. (Macera, *Precios*, 97).

⁷⁹ Rolando Costa Ardúz, *Monografía de la Provincia Los Andes (y otras provincias del Departamento de La Paz)* (La Paz, Bolivia: Prefectura del Departamento de La Paz, 1996), 16.

⁸⁰ Macera, *Precios*, 233; también, Claudia Vanegas Durán descubre que una manta de lana vale 2 pesos y medio más que una manta de algodón. Ver Vanegas Durán, “Los textiles indígenas en la época colonial. Tributo, comercio e intercambio de mantas de algodón en los Andes centrales neogranadinos, siglos XVI y XVII”, *Historical Society* 35 (julio-diciembre 2018):44.

⁸¹ Toledo, *Tasa de la Visita General*, 27-28.

mercedes a personas específicas, 700 pesos para los justicias y defensores, 300 pesos a ser utilizados como compensación para justicias que vacaron sus cargos, 800 pesos por los salarios y sustento de los caciques y, finalmente, 200 pesos por los hospitales de los pueblos. El costo total de Jauja en 1571—en maravedís—fue de 8 825 847. Nuevamente, para una lista completa de tributos de 1571, ver el Apéndice 4.

Como se demuestra en el Cuadro 1, totalizo el tributo para Chíncha en 1549, Jauja en 1549, Chíncha en 1573 y Jauja en 1571. Luego, los totales de cada repartimiento en cada año se dividen por el número de tributarios, respectivamente. Estos valores son los valores del análisis comparativo. El valor del tributo de Jauja en 1549 es el mayor de los cuatro años por casi el cuádruple que el siguiente valor más alto, Jauja en 1571.

Cuadro 1: Total de Tributos Calculados

Repartimiento, Año	Total de la tasa (maravedís)	Número de tributarios	Costo calculado por tributario individual
Chíncha, 1549	2 866 186,5	2 543	1 127,088675
Jauja, 1549	15 896 264,48	1 624	9 788,340197
Chíncha, 1573	1 958 400	829	2 362,364294
Jauja, 1571	8 825 847	3 352	2 633,009248

La falta de mercados en el Perú colonial, especialmente en la primera mitad del siglo XVI, ciertamente explica las luchas que encuentro al intentar cuantificar el valor de cada artículo. No había productos básicos, ni moneda estándar real, ni demanda efectiva, nada que se pareciera a un mercado como el que tenemos en mente. Sin embargo, según Ramírez, el mercado europeo se estaba “expandiendo” y se alimentaba de los productos que ahora se podían producir debido a la introducción de los sistemas laborales de la encomienda y el repartimiento.⁸² La explotación de

⁸² Ramírez, *The World Upside Down*, 87.

la mano de obra indígena pronto siguió, como sabemos, y los indios tributarios a menudo se vieron incapaces de producir todo lo que se les exigía. Fue así que se produce su entrada al mercado.⁸³

El trueque se convirtió en parte del estilo de vida del tributario, negociando intercambios de un bien por otro. Dos estudiosos han descubierto que el trueque generalmente se guiaba por un valor estándar, medido ya sea por una determinada mercancía o por una unidad monetaria.⁸⁴ Hasta ese momento, solo los productos “comercializables” tenían valor real. Para la desgracia de los contribuyentes, no se consideró que el trabajo tuviera valor durante el período colonial temprano. Solo cuando los servicios personales de los nativos fueron suspendidos en la década de 1560, la mano de obra realmente ganó “valor”. En sus *Disposiciones gubernativas*, Toledo señaló que los nativos de la sierra generalmente tenían que trabajar 48 días al año durante la década de 1570. Algunos incluso trabajaron por 1 tomín al día. En cuanto a los nativos de la costa, generalmente ganaban 1,5 pesos al mes, dependiendo de su ocupación.⁸⁵ Ciertamente, también existen registros de otros precios de la mano de obra.⁸⁶ El Perú colonial fue todo menos consistente durante sus primeras décadas. Su única característica verdaderamente consistente fue la explotación.

Explicando el alto nivel de explotación de Jauja en 1549

Es desafiante descubrir una razón o explicación amplia, que lo abarque todo, para la increíble cantidad de explotación de Jauja que los tributarios del repartimiento experimentaron y soportaron en 1549. Es especialmente arduo considerando las numerosas similitudes entre Jauja y Chíncha. Sin embargo, algunos detalles divergentes entre los dos podrían ser suficientes para explicar las irregularidades que este estudio descubrió.

⁸³ *Ibid.*, 88.

⁸⁴ Bromley y Symanski, “Marketplace Trade in Latin America”, 12.

⁸⁵ Toledo, *Disposiciones gubernativas*, vol. I, 46-47, y vol. II, 546-547. Señala que los trabajadores agrícolas ganaban 1,25 reales por mes y alimentos; los pastores ganaban 1,5 pesos por mes junto con 0,5 fanegas de maíz y 0,25 de oveja por semana, más una fanega adicional de frijoles durante la temporada de Pascua.

⁸⁶ Héctor Omar Noejovich, “Nivel de precios y actividad económica: comparaciones regionales en el Virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)”, *Fronteras de la Historia* 13, n° 2 (2006): 398. Ha habido referencias a un tributo de 32 pesos de 8 reales por mitimae.

Primero, el repartimiento de Jauja estuvo bajo el control de los encomenderos Antonio de Ribera y Cristoval Peña. Por otro lado, Chíncha estaba bajo control real y lo había estado durante al menos una década antes de 1549. Esta diferencia en la administración laboral sugiere que Chíncha sería menos explotada desde el principio, especialmente si la Corona deseara dar el ejemplo. Jauja también se dividió entre Ribera y Peña. Uno puede imaginar a ambos encomenderos queriendo enriquecerse en base al tributo.

Según mi hipótesis, la ubicación de cada repartimiento también puede haber jugado un papel en el nivel de explotación. Jauja se encuentra en la sierra, a cientos de kilómetros de la costa y la mayor parte de la civilización española durante los primeros años coloniales. Esto significaba menos supervisión por parte de los funcionarios reales u otros que pudieran estar interesados en limitar el poder y la riqueza en expansión de los encomenderos. Además, la sierra experimentó la furia de la guerra civil, a menudo sufriendo más que los españoles que realmente lucharon en las batallas. Chíncha no experimentó estos conflictos de la misma manera. Muchos repartimientos se vieron tan afectados que no pudieron pagar su tributo en 1548.⁸⁷ ¿Era Jauja uno de estos? ¿Podría esto explicar la enorme cantidad de tributo exigido en 1549? Se debe realizar más investigación para saber con certeza.

Estas tres razones me parecen las más plausibles, aunque soy consciente de que muchos otros factores contribuyeron a este resultado completamente desigual. Incluso después de las reformas de Toledo, Jauja todavía pagaba más por tributario que Chíncha, aunque la diferencia era solo un 11,5% más, aproximadamente. Incluso si los precios aplicados a ciertos artículos dentro de este estudio son inexactos, Jauja todavía pagó más en tributo en 1549 y 1571 que Chíncha.

Aun así, los repartimientos de Jauja y Chíncha son solo dos de cientos más en el Perú colonial. El método de evaluación y análisis demostrado y utilizado dentro de este estudio necesita ser replicado usando otras listas de tributos de repartimientos de 1549 y la década de 1570. Debemos realizar más estudios antes de poder establecer una respuesta definitiva sobre la explotación laboral en el siglo XVI.

⁸⁷ Varón, *Francisco Pizarro*, 116.

Conclusión

Mientras realizaba este experimento de análisis, sentí como si intentara completar un rompecabezas, pero las piezas se volcaron. Solo después de que logré juntar todas las piezas, pude voltear el rompecabezas y ver la imagen que creó. Entre los numerosos puntos de precio, unidades de medida, traducciones, etc., descubrí una vida de dificultades detrás de esas listas de tributos. También descubrí un tema en la historia colonial latinoamericana que requiere desesperadamente una evaluación adicional. El campo puede beneficiarse enormemente de estudios como este que utilizan la cuantificación como modo de evaluación. Sin embargo, se necesita investigación adicional antes de que este sistema de cuantificación sea completamente funcional. Todo este proyecto de investigación se realizó detrás de una computadora o en un libro de la biblioteca. El proyecto también necesita un sabor de archivo. Como esto no era factible para una estudiante de maestría que creó este estudio, espero que otros llenen mis vacíos y utilicen esta metodología de la manera que se merece.

Los sistemas laborales del Perú colonial del siglo XVI distaban mucho de ser agradables para los tributarios de estas encomiendas y repartimientos. No hay duda de que los españoles extrajeron mucho más trabajo, recursos y bienes de estos trabajadores indígenas de lo que era necesario para su sustento. Este estudio tuvo como objetivo medir exactamente cuánto la Corona extraía de estas personas. Para evaluar el nivel de explotación, presento un enfoque comparativo y cuantitativo para la evaluación de estas instituciones laborales. Al asignar valores monetarios a artículos dentro de la lista de tributos de un repartimiento, uno puede compararlo con el tributo de otros repartimientos. Totalicé cada lista y luego dividí ese total por el número de tributarios para un año específico. La cantidad de tributo adeudado por un individuo es la mejor indicación del nivel de explotación realizado en cualquier repartimiento dado.

Elegí realizar un análisis comparativo en dos frentes. Al examinar un repartimiento en la costa y otro en la sierra, puedo evaluar el nivel de explotación a nivel regional y geográfico. Al examinar también las listas de tributos de 1549 y los primeros años de la década de 1570, mi evaluación también abarca el cambio a lo largo del tiempo. Como demostré, ambos niveles fueron influyentes en la cantidad de tributo adeudado y, por lo tanto, en el nivel de explotación presente.

Este rompecabezas de medidas, precios, explotación, población, etc. revela muchas más preguntas que respuestas. De todas estas preguntas, una en particular se destaca más que las otras: ¿A dónde vamos desde aquí? Espero que este estudio ayude a los historiadores, al menos un poco, en este viaje.

Apéndice 1: Conversiones para Chíncha (1549)

Artículo del tributo	Precio anotado	Unidad de medida	Conversión a maravedís
Arreldes de pescado fresco	1 tomín	1 arrelde	56
Aves	4 tomines	c/u	225
Colchones de algodón	10 soles	c/u	180
Costales de algodón	2 tomines	c/u	112
Fanegas de frijoles	20 reales	1 fanega	675
Fanegas de maíz	1 peso 4 tomines	1 fanega	675
Fanegas de sal	6 tomines	1 fanega	336
Fanegas de trigo	1 peso 4 tomines	1 fanega	675
Huevos	0,0833333 reales	c/u	2,83
Indios para guarda de granjerías de ganados	1,5 pesos por indio	1 mes	1 472,73
Mandiles de algodón	2 reales	c/u	68
Mantas gordas para caballos de algodón	6 tomines	c/u	336
Pañizuelos de algodón	6 reales	c/u	204
Pesos de ley perfecta	1 peso	c/u	450
Puercos	1 peso 3 reales	c/u	552
Tablas de manteles de algodón	12 reales	c/u	408
Toldos (de algodón)	0	n/a	0
Vestidos de algodón	1 peso y medio	pieza	900

Apéndice 2: Tributo de Chincha (1549 y 1573)

Artículo	Monto requerido en 1549	Monto requerido en 1573	Precio calculado (maravedís)
Arreldes de pescado fresco	4 cada viernes y días de cuaresma = 86 días		4 816
Arrobas de pescado seco	1 200		367 200
Aves	800		180 000
Colchones de algodón	4		720
Costales de algodón	30		3 360
Fanegas de frijoles	30		20 400
Fanegas de maíz	800		540 000
Fanegas de sal	42		14 112
Fanegas de trigo	500		337 500
Huevos	200 cada mes = 2400		13 608
Indios para guarda de granjerías de ganados	30		44 182,5
Mandiles de algodón	10		680
Mantas gordas de algodón para caballos	10		3 360
Pañizuelos de algodón	60		12 240
Pesos de ley perfecta	2 500		1 125 000
Puercos	30		16 560
Tablas de manteles de algodón	6		2 448
Toldos (de algodón)	2		0

Vestidos de algodón	200		180 000
Los oficiales reales de Potosí		1819 pesos	818 550
Para los caciques del repartimiento		150 pesos	675 000
Para la doctrina de los indios		150 pesos	675 000
Salario de los dos clérigos		1 400 pesos	630 000
Salarios de justicias y defensores de los indios		833 pesos	374 850
Monto total del tributo requerido en 1549 (maravedís)		2 866 186,5	
Monto total del tributo requerido en 1573 (maravedís)		1 958 400	

Apéndice 3: Conversiones para Jauja (1549)

Artículo del tributo	Precio anotado	Unidad de medida	Conversión a maravedís
Alfombra de lana	32 reales	c/u	1 088
Arrobas de lana	32 reales	1 arroba	1 088
Arrobas de sal	6 tomines	1 fanega	336
Arrobas de cebo	4 reales	libra	136
Aves	4 tomines	c/u	225
Bateas	36 reales	c/u	1 224
Bateas medianas de madera	1 real	c/u	34
Cama de lana que tengo 5 paños con goteras y mangas	480 reales	c/u	16 320
Cargas de papas	medio peso	1 fanega	225
Cecina	3 pesos	c/u	1 350
Cestos de coca	1 peso y medio	cesto	675
Corderos	1 peso y medio	c/u	675
Costales de cabuya	22,67 maravedís	c/u	22,67
Cojines de lana vacíos	612 maravedís	pieza	675
Fanegas de maíz	1 peso 4 tomines	1 fanega	675
Fanegas de trigo	1 peso 4 tomines	1 fanega	675
Grascas o sogas para atar carneros o petacas (6 brazas c/u)	12 reales	docena	408
Huevos	0,0833333 reales	c/u	2,83
Indios mitimaes	61 731,9 maravedís	total	61 731,9
Indios para guarda de ganados	1 tomín por indio	1 día	2 688
Indios para guarda de ganados del encomendero	1 tomín por indio	1 día	2 688
Jáquimas, cabestros, cinchas y sueltas de cabuya	12 reales	c/u	408

Leña para quemar en casa	0	n/a	0
Mantas de cabuya para caballos	2 reales	vara	68
Mesas	5 ducados	c/u	1 875
Ovejas	13 pesos	c/u	5 850
Pares de alpargatas de lana	10 soles	par	180
Pares de alpargatas de cabuya	1 tomín y medio	par	84
Pares de ojotas	medio real	par	17
Pesos de ley perfecta	1 peso	c/u	450
Puercos	1 peso 3 reales	c/u	552
Salario de dinero para clérigo	1000 pesos	c/u	450 000
Sillas de caderas	6 600 maravedís	c/u	6 600
Sogas de cabuya para lazos (5 brazas c/u)	4 reales	libra	136
Sogas para sobre carga	6 reales	libra	204
Vestidos de lana de abasca	1 peso y medio	pieza	675
Vestidos de lana de cumbi	7 pesos y medio	pieza	3 375
Yerba para cabalgadura	0	n/a	0

Apéndice 4: Tributo de Jauja (1549 y 1571)

Artículo	Monto requerido en 1549 (Antonio de Ribera)	Monto requerido en 1549 (Cristoval Peña)	Monto total requerido en 1549	Precio calculado para 1549 (maravedís)	Monto requerido para 1571	Monto requerido para 1571 (residentes en los Andes)	Monto total requerido en 1571	Precio calculado para 1571 (maravedís)
Alfombra de lana	1	1	2	2 176				
Aplicaron para las dichas justicias y defensores					700 pesos		700 pesos	315 000
Arrobas de lana	6	8	14	1 904				
Arrobas de sal	60 + 30 cargas/semana		240	26 880				
Arrobas de sebo	12		12	40 800				
Aves	480 + 4/semana = 208		688	154 800	2 482 (282 pesos 6 tomines)	352 (22 pesos)	2 834 (304 pesos 6 tomines)	137 136
Bateas	8		8	544				
Bateas medianas de madera		20	20	680				
Cama de lana que tengo 5 paños con goteras y mangas		1	1	16 320				
Cargas de papas	100	100	200	22 500				
Cecina de puercos	12	15	27	36 450				

Cestos de coca	600	500	1 100	742 500			
Cojines de lana vacíos	6	6	12	7 344			
Corderos	6	6	12	8 100			
Costales de cabuya	24	30	54	1 224,18			
Fanegas de maíz	1 500 + 60/semana = 3 120	1 513	6 133	4 139 775	1 500 (562 pesos 4 tomines)	1 500 (562 pesos 4 tomines)	253 125
Fanegas de trigo		113	113	76 275	500 (375 pesos 6 tomines)	500 (375 pesos 6 tomines)	225 336
Guascas o sogas para atar carneros o petacas	400 (6 brazas de largo c/u)	200 (5 brazas de largo c/u)	400 (6 brazas), 200 (5 brazas)	29 400			
Huevos	2 040, 1 400, 2 190, 1 290		6 920	39 236,4			
Indios mitimaes para la ciudad de Guamanga		30	30	61 731,9			
Indios para guarda de ganados del encomendero	15	16	31	83 328			
Jáquimas, cabestros, cinchas y sueltas de cabuya	60	50	110	44 880			

Quedó en vacación reservó de justicias que vacaron en el tiempo de gobierno					300 pesos	135 000
Salario de dinero para clérigo	1000 pesos	1000 pesos	450 000			
Salarios y sustento de los caciques					800 pesos	360 000
Sillas de caderas	6	6	12	79 200		
Sogas de cabuya para lazos (5 brazas)	24 (5 brazas de largo c/u)	80	104	4 680		
Sogas para sobrecarga	24	80 (5 brazas)	104	5 304		
Sustento y vestuario de 7 clérigos de la orden de San Francisco					2 380 pesos	1 071 000
Toledo reservó pesos y los repartió e hizo merced a las personas					1 500 pesos	675 000
Vestidos de lana de abasca	0	0	0	0		
Vestidos de lana de cumbi	50	90	140	472 500		
Yerba para cabalgadura	0	0	0	0		

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aldana, Susana y Laura Gutiérrez Arbulú, coord. *Lima en el siglo XVI*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 2005.
- Aldea Vaquero, Quintín. *El indio peruano y la defensa de sus derechos (1596-1630)*. Lima: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid) / Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.
- Archivo Nacional del Perú. *Revista del Archivo Nacional del Perú* 25. Lima: Gil, 1961.
- Arroyo Abad, Leticia, Elwyn Davies y Jan Luitenvan Zanden. “Between Conquest and Independence: Real Wages and Demographic Change in Spanish America, 1530-1820”. *Explorations in Economic History* 49 (2012): 149-166.
- Batchelder, Ronald W. y Nicolás Sánchez. “The *encomienda* and the optimizing imperialist: an interpretation of Spanish imperialism in the Americas”. *Public Choice* 156 (2013): 45-60.
- Bromley, R. J. y Richard Symanski. “Marketplace Trade in Latin America”. *Latin American Research Review* 9, n° 3 (otoño 1974): 3-38.
- Browman, David L. “Pastoral Nomadism in the Andes”. *Current Anthropology* 15 n° 2 (junio 1974): 188-196.
- Browne, W.A. *The Merchants' Handbook of Money, Weights and Measures, with Their British Equivalents*. Quinta edición. Londres: Edward Stanford, 1899.
- Calancha, Antonio de la. *Coronica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos engenplares vistos en esta monarquía*. Barcelona, 1631.
- Carrera Stampa, Manuel. “The Evolution of Weights and Measures in New Spain”. *Hispanic American Historical Review* 29, n° 1 (febrero 1949): 2-24.
- Cieza de León, Pedro de. *The Discovery and Conquest of Peru: Chronicles of the New World Encounter*, editado y traducido por Alexandra Parma Cook y Noble David Cook. Durham: Duke University Press, 1998.
- Cook, Noble David. “The Data for Indian Peru: Sixteenth and Seventeenth Centuries”. *Hispanic American Historical Review* 62, n° 1 (febrero 1982): 73-120.
- . *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620*. Nueva York: Cambridge University Press, 1981.

- Costa Ardúz, Rolando. *Monografía de la Provincia Los Andes (y otras provincias del Departamento de La Paz)*. La Paz: Prefectura del Departamento de La Paz, 1996.
- Covey, R. Alan y Kylie E. Quave. “The Economic Transformation of the Inca Heartland (Cuzco, Peru) in the Late Sixteenth Century”. *Comparative Studies in Society and History* 59, n° 2 (2017): 277-309.
- D’Altroy, Terence N. *Provincial Power in the Inka Empire*. Washington D. C.: Smithsonian Institution Press, 1992.
- De la Puente Brunke, José. *Encomienda y encomenderos en el Perú: estudio social y político de una institución colonial*. Sevilla: Excelentísima Diputación Provincial de Sevilla, 1992.
- Decoster, Jean-Jaques. “Identidad étnica y manipulación cultural: La indumentaria inca en la época colonial”. *Estudios Atacameños* 29 (2005): 163-170.
- Del Mar, Alexander. *Money and Civilization: Or, a History of the Monetary Laws and Systems of Various States Since the Dark Ages, and Their Influence upon Civilization*. Londres: G. Bell and Sons, 1886.
- Escobedo Mansilla, Ronald. *El tributo indígena en el Perú (siglos XVI-XVII)*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1979.
- Gade, Daniel W. “Landscape, System, and Identity in the Post-Conquest Andes”. *Annals of the Association of American Geographers* 82, n° 3 (setiembre 1992): 460-477.
- Gibson, Charles. *The Inca Concept of Sovereignty and the Spanish Administration in Peru*. Austin: University of Texas Press, 1948.
- Hamnett, Brian R. *Roots of Insurgency: Mexican Regions, 1750-1824*. Nueva York: Cambridge University Press, 1986.
- Hampe Martínez, Teodoro. “Notas sobre la encomienda real de Chincha en el siglo XVI (Administración y tributos)”. *Revista de Historia de América* 100 (julio-diciembre 1985): 119-139.
- Keith, Robert G. *Conquest and Agrarian Change: The Emergence of the Hacienda System on the Peruvian Coast*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- . “Encomienda, Hacienda, and Corregimiento in Spanish America: A Structural Analysis”. *Hispanic American Historical Review* 51, n° 3 (agosto 1971): 431-446.
- Lazo García, Carlos. *Economía colonial y régimen monetario: Perú, siglos XVI-XIX*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú, 1992.

- Lockhart, James. *Spanish Peru 1532-1560 A Social History*. Madison: University of Wisconsin Press, 1968.
- Macera, Pablo. *Los precios del Perú, siglos XVI-XIX: Fuentes*. Volúmenes I-III. Lima: Banco Central de Reserva del Perú, 1992.
- Menzel, Dorothy y John H. Rowe. "The Role of Chincha in Late Pre-Spanish Peru". *Ñawpa Pacha: Journal of Andean Archaeology* 4 (1966): 63-76.
- Municipalidad de Lima. *Libros de Cabildo de Lima*. Volumen IV. Lima: 1935-55.
- Newson, Linda A. "Indian Population Patterns in Colonial Spanish America". *Latin American Research Review* 20, n° 3 (1985): 41-74.
- Noejovich, Héctor Omar. "Nivel de precios y actividad económica: comparaciones regionales en el Virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)". *Fronteras de la Historia* 13, n° 2 (2006): 375-398.
- Ramírez, Susan E. *Provincial Patriarchs: Land Tenure and the Economies of Power in Colonial Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986.
- . *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. "La tasa ordenada por el Licenciado Pedro de la Gasca (1549)". *Revista Historica* 34 (1983-1984): 53-102.
- Sandweiss, Daniel H. "The Archaeology of Chincha Fishermen: Specialization and Status in Inka Peru". *Bulletin of Carnegie Museum of Natural History* 29 (diciembre 1992): 1-162.
- Scaletti Cárdenas, Adriana. "El Patrimonio en las casas de Morada de Cajamarca (Perú)". *Consensus* 17, n° 1 (2012): 143-158.
- Stern, Steve J. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press, 1982.
- Toledo, Francisco de. *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú*. Volúmenes I y II. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1986.
- . *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*, editado por Noble David Cook. Lima: Seminario de Historia Rural Andina / Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1975.
- United States Printing Office. *Tariffs of the American Republics in Three Volumes*. Volumen 3. Washington D. C.: Government Printing Office, 1893.
- Vanegas Durán, Claudia Marcela. "Los textiles indígenas en la época colonial. Tributo, comercio e intercambio de mantas de algodón en los Andes centrales neogranadinos, siglos XVI y XVII". *Historical Society* 35 (julio-diciembre 2018): 33-60.

Varón Gabai, Rafael. *Francisco Pizarro and His Brothers: The Illusion of Power in Sixteenth-Century Peru*, traducido por Javier Flores Espinoza. Norman: University of Oklahoma Press, 1997.

——— *La ilusión del poder. Apogeo y decadencia de los Pizarro en la conquista del Perú*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1996. <https://books.openedition.org/ifea/2717>.

Zavala, Silvio. *El servicio personal de los indios en el Perú: Extractos del siglo XVI*. Volumen II. México D. F.: El Colegio de México, 1979.

——— *El Servicio personal de los indios en la Nueva España, 1521-1550*. México D. F.: El Colegio de México, 1984.

LOS DEMONIOS PERUANOS DEL SIGLO XVII. UNA INTERPRETACIÓN PSICOANALÍTICA DE LAS “IDOLATRÍAS”

Moisés Lemlij
Luis Millones

Resumen

En 1650, Juana Ycha, mujer india del pueblo de Pomacocha, corregimiento de Canta, fue acusada de hechicera y, particularmente, de haber hecho un pacto con el demonio. El siglo XVII fue el periodo en que la Iglesia colonial llevó a cabo de manera más agresiva la persecución de las religiones andinas, sin embargo, para este siglo, el desarrollo del pensamiento científico en Europa y la familiaridad por parte de los doctrineros con las tradiciones religiosas rurales convirtieron al demonio en un ser relativamente mundano, en comparación con su imagen medieval. Por otro lado, el forzar al demonio dentro de conceptos andinos carentes de la idea del “mal”, así como la adaptación por parte de la población andina de conceptos cristianos a sus prácticas religiosas tradicionales, generó en los extirpadores de la idolatría una imagen de proliferación de la presencia del “gran enemigo” en todos los espacios de la vida indígena.

Palabras clave

Demonio / Idolatrías / Evangelización / Asimilación cultural

Abstract

In 1650, Juana Ycha, an indigenous woman from Pomacocha, in the *corregimiento*

of Canta, was accused of being a sorcerer, but above all, of having a pact with the devil. During the seventeenth century, the Catholic Church performed the most aggressive anti-idolatry campaigns of the colonial era, but during the same period, the development of scientific ideas in Europe, and the *doctrineros*' familiarity with rural religious traditions turned the devil into a relatively mundane character when compared to its medieval counterpart. Meanwhile, by forcing the notion of the devil into "non-evil" Andean concepts, and because of natives adapting Christian concepts to their traditional religious practices, extirpators of idolatry came to believe that the "great enemy" was ever-present in every aspect of native life.

Keywords

Devil / Idolatries / Evangelization / Cultural Assimilation

La importación del Mal desde Europa

Una mirada a la Europa Occidental del siglo XVII nos muestra el renacer de factores conocidos al final de la Edad Media que creíamos desaparecidos, pero que los historiadores nos los recuerdan al descubrir en este siglo lo que han llamado "reacción señorial" o bien "fracaso de la burguesía". Las dificultades para analizar este período parecerían despejadas por el avance científico, tal como lo muestra la presencia de Galileo Galilei a comienzos de la centuria (1609) y el invento del telescopio, que dejó fuera de juego a las propuestas de Aristóteles y Ptolomeo, quienes colocaban a la Tierra como centro del universo. A esto podríamos agregar el hecho de que a fines de ese mismo siglo (1680), Isaac Newton nos regalara la tesis de la gravitación universal en su *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, inspirada o no por la manzana que cayó de un árbol, pero en la que nuestro físico explicó con maestría la manera en que se mueven los cuerpos en el tiempo y en el espacio.

Pero las controversias científicas que generaron ambos descubrimientos apenas pudieron ser visibles en medio de la serie de conflictos bélicos que tuvieron su origen en el siglo anterior, en la llamada Paz de Augsburgo (1555)—el acuerdo

firmado por Carlos V y los 360 príncipes alemanes—que realmente inaugura una etapa de conflictos militares apenas interrumpida por cortos espacios de paz, y que tiene su expresión más elocuente en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), la cual arruina al imperio español, especialmente a lo que hoy es Alemania y da paso al surgimiento de Suecia y al predominio europeo de Francia.

Para poner cifras a este contexto, bastaría decir que “después de 1600, los sectores comercial e industrial [de Europa] empiezan a carecer del apoyo de la agricultura. Se mantendrán todavía durante dos decenios, pero perderán toda fuerza de aceleración después de 1620... el siglo XVII se caracteriza por un estancamiento que afecta la economía en su conjunto, excepto Holanda e Inglaterra”.¹

El proceso enunciado tiene un alto grado de controversia religiosa, ya que el siglo anterior fue el escenario de la Reforma protestante y de la llamada Contrarreforma de la Iglesia católica. Lutero en Wittenberg (1517), Zuinglio en Zurich (1519) y Calvino en Noyun (1534), hicieron visible que el catolicismo había perdido la hegemonía en Europa. Siguiendo fuentes de clara orientación cristiana, podría decirse que “desde 1648, el papa, en cuanto rey de un Estado temporal, significaba apenas nada en el tablero político de Europa, y aún en el juego político de las pequeñas potencias italianas”.²

Los autores mencionados se refieren específicamente al Rey Sol de Francia y Navarra, Luis XIV, que gobernó de 1654 a 1715, apoyado por el Parlamento de París y los obispos de Francia. En especial por Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), obispo de Condom (departamento de Gers, al sur de Francia) y tutor del príncipe heredero. Bossuet fue un intelectual brillante que a través de sus sermones y libros defendió la separación del Estado y la Iglesia, logró la conversión al catolicismo de notables personalidades protestantes y defendió con energía la teoría del origen divino del poder, apoyando el absolutismo de Luis XIV.

¹ Ruggiero Romano, *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993), 24.

² Bernardino Llorca, Ricardo García-Villoslada y Juan María Laboa, *Historia de la Iglesia Católica, t. IV, Edad moderna. La época del absolutismo monárquico (1648-1814)* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991), 14.

Todo lo contrario sucedió en la España del mismo siglo; los reyes que sucedieron a Felipe II—Felipe III, Felipe IV y Carlos II—realmente no gobernaron, dejando que sus validos, favoritos o privados asumieran las decisiones políticas y económicas del Estado. Quienes ocuparon este cargo (el Duque de Lerma y el Conde-Duque de Olivares, durante los períodos de los Felipes) gozaron de la confianza de los monarcas en todos los asuntos temporales, mientras que sus confesores lo hacían con respecto a los temas espirituales. Carlos II, el Hechizado, asumió el trono aquejado de una grave enfermedad que hoy se supone que fuera el síndrome de Klinefelter (causado por los sucesivos matrimonios consanguíneos en la familia real). A la muerte de su padre, Felipe IV, su madre, Mariana de Austria, tomó la regencia del reino. Su valido fue su también confesor, el jesuita Juan Everardo Nithard.

La explotación de las colonias americanas no fue suficiente para compensar las continuas derrotas en el campo de batalla y la desorganizada y desigual organización de la economía española. El malestar despertó el desconcierto y la falta de confianza más allá de las circunstancias temporales, y puso en duda las antiguas certezas de la ideología que alumbraba el pensamiento del total de la sociedad hispana y sus posesiones de ultramar.

Conviene recordar que más allá de los oficiales de la Iglesia católica, la percepción general de la religión distinguía en campos opuestos la figura del bien encarnado por Cristo y la antítesis o mal absoluto percibido, desde siglos anteriores, siguiendo la descripción de Dante, por el Satán de la *Divina Comedia*. Toda manifestación religiosa extraña al pensamiento católico fue sancionada como idolatría, es decir la adoración a dioses falsos, o hechicería, lo que equivalía a estar al servicio del demonio. La creación de la Inquisición (1478) y la persecución de musulmanes y judíos desde fines del siglo XV, dieron empuje a la severidad con que se castigó a los infractores e hizo notoria la acusación y sanciones a los acusados (en especial mujeres) de brujería. Situación que se repitió en los estados protestantes o católicos.

Sin embargo, el siglo XVII muestra que las incertidumbres políticas y sociales hacen temblar también a los sistemas religiosos y los atributos de sus protagonistas sufren las debilidades que caracterizan al total de la sociedad a la que pertenecen.

Cuando Freud recogió los documentos para escribir “Una neurosis demoníaca en el siglo XVII”, su material de trabajo le llegó teñido de las circunstancias vividas por la Viena de ese siglo; es por eso que el demonio que aparece tentando al pintor retratado por el padre del psicoanálisis carece de la omnipotencia que luciera siglos anteriores. El artista de Freud puede “negociar” con él y logra escapar del Infierno.

El viaje del Infierno a las Américas

Si nos trasladamos a las colonias americanas y, de manera específica, al virreinato peruano, debemos lidiar con quince virreyes que gobernaron su extenso territorio desde 1596 hasta 1705, a los que hay que sumar cuatro períodos en los que se encargó el poder a la Real Audiencia (1606-1807; 1621-1622; 1666-1667 y 1672-1674).

En el territorio colonial se repitió la controversia entre el Estado español y la Iglesia, que a inicios del XVII se personalizó a través de Toribio Alfonso de Mogrovejo y Robledo, segundo arzobispo de Lima, más conocido como Santo Toribio, y el virrey Luis de Velasco, Marqués de Salinas. El motivo visible de esta disputa fue el interés del arzobispo en convocar el Quinto Concilio Límense, que era un foro donde competían los derechos de la Iglesia con las regalías de la Corona. Las prevenciones para que tal reunión no se llevara a cabo llegaron a Lima de manos de Felipe II, que hacia fines de su reinado ya veía tambalear el poder del estado español y le urgía la necesidad de afirmar su poder frente al clero. El Concilio fue postergado por un período más largo que lo previsto por Mogrovejo, quien murió sin ver que recién en 1772 pudieron reunirse los obispos.

En todo caso, Santo Toribio alcanzó ser testigo del Auto de Fe que se celebró en Lima en 1605. Según el relato de fray Diego de Ocaña, el acto

se celebra con mucha más magestad que en España porque se hace en la plaza [de armas] un teatro y cadalzo muy grande y alto, donde cabe la mayor parte de la ciudad. Asiste a él el virrey [Gaspar de Zúñiga y Acevedo, Conde de Monterrey] y oidores, la universidad y los dos Cabildos, eclesiástico y seglar, y todas las órdenes [religiosas], que es mucho de ver adonde agora sesenta años no se conocía al verdadero Dios y que están las cosas de la fe católica tan

adelante que se celebran con tanta magestad... Salieron en este último acto 23 judíos, todos portugueses, de los cuales quemaron a los tres vivos que no se quisieron convertir y todos los demás judaizantes con sambenitos reconciliados. Hay también por acá muchas hechiceras, particularmente indias y negras, que engañan con sus embustes a otras mujeres que fácilmente y de ligero se creen de ellas; y se tuvo de buen orden no sacarlas al acto a estas mujeres, sino allá en la capilla las penitenciaron, porque cuando les leen los procesos aprenden otras aquellos embustes... Duró el acto de la Inquisición desde las 7 de la mañana hasta las ocho de la noche... y todo este tiempo anduvieron las compañías de lanzas y arcabuces por las calles cercando y guardando la ciudad con la guarda del virrey que son cincuenta alabarderos...³

El fraile de la Orden de San Jerónimo que nos relata, con total complacencia, el sacrificio humano que se realizó en Lima y pone en evidencia la vitalidad de las creencias de los habitantes de la capital, arriba a la conclusión de que es un logro que se realice tal masacre, cuando “sesenta años atrás”, los pobladores eran idólatras y ahora asisten a la celebración en masa.

El acto central, es decir, convertir en piras humanas a los portugueses, necesita una explicación adicional. La inmigración de Portugal a las Indias, que se realiza de 1580 en adelante, hasta el reinado de Felipe IV, se explica por la presencia de conversos en Portugal. Alrededor de 100 000 judíos cruzaron las fronteras de España para refugiarse en el país vecino a causa del edicto de expulsión promulgado por los Reyes Católicos, pero tampoco en Portugal su existencia fue fácil. A éstos se les impuso el bautismo forzoso unido a toda serie de arbitrariedades no exentas de violencia física, generando que la fe judía se siguiera practicando de manera clandestina como respuesta a la imposición del cristianismo.

El auto de fe es una evidencia más de la necesidad de cerrar las filas en la lucha contra el demonio; los judíos que se negaron a convertirse eran considerados, para los ajusticiadores y para el público creyente, como seguidores de una fe demoníaca, condenada desde siglos atrás con la llegada del Mesías. Por su parte, las mujeres acusadas por brujería eran servidoras del Enemigo, percibido en las

³ Fray Diego de Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo de Guadalupe a Potosí, 1559-1605*, edición crítica de Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal (Madrid: Universidad de Navarra / Iberoamericana-Vervuert, 2010), 504.

imágenes como los sátiros de la Antigüedad o como un macho cabrío, que agregaba a sus abominaciones el trato sexual con “negras e indias”, agregando a su desprecio el hecho de no ser caucásicas.

Naturalmente que detrás de la parafernalia religiosa hubo también motivaciones más concretas para la persecución de los judíos en este siglo. Tal es el caso de las acciones inquisitoriales de 1535 que condenaron 114 acusados de judíos o judaizantes. Hay indicios que tal acto de fe respondía a los intereses del Tribunal del Consulado. Era éste un juzgado privativo o constituido en la capital del virreinato a instancias del gremio de comerciantes limeños con el fin de atender los litigios y juicios originados por las transacciones comerciales y mercantiles. El XVII no fue un siglo feliz para la gran inversión y jugoso provecho al que estaban acostumbrados los comerciantes limeños hasta los inicios del siglo. Hay el registro de varias quiebras y las pérdidas que nacían del creciente contrabando que se convertirían en crisis en el XVIII, cuando el producto de las minas de Potosí, en lugar de dirigirse a Lima, llegaban por rutas clandestinas y sobornos a Buenos Aires. No sería raro que esta persecución hubiese estado influida por los celos profesionales de los comerciantes criollos y españoles ante aquellos que habían llegado a Lima desde Portugal.

Las brujas condenadas en el auto de fe de 1605, aunque Ocaña menciona “indias”, lo más probable es que fueran mestizas o radicadas en Lima y participantes de la cultura urbana desde varias generaciones atrás. La Inquisición no podía actuar sobre las poblaciones indígenas; desde los inicios de la conquista se hizo la distinción entre los que serían castigados como herejes—españoles, criollos y de origen africano, además del cada vez más amplio juego de los cruces raciales—y los indígenas, que se les calificó como “neófitos”. Su conversión, bautismo, etc., o, en una palabra, su cristianización, quedaba en manos de los encomenderos, que deberían mantener al sacerdote encargado de esas labores.

En el Perú del siglo XVI, las guerras desatadas entre los conquistadores devenidos en encomenderos y la Corona española hizo que la evangelización de manera organizada recién tuviera forma no mucho antes de la llegada del virrey Toledo, quien dio estructura definida al gobierno español sobre el extenso territorio y poblaciones de la región andina.

El Diablo aprende quechua

Son pocos los testimonios de las imágenes (orales o visuales) del Infierno o del demonio que llegaron con las prédicas iniciales, aunque es indudable que fueron parte del primer mensaje evangelizador. Si queremos ubicar las expresiones oficiales de esta época, no podemos evitar lo que se dijo en los Concilios Limenses. El primero se celebró en los años 1551 y 1552. En su tercera Constitución reafirma la idea, ya en ejecución, de

deshacer las [casas e iglesias] que están hechas en honra y culto del demonio, pues allende de ser contra ley natural, es en gran perjuicio e incentivo para volverse los ya cristianos a los ritos antiguos, por estar juntos los cristianos con padres y hermanos infieles, y a los mismos infieles es grande estorbo para tomarse cristianos.⁴

Más adelante el mensaje se torna más directo; la Constitución 38 nos dice que

los que viven en este mundo [y] no son hijos de Dios, ni se bautizan e no guardan sus mandamientos, cuando mueren, luego los demonios, que son nuestros enemigos, toman sus ánimas y las llevan al infierno que es la casa dellos, e donde hay muy grande obscuridad, e muy grande hedor, y muy grandísimo fuego, donde para siempre se estarán quemando sin jamás acabarse de quemar, con sed y hambre, y enfermedad y dolor, y desearán morir por el gran tormento que pasan, y Dios no quiere que mueran, sino para siempre estén allí padeciendo por sus pecados. Y decirles han cómo todos sus antepasados y señores, porque no conocieron a Dios ni le adoraron, sino al sol y las piedras y a las demás criaturas, están ahora en aquel lugar con gran pena.⁵

La propuesta cristiana no tuvo ningún atractivo para una población cuya base se asienta en familias extensas de interacción continua. Más aún, el culto a los antepasados tiene como componente principal la convivencia o por lo menos cerca-

⁴ Rubén Vargas Ugarte, S. J., *Concilios Limenses (1551-1772)*, t. I (Lima: Tipografía Peruana, 1951), 8.

⁵ *Ibid.*, 29.

nía con los muertos. Las familias comunes en muchos lugares de los Andes tenían a sus padres o abuelos enterrados en el piso de sus aldeas o incluso de sus casas. Sin que tengamos que mencionar que la nobleza incaica (y los curacazgos más importantes), habiendo momificado a sus parientes cercanos, participaba en ese estado de las reuniones importantes a las que llegaban en andas, cargados por el personal encargado de cuidarlos. No eran asistentes mudos; un servidor (que los europeos llamaron mayordomo) se encargaba de hacer de intérprete del cadáver noble, que de esta forma seguía activo en la política del imperio. Y si bien el espectáculo de la presencia de las momias o “bultos” (en ocasiones, el fardo estaba cerrado y se presumía que dentro de él estaba el cuerpo o un objeto que lo remplazaba) fue inmediatamente perseguido, no fue fácil erradicar esta vinculación con los familiares muertos. La doctrina católica, al condenar al fuego eterno a todos ellos, solo consiguió su rechazo abierto o una aceptación mentirosa.

El diablo toma nombre quechua muy pronto. Pero recién hacia 1560 son varios los documentos ligados a la Iglesia que hacen pública esa denominación. Destaca el *Lexicon* de Domingo de Santo Tomás, que formalmente traduce la palabra demonio al quechua. Las dificultades conceptuales saltan a la vista. El sacerdote usa cuatro definiciones para *supay*, la palabra que encuentra más apropiada para esa tarea: “ángel bueno o malo” y “demonio o trasco de la casa”.⁶ Las cuatro versiones invocan temas diferentes y más bien revelan parte del proceso de la construcción del quechua colonial, que trata de servir de vehículo de comunicación entre los dos universos.

Ese mismo año, los religiosos agustinos, asentados en la sierra norte del Perú, debieron enfrentarse a un culto que había resistido a las furias de Atahualpa, el último de los pretendientes al gobierno del Tahuantinsuyo. El santuario de Huamachuco, ubicado posiblemente en el cerro Rodogay, debió ser el centro de peregrinaje de la región, alentado por la capacidad profética de Catequil, la divinidad que equívocamente pronosticó el triunfo de Huáscar, el hermano y rival de Atahualpa. Cuando llegaron los agustinos, en 1551, encontraron los restos de lo que pudo ser la imagen pétrea del dios, destruida por las tropas del inca vencedor, y cuyos res-

⁶ Domingo de Santo Tomás, *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951), 279.

tos habían sido escondidos por sus fieles. Los agustinos, sin demora alguna, apenas descubrieron las reliquias sobrevivientes las hicieron pedazos, dispersándolas a los cuatro vientos, para eliminar toda supervivencia religiosa.

Naturalmente, todo recuerdo de tal imagen fue interpretado como acción del demonio, en especial su condición de hablante. Es así como el documento anónimo de los religiosos agustinos de 1560 (atribuido a fray Juan de San Pedro) remarca en varias oportunidades que pensar, soñar, y por supuesto, hablar con las guacas (*wakas*), es decir con cualquier objeto sagrado perteneciente a las religiones pre-españolas, es parte del engaño demoniaco.⁷

Esta condición de las *wakas* ya había sido denunciada en 1559 por el corregidor del Cusco, Juan Polo Ondegardo, quien descubrió a “otro género de hechiceros entre indios, permitidos por los Ingas, [que] en cierta manera son como brujos. Que toman la figura que quieren y van por el aire en breve tiempo mucho camino; ven lo que pasa: hablan con el demonio: el cual les responde en ciertas piedras, o en otras cosas que veneran mucho”. Poco más adelante reafirma la existencia de esta conversación: “los hechiceros [...] habiendo hablado con el demonio en lugar obscuro, de manera que se oye su voz mas no se ve con quien hablan ni lo que dicen, y hacen mil ceremonias y sacrificios para este efecto, allende que invocan para esto al demonio y emborráchanse [...] y para este oficio particular usan de una yerba llamada villca, echando el zumo de ella en la chicha, o tomándola por la otra vía [como enema]”.⁸

La fecha es importante porque revela que la presencia del demonio se ha mimetizado con la nueva religiosidad andina, que va tomando forma luego de treinta años de presencia europea. A falta de imágenes que puedan mostrarse en público, los indígenas rescataron la voz de sus deidades, que les hablan en su idioma y al hacerlo en la época colonial, refuerzan las adaptaciones que se van creando bajo el peso del clero y autoridades civiles extranjeras. Pero ni en estas fechas, es decir antes del

⁷ Luis Millones, “Relación de las cosas que yo alcanzo”, en *La persecución del demonio: Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*, Luis Millones, John Topic y José González, eds. (Granada: Editorial Algazara, 1992), 112-113.

⁸ Polo Ondegardo, “Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo”, en *Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo*, Gonzalo Lamana Ferrario, ed. (Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 2012), 354.

Tercer Concilio Limense (1582-1583) ni mucho después, estos cambios en el pensamiento andino debieron nacer sobre todo por la influencia del trato cotidiano con españoles y las primeras generaciones de mestizos y criollos, cuyo bagaje de conversación religiosa incluía toda la tradición europea de brujas, ángeles, fantasmas, aparecidos, santos, etc., no siempre reconocidos por la Iglesia y con ellos muchas variedades de demonios. A esto hay que agregar otros tantos seres sobrenaturales que trajeron españoles y africanos de su pasaje por México y Centro América.

No hay que olvidar que la influencia fue mutua. Dados los niveles sociales de los migrantes que recibió el virreinato del Perú en los primeros decenios del siglo XVI, es posible suponer que el peso de las tradiciones andinas tuvo resonancia en el pensamiento de quienes llegaron a un paisaje físico y social tan diferente del que provenían. Mencionaremos uno de los muchos ejemplos que podríamos recoger: poco antes de que fuera asesinado Francisco Pizarro (junio de 1541), este recibió más de un aviso de que los almagristas conspiraban contra él. A nosotros nos interesa la certeza con que uno de los curacas reveló al encomendero Gregorio de Setiel que su waka le había dicho que los antiguos seguidores de Diego de Almagro iban a matar al gobernador Pizarro. Ante las dudas del español, el informante le ofreció llevarlo ante el adoratorio de su dios para que el encomendero reciba directamente el aviso. Setiel no vaciló y, una vez en el lugar, a pedido del curaca, el asombrado encomendero escuchó a la waka decir: “Es verdad: yo te dije que lo quieren matar”.⁹ Don Gregorio corrió a advertir al gobernador, pero su aviso tuvo tan poca fortuna como otros tantos avisos, y el gobernador murió junto con su hermano Martín de Alcántara bajo la espada de los seguidores de Almagro, el Mozo, hijo de su antiguo socio.

Lo importante de este episodio es que para Pedro Pizarro, narrador de esta anécdota, no queda duda de que es el demonio, escondido bajo la voz de la waka, quien formula la advertencia, y que Setiel estaba de acuerdo en consultarlo. Es por eso que acepta la propuesta del curaca de ir al santuario, con seguridad en lugar oculto, y recibir a viva voz el mensaje, al que le da todo el crédito necesario.

⁹ Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978), 205-206.

Mesianismo andino: La herencia española en los mitos andinos

La década de 1560 es notable porque sale a luz la existencia del movimiento mesiánico que sus seguidores llamaron *ayras* o *Taqui Onqo* (*Taki Onqoy*), que podría traducirse como la enfermedad del canto. Las noticias de esta rebelión religiosa son muchas, si bien la información más completa reposa en las informaciones de servicios del padre Cristóbal de Albornoz.¹⁰ A nosotros nos interesa referirnos a él porque sus acciones y su ideología fueron proclamadas por las wakas “que decían que habían vencido al dios de los cristianos” [...] “que no creyesen en Dios ni en sus mandamientos, ni adorasen las cruces e imágenes, ni entrasen en las iglesias, ni se confesasen con los clérigos ni frailes, sino con ellos”.¹¹

Es importante recalcar que en esta oportunidad, los dioses andinos proclamaron a viva voz su rechazo radical a la evangelización y, más aún, se apropiaron del sacramento de la confesión, que descansaba en el poder de la conversación secreta con el sacerdote católico, para privilegiar a sus propios especialistas. El tema de los “confesores indios” ya era sujeto de condena en la Iglesia católica y tiene instrucciones específicas en la Constitución 39 del primer Concilio Limense.¹² Pero el Taki Onqoy va más allá de la proclama citada: sus seguidores llevaban cruces a “la casa de las huacas”, las ponían en un rincón “e los tales predicadores hechiceros hablaban en la dicha casa con sus guacas e como las dichas guacas les respondían a los que predicaban [decían]: veis como ese palo no habla [por la cruz], y que éste que nos habla es nuestro dios y criador y a éste hemos de adorar e creer, e los demás que nos dicen e prediquen los cristianos es cosa de burla”.¹³

El movimiento fue puesto en evidencia en Ayacucho hacia 1565, pero sus ecos salieron del obispado del Cusco y todavía resonaban en 1588 en la localidad

¹⁰ Millones, “Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy”, en *Ideología mesiánica del mundo andino*, Juan Ossio, ed. (Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973), 83-94; *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia* (Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2007) y Millones, comp., *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990).

¹¹ Millones, *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*, 166.

¹² Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, t. I, 31-33.

¹³ Millones, *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*, 173.

de Pampa Aullagas (Oruro, Bolivia). Su ideología revela la incorporación de elementos cristianos en una propuesta tan lejana a la doctrina del Vaticano como a la religión imperial de los incas privados de sus templos precolombinos, de dimensiones monumentales y decoración colorida; los indígenas debieron contentarse con lo que podían ocultar en las cuevas o cumbres de montañas, apartadas de la visión de los europeos y de sus aliados mestizos e indígenas. La ventaja, en medio de la persecución que se sufría, es que los dioses conservan o incrementan el poder de la palabra y la credibilidad suficiente para organizar su vida bajo el yugo colonial.

Esta supervivencia implica adaptaciones de las viejas religiones a la situación moderna. Es así que el presunto líder del Taki Onqoy, Juan Choqne, estaba acompañado por un grupo de seguidores cercanos, entre los que el padre Albornoz descubrió con no pequeña sorpresa a dos mujeres que se hacían llamar María y María Magdalena, lo que prueba la utilización de la prédica aun en un estallido anticristiano. No es necesario decir que el Taki Onqoy también fue calificado de demoniaco, condenándose todos los rituales que se le atribuyeron, muchos de los cuales ya eran conocidos desde épocas previas, aunque Choqne y su gente los adecuaron al proceso mesiánico que estaban desarrollando.

Un elemento importante que también es incorporado a la ideología del Taki Onqoy es el culto a los cerros. De acuerdo con la prédica del demonio, quienes llevaron a cabo la revuelta anticristiana eran los cerros de la cordillera andina y se les menciona con nombre propio desde lo que hoy día es Ecuador hasta el sur de Chile, pasando por las más notables elevaciones de Perú y Bolivia, sin dejar de mencionar al lago Titicaca y a los imponentes restos arquitectónicos de Tiawanaku, como aliados y wakas principales de la subversión.¹⁴ Desbaratado el movimiento, su memoria ha inspirado en tiempos modernos a un tipo de danza muy peculiar (danza de tijeras), cuyos actores reclaman ser descendientes de los rebeldes del siglo XVI.

¹⁴ *Ibid.*, 169.

La persecución del Demonio

Lo dicho hasta ahora nos muestra un panorama de permisividad o descuido con respecto a la evangelización—que ya había sido adelantado en la sección anterior al comparar la labor de la Iglesia en los virreinos de Nueva España y del Perú. Por encima de los esfuerzos del arzobispo Jerónimo de Loayza y de los dos primeros Concilios Limenses, la situación política del virreinato peruano era inestable en razón de los sucesivos enfrentamientos de la Corona con los conquistadores y sus descendientes. El descontento nacía a partir de las Leyes Nuevas que reformaban el sistema de encomiendas desde 1542, justamente un año después del asesinato de Pizarro, que dejó esta parte del continente en medio de un conflicto no resuelto. El arribo de los jesuitas en 1568 y del virrey Francisco de Toledo al año siguiente, cambió la situación del virreinato. El virrey, con gran tino, se ubicó por un largo período en el Cusco y organizó el sistema de labor forzada para hacer productivo el trabajo de las minas, especialmente la de Potosí, que enriqueció las remesas de plata a una España presa de enemigos en el Mediterráneo. El triunfo de Lepanto, en 1571, probó a la larga ser tan heroico como efímero, y no pasaron muchos años para que el *mare nostrum* dejase de ser de dominio hispánico.

Toledo acabó con las guerras intestinas y redujo a la nobleza indígena a una condición de socio silencioso, especialmente luego de capturar y ejecutar a Manco II, el último miembro de la familia imperial, proclamado rebelde, que se había refugiado en Vilcabamba. Y aunque sus relaciones con la Compañía de Jesús no siempre fueron felices, la presencia de ambos poderes reordenó las condiciones de las poblaciones indígenas. Esta congregación “se fundó con una profunda vocación misionera, diferenciándose de las órdenes religiosas de origen medieval porque no se proponía una vida comunitaria monástica ni conventual y porque exigía un cierto rigor intelectual de sus integrantes. Fue justamente la búsqueda de miembros preparados espiritual y académicamente una de las motivaciones que llevó a la Compañía a centrarse en la enseñanza, lo que se convirtió rápidamente en una de sus tareas más importantes”.¹⁵

¹⁵ Domingo Ledezma y Luis Millones Figueroa, eds., *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo* (Madrid: Iberoamericana, 2005), 10.

A esta situación de postguerra que necesitaba cambios en la relación con las poblaciones aborígenes, se sumó el nuevo arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo, cuyo deseo de conocer y cristianizar el virreinato lo llevó a viajar incansablemente por su territorio, llegando incluso a morir en una de estas acciones misioneras. Sacó adelante el Tercer Concilio Limense en 1583 haciendo especial hincapié en seguir las líneas generales del Concilio General Tridentino, dando énfasis a disposiciones tíbiamente cumplidas del Segundo Concilio Limense, especialmente las referidas a “lo que se ha de enseñar a cada uno de la doctrina cristiana”,¹⁶ con mandato expreso “a todos los curas de Yndios en virtud de la santa obediencia y so pena de excomunión que tengan y usen de este catecismo que con su autoridad se publica, dejados todos los demás”.¹⁷ Es importante anotar que mucho antes de este Tercer Concilio ya existieron considerables esfuerzos por hacer que el sacramento de la confesión sea parte del quehacer de los indígenas bautizados y se exigió que los misioneros fueran capaces de abrir avenidas de comprensión para evitar a los “confesores” indígenas. Es así que se puso atención a la práctica de emplear los quipus para recordar los pecados y usarlos en el acto de confesarse. Permitir esto abría la posibilidad de que el mismo quipu (cordones anudados de distintos colores, que ciertas veces incluían objetos pequeños en los nudos) fuera utilizado por más de un feligrés, asegurando así una penitencia ya conocida, que circulaba de mano en mano entre quienes acudían al confesionario.

La denuncia de estas prácticas, atribuidas a la inspiración de los especialistas religiosos (“brujos”, “curanderos”, “hechiceros”, etc.), constituía una de las normas de la Iglesia, que en la segunda mitad del XVI ya tenía claro que el solo bautismo no aseguraba la permanencia de la nueva fe. Se buscó entonces de estandarizar la prédica en un quechua que fuera comprensible en todas las regiones en que se hablaba, por encima de las variantes regionales. Las acciones no podían ser efectivas en un territorio tan vasto, con pobladores que tenían culturas e idiomas diferentes. Es posible pensar que la medida adaptada por hacer del quechua una “lengua general” haya contribuido a una expansión lingüística, incluso mayor de la lograda por los incas. Pero si fue así, era indispensable hacerlo como parte de la búsqueda de las equivalencias entre los dos idiomas, que hicieran posible explicar la propuesta cristiana de fe en las sociedades amerindias.

¹⁶ Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, t. I, 323.

¹⁷ *Ibid.*

Tan temprano como 1567, Juan de Matienzo, oidor de la Audiencia de Charcas, y luego de Lima, tenía escrito su *Gobierno del Perú*, donde hizo un diagnóstico durísimo de la catequización indígena en el que recomendó “hacerles entender” que

a los malos que no fueren cristianos bautizados y no guardaren sus mandamientos, en muriendo, sus ánimas irán al infierno con el supay (que es el demonio), adonde estarán siempre en oscuridad, llorando y gimiendo, con grandes penas y quemándose siempre en oscuridad, y muriendo, nunca jamás acabarán de morir, sino padecerán grandes tormentos, y este supay es el que anda de continuo engañándoles, haciéndoles adorar las huacas [wakas] y haciéndoles desesperar para llevarlos consigo al infierno para que padezcan para siempre.¹⁸

Obsérvese que el oidor ya adoptó como traducción estándar el término supay para dar a conocer el concepto cristiano de demonio, por encima de los desconciertos del *Lexicón* de Santo Tomás. Diccionarios posteriores, como el *Vocabulario* de 1608, también optarán por utilizar esta fórmula.¹⁹ La traducción, como en otros casos de lenguas amerindias, nace de forzar una palabra quechua con un significado que alude a algunas características que se suponen inherentes al demonio cristiano, para transformarla en el espejo necesario que traslada la idea evangelizadora. Supay para el quechuahablante moderno evoca la idea de poder o abundancia, así por ejemplo supaycha significa bello, hermoso o bonito; y si quiero demostrar que lo es en exceso, basta repetir “supay, supay”.²⁰

Hay que advertir que esta vocación uniformadora tuvo después el respaldo oficial de quienes ejercieron la labor misionera. Así se pronunció Fernando de Avendaño, arcediano de la Iglesia Metropolitana de Lima. En el prólogo a sus *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica* (cuyo texto es bilingüe: español y quechua), el autor nos explica las razones por las que escribió su libro, y al hacerlo confirma lo dicho líneas arriba: “en la traducción afecté [afectar = procurar alguna cosa

¹⁸ Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1967), 121.

¹⁹ Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952), 477.

²⁰ Ladislao Landa, comunicación personal.

con ansia y ahínco]²¹ cuidadosamente las frases más ordinarias, y vulgares para que las entienda el pueblo contra la opinión de los cultos, que gustan de lo más oscuro [...] estos sermones que principalmente se van a predicar en este Arzobispado, en que el vulgo habla la lengua Chinchaysuyo, es esta la más genuina, y más corriente traducción”.²² Naturalmente, la voz *supay* es la que usa para traducir demonio.²³

Esta opción no tuvo una aceptación plena. César Itier propone que el clero cusqueño buscó otros caminos para evangelizar su grey “reutilizando abundantes términos referentes a las instituciones políticas, sociales y religiosas de los Incas”.²⁴ Itier explica esta situación prologando a Pérez Bocanegra, donde explica que el

programa de traducción del cristianismo al quechua que se habrá desarrollado en el Cuzco antes del Concilio [Tercer Concilio Limense], los jesuitas habían privilegiado como vehículo de la catequesis, la forma de lengua general que se estaba propagando en muchas regiones del Perú [...]. Se trataba de una opción lógica para una orden que no tenía una implantación fuerte en ninguna sociedad indígena regional, si no que realizaba misiones por todo el país. La obra de Juan Pérez Bocanegra representa la opción inversa y en cierta medida marca un retorno a la tradición cuzqueña anterior.²⁵

La voz que usa el autor del *Ritual formulario* es *atilla* cuya traducción (competencia, contienda; *atilla* = el que compite, el contendiente) nos lleva a la misma estrategia con la que se usó para forzar el término *supay*. En la actualidad los nombres del diablo se han multiplicado, en Ayacucho es posible escuchar *uchiti*, que literalmente significa travieso. También se usa *millay* (por ejemplo: *millayruna* = persona que da asco; o bien *millaky* = tener asco), invocando el asco que produce su

²¹ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española* (Barcelona: Alta Fulla, 1993 [1611]), 46.

²² Fernando de Avendaño, *Sermones de los misterios de nuestra santa fe, en lengua castellana y la general del Inca* (Lima: Impresión de Jorge López Herrera, 1649), s/n.

²³ *Ibid.*, 9.

²⁴ Juan Pérez Bocanegra, *Ritual formulario; e institución de curas para administrar a los naturales* (Cusco: Universidad de San Antonio Abad del Cusco, 2012), XXXIX.

²⁵ César Itier, “Juan Pérez Bocanegra y el Ritual formularios”, en *Ritual formulario; e Institución de curas, para administrar a los naturales de este reyno* (Cusco: Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, 2012), LV.

presencia. En otras ocasiones se le puede llamar *qanra*, que podría traducirse como suciedad o basura, pero que también evoca su capacidad de hacer daño como ser perverso.²⁶

Para terminar, es bueno revisar testimonios de regiones alejadas de la antigua capital del imperio, pero que habían logrado una cierta cohesión ideológica. Un caso bien documentado es el de la etnia checa cuyo eje sagrado era la montaña Paria-caca, que ejercía dominio desde la sierra central donde se eleva su cumbre, hasta la costa del Pacífico.²⁷ La información sobre esta región está contenida en el documento de Huarochirí, escrito en quechua en una fecha imprecisa a fines del siglo XVI o en los primeros años del siglo siguiente. Traducido a varios idiomas, las versiones al español más difundidas pertenecen a José María Arguedas²⁸ y a Gerald Taylor.²⁹ En este caso nos interesa la manera en que el anónimo autor del manuscrito describe el combate espiritual de un indígena cristiano, Cristóbal Choquecaxa, con el demonio, que lo incita a regresar al culto de sus antepasados. Esta presión se acentúa con el recuerdo del padre, don Gerónimo Choquehuamán, que al final de su vida había retomado el culto de sus ancestros porque “muchos perversos y antiguos diablos lo habían confundido”.³⁰ Lo interesante es que el documento identifica a este demonio y le da el nombre de Llocllayhuancupa (posiblemente de *llocllay* o *lloqllay* = aluvión o alud; y *huancu* = que envuelve) que se podría traducir como “el que envuelve el aluvión”. Esto no pasaría de ser anecdótico si la relación entre los vientos desatados o ráfagas intensas no fuera una de las señales con las que surgen o reaparecen las divinidades andinas, algo tampoco desconocido en el universo sobrenatural europeo, con respecto al demonio cristiano. Lo que este documento nos está diciendo es que hacia el cambio de siglo, la identidad entre los dioses de origen precolombino y el averno cristiano han encontrado puntos de coincidencia. Pero lejos de someterse a la

²⁶ Comunicación personal de Víctor Cárdenas y Ladislao Landa.

²⁷ Millones y Renata Mayer, *La fauna sagrada de Huarochirí* (Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012), 32-33.

²⁸ José María Arguedas, trad., *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]*, estudio introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda (Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007).

²⁹ Gerald Taylor, ed., *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Edición bilingüe quechua normalizado-castellano* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos / Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008).

³⁰ Arguedas, trad. *Dioses y hombres*, 109.

propuesta doctrinaria que llega de España, retienen el poder de convocatoria a través de una percepción paralela al cristianismo. A pesar de las sucesivas oleadas de persecución, que se concentraron especialmente en el siglo XVII, las religiones andinas incorporaron el mensaje cristiano a una matriz renovada, conservando las valencias sagradas suficientes, para disputar alma por alma el destino final de las personas.

Desde poco antes del siglo XVII y en el transcurso de esa centuria, la capital del virreinato compensó las idolatrías de las áreas ruarles con el surgimiento de un número sorprendente de personas cuyo celo cristiano las ha llevado a los altares o están en camino a la santidad. Empecemos por la patrona limeña, Santa Rosa, y quien suele ser su pareja masculina en las procesiones que se llevan a cabo en Quives: San Martín de Porras. No podemos olvidar al ya notable Santo Toribio de Mogrovejo, ni al franciscano Francisco Solano. Otros de santidad o beatitud más reciente, como Juan Macías o Nicolás de Ayllón, surgen en estas fechas y vamos dejando a muchos más de prestigio en el coloniaje, que coinciden en algún momento en las orillas del Rímac.

La gracia divina que privilegió la ciudad de Lima tenía su contraparte en la amenaza del Enemigo, que persiguió con saña a nuestros bienaventurados. La manera en que muchos de ellos atormentaron su cuerpo se explica por la decisión de ahuyentar las tentaciones del demonio. Hay que tomar en cuenta que la influencia de la Iglesia de alguna forma predispuso a sus pobladores a que su relación con lo sobrenatural tuviera esas proporciones. Sobre un total de más de 40 000 habitantes, por lo menos el diez por ciento eran miembros del clero, que prestaban servicio en medio centenar de iglesias y capillas.

Las iglesias tenían una asistencia sostenida en los días de culto y albergaban asociaciones de fieles, dando el ritmo a la ciudad, que incluso se podía seguir a través del tañido de sus campanas. “En el último tercio del siglo XVII se vive en Lima otro momento de cierta efervescencia espiritual, que en parte se refleja en la fundación de nueve beaterios entre 1669 y 1691. Posiblemente aquel fenómeno es consecuencia del gran impacto social producido por la beatificación de Rosa de Santa María en 1668 y su posterior canonización en la capital virreinal en febrero de 1672.”³¹ A ello,

³¹ Millones, “Introducción”, en *Una partecita del cielo. La vida de Santa Rosa narrada por Don Gon-*

hay que agregar las repercusiones que tuvieron en la sociedad limeña la beatificación de 1680 de Toribio de Mogrovejo y el cierre de las informaciones por la beatificación de Martín de Porras, en 1686, que se celebraron con llamativas fiestas. También pudo influir la muerte, en 1677, en olor de santidad del indígena [de origen mochica] Nicolás de Ayllón, que gozaba de gran popularidad”.³²

Las idolatrías del Corregimiento de Canta

La pérdida de respeto a la cristianización de más de un siglo en territorio peruano corre en paralelo con la decadencia del estado español en el siglo XVII. Curiosamente, las muestras de severidad en la evangelización, como los procesos de extirpación de idolatrías, no hicieron otra cosa que poner en evidencia que si bien la prédica había conseguido divulgar en la población indígena los relatos de la doctrina, nombres y acciones rituales de la Iglesia católica, entre otras cosas, la percepción de toda esa enseñanza flotaba sobre un universo de concepciones de lo sobrenatural que se asentaban en el medio ambiente y en el discurso familiar indígena con el que crecían los “nuevos cristianos”.

Como se explicó en las secciones precedentes, la construcción del imperio colonial español, si bien se asentaba en los poderes de la Iglesia y los representantes del Estado, estuvo lejos de mantener una relación perfecta entre tales entidades. Desde el inicio de la conquista fueron construyendo entre ambas un tercer elemento de autoridad de absoluta necesidad, que fue el cacique o curaca. Dado el patrón agrario o pastoril de los futuros fieles, el solo hecho de reunir a los miembros de una comunidad (para predicarles, reclamar el tributo al rey, o exigir su labor en las minas y en las posesiones de la doctrina), hacía indispensable la presencia de un líder indígena que conociera a los comuneros y pudiese comunicarles las exigencias del corregidor y del sacerdote.

No fue difícil que el curaca, cualquiera que fuese la forma en que hubiese llegado al cargo, descubriese su importancia en el juego colonial de poderes y pudie-

zalo de la Maza, a quien ella llamaba padre (Lima: Editorial Horizonte, 1993).

³² René Millar. *Misticismo e Inquisición en el virreinato peruano: los procesos a los alumbrados de Santiago de Chile, 1710-1736* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica, 2000), 113-114.

ra manejar las necesidades españolas para convertirlas en ventajas personales. A su vez, el corregidor y el doctrinero cedieron de inmediato a este intercambio de favores que garantizaba en términos globales la satisfacción de las autoridades coloniales.

En lo que respecta a la difusión del credo católico, que es el tema de nuestro trabajo, el curaca debió ser el menos interesado en la occidentalización de la población que le obedecía. En primer lugar, porque las razones de su mandato, cualquiera que fuese la forma en que hubiese llegado al cargo, en última instancia se apoyaban en una vieja tradición andina, incluso anterior a los Incas.

La situación de mediador entre lo que se conocía como “las dos naciones” le permitía ser el árbitro de las ambiciones y supervivencia de españoles e indios. Aprovechando el acceso a la totalidad o mayoría de la población, era el único que podía dar cuenta del número de tributarios y de los tiempos de servicio con que podían contar los oficiales españoles. Esto le daba poder para beneficiar, hacer difícil o comprometer a las autoridades y al mismo tiempo hacer sentir su autoridad sobre su gente.

Los curacas con áreas de control importante, como Condorcanqui o Puma-cahua podían incluso gozar de los servicios de contadores y abogados (que podrían ser españoles o criollos) y llevar sus reclamos a las Audiencias que tenían autoridad sobre sus tierras. O bien, llegar a Lima para asegurar el éxito de sus empresas.

Los curacas de menor rango fueron, sin embargo, el eje del control de la población asentada a lo largo del inmenso territorio del virreinato peruano. La lejanía de los centros principales del corregimiento o intendencia le daban al curaca una autonomía envidiable y un poder de negociación con el sacerdote y el corregidor que fue criticado por el cronista-dibujante Guamán Poma, quien ilustró su crónica mostrando a ese trío poderoso como explotadores de la sociedad indígena.³³

Es en este ambiente de curacas de medio y bajo rango, con poblaciones indígenas apenas catequizadas, donde encontramos a los personajes de nuestro estudio. Empezaremos con Juana Ycha, a la que ubicamos en el año 1650 en una de las reducciones del corregimiento de Canta, dependiente del Arzobispado de Lima. En

³³ Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), Sección Idolatrías y Hechicerías, Legajo II-A: expediente 12. 1661/1665, 370ff. En adelante, este será referido como Documento n° 2.

esa época, su distancia de la capital (más de cien kilómetros) y su altitud (casi tres mil metros sobre el nivel del mar), la colocaban en un punto lejano de los centros de poder, a pesar de la riqueza de sus tierras de cultivo y de la vasta población con que contaba en el siglo XVII, favorecida por la cercanía del río Chillón que corre de Este a Oeste, en dirección al Océano Pacífico. Las ruinas de Cantamarca nos dicen que la región, en épocas precolombinas, había llegado a un desarrollo suficiente para construir lo que hoy se supone que fue un centro ceremonial al que concurrían los curacazgos de Yauyos, Huarochirí y Canta, que hacia el año 350 d. C. fueron conquistados por los Incas.

Tampoco los españoles perdieron tiempo en ocupar la zona, que la entendieron como parte de una gran confederación que agrupaba Yauyos, Huarochirí, el curacazgo de Huamantanga y el pueblo de Socos. Todos esos territorios fueron entregados a Martín Pizarro, primo del conquistador, bajo la forma de “encomienda”, pero don Francisco decidió recobrarla para sí mismo bajo la denominación de “los Atavillos”, que más tarde dio nombre al Marquesado al que aspiraba Pizarro, pero fue asesinado antes de formalizar la petición. Un bisnieto suyo, Juan Francisco Pizarro, fue el primer Marqués de Atavillos.

Como sabemos, lo que se hizo como sistema de gobierno al interior de las colonias, en la práctica convertía al encomendero en el dueño de las actividades de los encomendados y de los territorios que ellos ocupaban. Lo que a juicio de los historiadores hizo aparecer en América formas feudales que en más de un caso (Gonzalo Pizarro, por ejemplo) empezaban a competir con los mandatos de España. Estas actitudes fueron advertidas en la metrópoli y eso nos explica la pronta llegada del primer virrey, Blasco Núñez de Vela, y su fracaso, así como el envío del “pacificador” La Gasca y de otros funcionarios que hicieron lo posible por desaparecer el sistema de encomiendas y reemplazarlo por el de corregidores.

Para las fechas de nuestro documento (1650 en adelante) ya eran vigentes los corregidores, el sacerdote evangelizador y el curaca; si bien formalmente eran dependientes del gobierno central, habían conseguido organizar sus funciones más en beneficio personal que en cumplimiento del plan orgánico diseñado en España. La situación descrita era mucho más evidente cuando se dirige la mirada a regiones

fuera del control inmediato de lo que podríamos llamar centros urbanos. Los documentos a estudiar en Canta y Cajatambo son ejemplos de la lejanía.

Empezaremos con el corregimiento de Canta, que para la necesidad de la cristianización estaba bajo el control del arzobispo de Lima. En términos reales, como en la mayoría de casos, el sacerdote era la única presencia española en las comunidades y se constituía en la representación del Estado y la Iglesia, y como ya se ha dicho, con la inevitable colaboración del curaca. En reducciones de indios alejadas, sin la presencia del corregidor o de delegados suyos, sólo era necesario el curaca para recoger los tributos y supervisar las tareas cotidianas.

La Iglesia tenía un mucho mejor sistema de vigilancia a través del visitador de idolatrías, que en Canta solo tenemos el registro de su presencia en los años 1634 (licenciado Luis Sánchez) y 1656 (licenciado Pedro de Quijano).

El romance de Juana Ycha y Apo Parato

Las persecuciones que la Iglesia llevó a cabo en el siglo XVII sobre presuntos judíos y judaizantes y sobre la población indígena, no son una muestra de poder, también pueden interpretarse como parte de la crisis que sufre España en los años en que se desarmó la monarquía que siguió a los tiempos de Carlos V y Felipe II. Secuestrar el dinero de comerciantes portugueses y desatar tres etapas de persecución de idólatras en la Audiencia de Lima también nos dice que el monopolio económico no producía las rentas necesarias para las guerras en Europa o bien para administrar, sin corrupción, la vastedad de las colonias americanas.

Es en este rubro de decadencia española el que debemos analizar la situación que nos presenta el caso de Juana Ycha.³⁴ Estamos en el año 1650 y el conflicto se desarrolla en el pueblo de Limpia Concepción de Pomacocha (hoy se ubica en el distrito de Huachupampa, provincia de Huarochirí, departamento de Lima), que entonces era parte del corregimiento de Canta. Es una localidad de altura, a 4008 metros

³⁴ AAL, Legajo III: expediente 1 (IV: 14). 1650, 32ff., incompleto. En adelante, este será referido como Documento n° 1.

sobre el nivel del mar. Se trata de la denuncia que hacen los esposos Phelipe Curi-chagua e Ysabel Chacpa contra Juana Ycha, a quien acusan de “hechicera y bruja... y mochadora y que pronostica sucesos malos que han de suceder y han sucedido”.³⁵

Cabe aclarar que los cargos de hechicería y bruja son los comúnmente utilizados en lenguaje legal para denominar a quienes se califica de idólatras, término que involucra toda actividad de reverencia a divinidades ajenas al cristianismo, que al mismo tiempo se consideran inspiradas y dirigidas por el demonio. La acusación de “mochadora” confirma estos cargos. La palabra hispaniza del concepto quechua *muchay*, que deriva de la forma en que la población indígena, en momentos de contacto expresaba su respeto a los dioses prehispánicos y que en sentido literal puede traducirse como dar besos o adorar. Así, por ejemplo: *much'ani*, *much'aykuni* o adorar, orar, besar, rogar, reverenciar, honrar, venerar; la información proviene de un vocabulario de 1586, publicado en Lima.³⁶

Uno de los acusadores, Phelipe, añadió a los cargos que Juana Ycha “mocha la tierra y las estrellas y llora al agua, la candela y a la paja... y ve el infierno”. Más aún, el testigo le ha visto arrastrarse con las asentaderas y hacer ceremonias con la ceniza.³⁷ En estas renovadas acusaciones hay que destacar las que el testigo hacía buscando complacer a Antonio de Cázeres, el “teniente cura de las doctrinas”, que reemplazaba al padre mercedario fray Pedro de Zárate, que era el “propietario de estas doctrinas”. Sin embargo, al estudiar el expediente encontramos que la acusada, al confesar, aceptó entre sus acciones el uso de fogatas, en las que ardían las ofrendas dirigidas al cerro Apu Parato (Apo en la versión original), pero aun siendo arrestada, en prisión y sujeta a un cepo, negó los otros cargos que pudieron nacer también de las acciones consideradas como indignas de las personas, tal como sería “arrastrar” el ano por el suelo, lo que hoy tiene una carga psicoanalítica muy definida.

Conviene aclarar que, al igual que en las acciones de la Inquisición, el aparato judicial que rodeaba la castigo por idolatría tenía formalmente la estructura legal que incluía desde la acusación, que como en este caso podía surgir de cualquiera de

³⁵ Documento n° 1, f. 1.

³⁶ Antonio Ricardo, *Arte y vocabulario de la lengua del Perú, llamada quichua, y en la lengua española*, t. 1 (Lima: Editorial Argos, 2018 [1586]), 148.

³⁷ Documento n° 1, f. 2.

sus vecinos, hasta las declaraciones de testigos convocados por la autoridad eclesiástica que asumía el caso a lo que se sumaba la prisión del acusado.

En este caso, como los cargos son presentados a quien reemplaza al cura propietario de la doctrina, varios de los pasos administrativos y legales son obviados. Cázeres no era un visitador de idolatrías, no se han producido las ceremonias que anuncian su llegada, ni los avisos de castigos a los posibles delincuentes, ni premios o beneficios a los acusadores (tal como se aprecia en la “idolatría” narrada el Documento n° 2). El volumen de acusadores que confirman la acusación mencionada y la larga actividad de Juana Ycha, precipitaron las acciones del “teniente cura”, que incluso debió improvisar como cárcel una de sus casas y mandar hacer un cepo para que no se le escape la acusada. El peso de este juicio lo lleva Cázeres, pero cuenta con el apoyo del alcalde ordinario de Pomacocha, don Pedro Esteban, y otros dos indígenas que asumen el rol de fiscales.

Aun así, para dar forma legal a lo actuado, fue necesario que se nombre como defensor a don Agustín de Narváez y Segura, también residente en Pomacocha, que se limitó a solicitar que sea

tratada benignamente y habiendo de ser castigada con misericordia, pues ha confesado todos sus errores y siendo como es yndia por esta parte facilísima de apercebir los engaños que le hecho el demonio tan enemigo nuestro y de la salvación de nuestras almas y en esta conformidad con la verdad de los hechos confesados, y en nombre de mi parte pido conclusión de la causa y no pido más término que el que fuese necesario para que la dicha mi parte ratifique con la confesión hecha y conforme a derecho y a los méritos de dicha causa se sentencie definitivamente por Su Señoría Ilustrísima o por el señor provisor o visitador o por quien Su Señoría Ilustrísima mandase y fuese servido.³⁸

En otras palabras, simplemente devolvió el caso sin intentar ninguna defensa.

Pero lo más interesante de este documento es el relato de las relaciones de Juana Ycha con el demonio, quien a la muerte de su esposo ocupó su lugar en el

³⁸ Documento n° 1, f. 27.

total de la vida cotidiana de la viuda, que a su vez, usufructuaba a las cualidades sobrenaturales de supay. Previamente haremos algunas precisiones que apoyarán la comprensión del documento.

Empecemos con reflexionar sobre la voz quechua que acabamos de mencionar. Su empleo para nombrar al Enemigo de la religión católica es una decisión del clero evangelizador. No hay equivalente del mal absoluto en el quechua o *runasimi* (“lengua del hombre”); los diccionarios de los primeros tiempos coloniales traducen directamente supay como demonio.³⁹ En el quechua contemporáneo se le usa más bien como adjetivo, así tenemos *supayllaña*, que indica una sensación o percepción como de pena o dolor en exceso. Por ejemplo, *supayllaña intirupachkan*, que podría traducirse como “calor del sol que abruma”. Mucho menos frecuente en los diccionarios, pero todavía en uso en el sur del Perú, tenemos la voz *saqra* para denominar al diablo. El diccionario citado nos trae la voz *saqra* traducida como “cosa tosca, vil, baladí, mal hecho, o bosta o sucia”.⁴⁰ Hoy día, un quechuahablante la traducirá como “malogrado, averiado, destartalado”; por ejemplo, *manka saqran kasqa*, que nos está diciendo “la olla está malograda”.⁴¹

Otra característica del juicio a Juana Ycha, que también conviene aclarar, es que la acusación de hechizos es una situación recurrente en el universo comunal indígena de la colonia. Incluso en el repartimiento de Guaribamba (hoy provincia de Tayacaja, departamento de Huancavelica), en el año 1700, se acusa al curaca Pedro Ygnacio Sulca de haber matado con hechizos a Luis Gutiérrez Solano, sacerdote de Pampas, por lo que se le apresó y se le envió a Lima, lo que prueba que la acusación de hechicería tenía (y en algunos casos aún tiene) validez legal.⁴²

Conviene hacer un recuento del adiestramiento como “hechicera” de Juana Ycha. Son tres los maestros que la vinculan con lo sagrado: Alonso Caxa Guaranga,

³⁹ González Holguín, *Vocabulario*, 88.

⁴⁰ *Ibid.*, 75.

⁴¹ Millones, “Epílogo. El demonio en América”, en *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, Alfredo López Austin y Luis Millones, eds. (México D. F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México, 2015), 404.

⁴² Millones, “Logros y azares de la cristianización colonial. El obispado de Huamanga”, en *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*, Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii, eds. (Osaka: National Museum of Ethnology, 1998), 42.

Catalina Suyo y Juan Carrillo. Queda claro que Alonso o Juan establecían su relación con lo sagrado a través de los cerros, por lo que es fácil deducir que Apu Parato es una de las cumbres cercana al pueblo de Pomacocha. Carrillo trató de que Juana Ycha “adorase” a otra montaña, y aunque ella participó de sus ceremonias, mantuvo su fe en Apo Parato. Catalina Suyo le enseñó a curar y una fórmula de invocación al “demonio” diferente a la de los otros maestros que detallaremos más adelante.

El eje de la convocatoria a los cerros era la entrega de “alimentos” reclamada por ellos a los seres humanos. Fórmula válida hasta nuestros días, que en el caso que estudiamos se concentraba en ofrendas compuestas por grasa de llama, coca, maíz negro y maíz blanco molidos, que Juana Ycha quemaba en un fogón preparado con ese propósito. Sucedió también que la montaña reclamase la ofrenda con un enorme ruido, que Juana y sus maestros interpretaban como un mandato urgente, o bien la aparición inesperada de fuertes vientos en forma de remolinos, a los que había que ofrecer grasa de llama y hojas de coca. Esta manifestación de poder también podía provocarse; la maestra Catalina lo hacía con dos piedras de colores diferentes (rojo y amarillo) y tierra blanca. Colocados los tres elementos de convocación, el viento arremolinado no tardaba en presentarse.⁴³ Fórmula de convocatoria sobrenatural que Juana Ycha heredó.

El maestro Alonso le enseñó a Juana que una vez convocado el Apu se podía conversar con él. Para ello se cubría con una manta negra y se le ofrecía “unos matecitos pequeños con chicha, maíz negro, maíz blanco, una mazamorra que denominaban zango y un cuy degollado de color rojo”. Caxa Guaranga tenía consigo una pequeña imagen de plata con figura humana de “una cuarta” (aproximadamente 22.8 centímetros) que lo acompañaba al cubrirse bajo la manta. Una vez cubierto el maestro, conversaba con el cerro.

El ritual descrito no es ninguna novedad en la historia de las religiones andinas. En el expediente seguido contra los indígenas de Huanca, Lluta, Yanahuara y Yura por el delito de idolatría (Arequipa, 1788), refiriéndose a los delitos del acusado Pascual Mamani, se reporta que “en el citado cerro (que podría ser el Ticllo, el Tacra o el Condorillo) extendía a manera de pabellón, sobre piedras una yacolla (manto de

⁴³ Documento n° 1, f. 6.

uso masculino) negra y debajo de ella se ponía el confesante sentado y con los ojos cerrados, habiendo rezado primero un credo, para que con este modo hablara el cerro lo que le habría de suceder en el futuro”.⁴⁴

Volviendo al caso de Ycha, también se repite la acusación principal: Apo Parato le pronostica lo venidero. Conviene anotar que en Arequipa, el acusado Pascual Mamani agrega a las invocaciones el rezar un credo, lo que nos muestra la consolidación de una religión andina que acoge elementos cristianos en la ceremonia del culto ancestral a las montañas, algo que también pudieron hacer los maestros de Juana Ycha.

La acusación más seria que se le hace a la denunciada por idolatría es de “pacto expreso con el demonio” (folio 10) incomprensible para la prisionera. Al hacerla, el presbítero Cázeres recurría a una fórmula legal largamente conocida en Europa y notoria en ese mismo siglo. Cuando Freud recoge el manuscrito *Trophaeum Mariano-Cellense*, del pintor bávaro Christoph Haizmann (setiembre 5, 1677),⁴⁵ la idea de tal pacto ya está plenamente establecida. Lo que además nos propone la posibilidad de negociar las condiciones en que se hace el acuerdo y nos lleva a los capítulos que preceden al presente. Es decir que el demonio cristiano del XVII ya no es la figura dantesca de la Edad Media. En la neurosis recogida por Freud, el Demonio y Dios son parte del complejo paterno y Satán aún mantiene su naturaleza divina, a pesar de ser uno de los arcángeles caídos, pero ya es posible notar que el pintor lo imagina sin la grandiosidad del pasado. El relato bíblico en que el Demonio se presenta como la contraparte de Dios, haciéndonos pensar que quizá en su origen pudieron haber sido escindidos de un poder sin fronteras, como el que mostraba Yaveh, no tiene ninguna vigencia.

“El texto de Freud *Una neurosis demoníaca del siglo XVII*, parte del presupuesto de que las enfermedades neuróticas durante el Medioevo se presentaban con una vestidura demonológica. Esta idea da cuenta de un cambio de mentalidades, promovido por el surgimiento del discurso científico y de la reinterpretación que

⁴⁴ Millones, “Los ganados del Señor. Mecanismos de poder en las comunidades andinas. Arequipa, siglos XVII- XIX”, *Historia y Cultura* 11 (1978): 16.

⁴⁵ Sigmund Freud, “Una neurosis demoníaca del siglo XVII”, en *Obras completas*, v. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1979 [1923]), 67-106.

éste permite acerca de los fenómenos pensados anteriormente desde las coordenadas de una metafísica... ya no se trata de la creencia medieval en las posesiones, ni de la fantasía eclesiástica del demonio, sino de una fórmula psicológica”.⁴⁶ En el siglo XVII no solo se puede negociar con él, se puede hacer burla de él, se puede recordarle bromeando su poder desvanecido. Así lo retratan los escritores españoles en su literatura y en las versiones populares y romances, visible por ejemplo en *El Diablo Cojuelo*,⁴⁷ que no tardan en llegar a América.

Pero la idea del pacto es totalmente ajena a Juana Ycha, que habiendo enviudado, su esposo reaparecía en sus sueños; por lo menos ella recuerda que sucedió dos veces, en las que tuvieron relaciones sexuales, sintiendo que el cuerpo de su marido era muy frío (lo que equivale a decir que una parte de ella sabe que está muerto). Luego Apu Parato (la montaña o el demonio) lo reemplazó, incluso como conviviente, visitándola con frecuencia, aunque podía ausentarse dos o tres semanas. Su poder lo ejercía a pedido de Juana, que podía pronosticar (y desencadenar) desgracias a quienes le molestaban a ella o a su hija Violante. Al mismo tiempo, Apo Parato esperaba que Ycha lo alimentase. Él nunca le daba regalos y frecuentemente la golpeaba, palizas que ella podía evitar amenazándolo con dejar de proporcionarle comida. El cerro (o demonio) siempre mostró temor a los “viracochas” (españoles o criollos) y tampoco se acercaba a su casa o terrenos si estaban presentes otras personas. Alguna vez lo hizo cuando la visitaba una india, pero siempre se mantuvo distante de quienes llegaban a la casa de su mujer.⁴⁸ Incluso cuando Juana fue apresada y puesta en cepo por el padre Cázeres, Apo Parato no se atrevió a darle ayuda.

Para terminar, vale la pena recordar que la aparición del demonio en la documentación sobre idolatrías es constante, así como el hecho de que se usase esta denominación cuando los indígenas coloniales daban cuenta de sucesos que los españoles consideraban anticristianos, casi siempre enmascarando un santuario precolombino o una montaña o un ser sobrenatural ajeno a la doctrina oficial. La palabra quechua generalizada por los hispanohablantes para denominar objetos o monumentos sacralizados por los indígenas era huaca (waka).

⁴⁶ Mario Elkin Ramírez Ortiz, “Una mentalidad demoniaca del siglo XVII”, *Affectio Societatis* 1, n° 1 (1998): 1, <http://antares.udea.edu.co/~psicoan/affectio1.html>.

⁴⁷ Luis Vélez de Guevara, *El diablo cojuelo* (Madrid: Castalia, 1988), 246.

⁴⁸ Documento n° 1, f. 12v.

A continuación, copiaremos un corto texto en el que se narra la posesión que el demonio (o la huaca) tomó sobre toda una familia:

En el último pueblo que se Chupamarca (Castrovirreyna, Huancavelica), descubrí una huaca y su ministro, mozo y de buen talle, casado y con hijos, y es la persona con quien al descubierto ha tratado el demonio más familiarmente que con otra ninguna: Comenzó a tratar entre sueños algunos días; y después, de día, poco a poco se fue desvergonzando, que estando con su mujer hablando, y comiendo venía, hasta que últimamente se acostaba en medio de los dos y venía a ser íncubo y súcubo el demonio, y aunque la mujer el principio entendió, que era alguna india y manceba de su marido y que venía por eso algunas veces con su marido, y después que se le descubrió el marido por consejo del demonio se espantó y tembló y al fin vino a ser ella también súcuba del demonio y tratar muy familiarmente, porque le engañó con mil promesas trayéndole maíz y ganado, y alguna plata y oro, que le desaparecía muy presto. Y duró la amistad cuatro años; comía el demonio con ellos, y bebía y reía y bailaba y se entretenía; muchas veces los convidó con el infierno, diciéndoles había mucho contento, fiestas, comida, bebida, y no lo que los españoles y padres predicaban, que era mentira; y los exhortaba a que se ahorcasen, o se echasen en el río.⁴⁹

Todos los pecados atribuidos a Ycha palidecen frente a este testimonio: el demonio (íncubo y súcubo) convive con la pareja y, al igual que Apu Parato, no contribuye en nada para su manutención, y más aún, los incita a suicidarse. Pero lo notable de este retazo de información es que el marido era “ministro” de la huaca, esa palabra cuyo sentido más exacto se refiere siempre a la piedra (monte, peña, piedra en posición vertical, etc.) lo que convierte al concepto cristiano de demonio en una interesada e inexacta interpretación.

Lo que nos lleva a la tarea imposible de evangelizar, entendiendo que dicho proceso reemplace la o las religiones andinas, a partir de una comprensión de la doctrina cristiana. Sobre todo, porque también el cristianismo, como cualquier otra religión, se asienta en principios que no tienen otra explicación que la fe de sus creyentes.

⁴⁹ Luis de Teruel, “Idolatrías de los indios Huachos y Yauyos”, *Revista Histórica* 6, n° 2 (1919): 195; Millones, “Una familia endemoniada de Chupamarca”, *Temas sobre psiquiatría y psicoanálisis* 1, n° 1 (1985): 51.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

Sección Idolatrías y Hechicerías

- Documento n° 1: Legajo III: expediente 1 (IV: 14). 1650: Yauli, Pomacocha, Canta. Causa criminal contra una yndia llamada Juana Ycha, viuda, de echizos y pactos expresos con un demonio llamado Apoparato y de otros maestros que la dicha conoce y de mingadoras que la an mingado para que hiciese muchos echizos para diversos intetos, por don Antonio de Cazeris sustanciada.
- Documento n° 2: Legajo II-A: expediente 12. 1661/1665: Ámbar. Causa criminal contra don Juan Rodríguez Pilco, cacique y gobernador del pueblo de Ambar, por haber permitido a un indio hacer un simulacro de misa y de bautismo en la fiesta del Corpus. 370ff. Visitadores bachiller Juan Sarmiento de Vivero y licenciado Diego Barreto de Castro.

Fuentes secundarias

Arguedas, José María, trad. *Dioses y hombres de Huarochiri. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]*. Estudio introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007.

Avendaño, Fernando de. *Sermones de los misterios de nuestra santa fe, en lengua castellana y la general del Inca*. Lima: Impresión de Jorge López Herrera, 1649.

Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona: Alta Fulla, 1993 [1611].

Freud, Sigmund. “Una neurosis demoníaca del siglo XVII”. En *Obras completas*. Volumen XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1979 [1923].

González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952.

Itier, César. “Juan Pérez Bocanegra y el Ritual formularios”. En *Ritual formulario; e Institución de curas, para administrar a los naturales de este reyno*, 49-72. Cusco: Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, 2012.

- Ledezma, Domingo y Luis Millones Figueroa, eds. *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid: Iberoamericana, 2005.
- León Fernández, Dino. “Evangelización y control social de la doctrina de Canta, siglos XVI y XVII”. Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008.
- Llorca, Bernardino, Ricardo García-Villoslada y Juan María Laboa. *Historia de la Iglesia Católica. Tomo IV. Edad moderna. La época del absolutismo monárquico (1648-1814)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.
- Matienco, Juan de. *Gobierno del Perú*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1967.
- Millar, René. *Misticismo e Inquisición en el virreinato peruano: los procesos a los alumbrados de Santiago de Chile, 1710-1736*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica, 2000.
- Millones, Luis. “Epílogo. El demonio en América”. En *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, editado por Alfredo López Austin y Luis Millones. México D. F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- “Logros y azares de la cristianización colonial. El obispado de Huamanga”. En *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*, editado por Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii, 29-49. Osaka: National Museum of Ethnology, 1998.
- “Los ganados del Señor. Mecanismos de poder en las comunidades andinas. Arequipa, siglos XVII- XIX”. *Historia y Cultura* 11 (1978): 7-43.
- “Relación de las cosas que yo alcanzo”. En *La persecución del demonio: Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*, editado por Luis Millones, John Topic y José González. Granada: Editorial Algazara, 1992.
- *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2007.
- “Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*, editado por Juan Ossio, 83-94. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.
- “Una familia endemoniada de Chupamarca”. *Temas sobre psiquiatría y psicoanálisis* 1, n° 1 (1985): 51-58.
- *Una partecita del cielo. La vida de Santa Rosa narrada por Don Gonzalo de la Maza, a quien ella llamaba padre*. Lima: Editorial Horizonte, 1993.

- Millones, Luis, comp. *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.
- Millones, Luis y Renata Mayer. *La fauna sagrada de Huarochirí*. Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012.
- Ocaña, Fray Diego de. *Viaje por el Nuevo Mundo de Guadalupe a Potosí, 1559-1605*. Edición crítica de Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal. Madrid: Universidad de Navarra / Iberoamericana-Vervuert, 2010.
- Ondegardo, Polo. “Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo”. En *Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo*, editado por Gonzalo Lamana Ferrario, 343-363. Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 2012.
- Pérez Bocanegra, Juan. *Ritual formulario; e institución de curas para administrar a los naturales*. Cusco: Universidad de San Antonio Abad del Cusco, 2012.
- Pizarro, Pedro. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978.
- Ramírez Ortiz, Mario Elkin. “Una mentalidad demoniaca del siglo XVII”. *Affectio Societatis* 1, n° 1 (1998). <http://antares.udea.edu.co/~psicoan/affectio1.html>.
- Ricardo, Antonio. *Arte y vocabulario de la lengua del Perú, llamada quichua, y en la lengua española*. 2 tomos. Lima: Editorial Argos, 2018 [1586].
- Romano, Ruggiero. *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Santo Tomás, Domingo de. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.
- Taylor, Gerald, ed. *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Edición bilingüe quechua normalizado-castellano*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos / Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008.
- Teruel, Luis de. “Idolatrías de los indios Huachos y Yauyos”. *Revista Histórica* 6, n° 2 (1919): 180-197.
- Vargas Ugarte, Rubén, S. J. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo I. Lima: Tipografía Peruana, 1951.
- Vélez de Guevara, Luis. *El diablo cojuelo*. Madrid: Castalia, 1988.

RELACIÓN ENTRE UN JUICIO POR IDOLATRÍAS Y UNA CAUSA POR CAPÍTULOS EN LA DOCTRINA DE SANTIAGO DE MARAY (1677-1678)

Agustín Bardales Padilla

Resumen

La doctrina de Santiago de Maray, ubicada en la sierra del corregimiento de Chancay, actual provincia de Huaura, fue el escenario de un juicio por extirpación de “idolatrías” y otro de capítulos ocurridos de manera concatenada entre los años 1677 y 1678 respectivamente. En estas querellas, el cura doctrinero Juan de Esquivel y Águila pasó de ser acusador a acusado, enfrascándose en una prolongada batalla legal contra sus feligreses. Estos litigios nos proporcionan vías de acceso no solo para comprender la dinámica social de un pueblo colonial, sino también la complejidad y la profunda interrelación entre religión, cultura y economía que existió al interior de esta comunidad.

Palabras clave

Idolatrías / Capítulos / Doctrinas / Etnohistoria/ Hermenéutica.

Abstract

Between 1677 and 1678, the *doctrina* of Santiago de Maray, under the jurisdiction of the highland *corregimiento* of Chancay, present-day Huaura Province, was the backdrop of consecutive judicial actions against the native practitioners of local religion (*extirpación de “idolatrías”*) and against the parish priest, Juan de Esquivel y Águila (*capítulos*). Therefore, the priest went from accuser to accused, engaging in a pro-

tracted legal battle against his parishioners. These litigations provide an access route that allows us to understand not only the social dynamics of a colonial community, but also the complexity and deep interrelation between religion, culture, and economy that existed within it.

Keywords

Idolatries / *Capítulos* / *Doctrinas* / Ethnohistory/ Hermeneutics.

La información contenida en los juicios por extirpación de “idolatrías”¹ ha sido siempre utilizada para comprender mejor el aspecto ritual de los pueblos coloniales. En ellos podemos encontrar la descripción de rituales, huacas,² huancas,³ dioses, accidentes geográficos ligados a deidades, entre otras. Por su parte, los juicios por capítulos, o las llamadas “causas de capítulos”,⁴ expresan el descontento indígena frente a los abusos de sus párrocos. Allí podemos encontrar desde curas que explotaban económicamente a los indios de su doctrina, hasta párrocos que no estaban presentes en sus doctrinas o que sencillamente llevaban una vida no acorde a los principios cristianos. Estos procesos estaban directamente ligados a los abusos de poder de los doctrineros. Pierre Duviols señala que la falta de controles, la amplitud del territorio, el aislamiento y sojuzgamiento hacia las poblaciones nativas eran el contexto preciso para que dichos abusos sean “inevitables” por la generalizada corrupción. Asimismo, los juicios por capítulos consolidan la imagen de los doctrineros como funcionarios despóticos, explotadores, lascivos y violentos. Por ello, cuando los indígenas capitulaban a su párroco, se consideraba dicha acción como su “peor venganza”, no tanto por los posibles castigos contra el cura, ya que el doctrinero tenía todo el sistema judicial a su favor, sino por “la tediosa tramitación que inevitablemente provocaban”.⁵

¹ Las campañas de “extirpación de idolatrías” o “Nueva Extirpación” fueron persecuciones religiosas y judiciales emprendidas por la Iglesia católica en contra de las religiones nativas a partir del año 1610, con la finalidad de eliminar todo vestigio de creencias locales que aleje a los indios de la “fe verdadera”. Este proceso se realizaba a través de las “visitas de idolatrías”, donde tenía lugar un juicio y las respectivas investigaciones.

² Hace referencia a todo lo sagrado.

³ Piedras alargadas que representaban a los antepasados petrificados.

⁴ Las causas de capítulos eran juicios entablados por la feligresía en contra de aquellos curas que se excedían o abusaban de sus funciones.

⁵ Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)* (México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977), 397, 398, 410, 412.

Por lo general, estos expedientes (“idolatrias” y capítulos) siempre se han analizado por separado, siendo pocas las oportunidades en las que se puede establecer relaciones o conexiones entre ambos procesos y en un mismo pueblo, como es el caso de la doctrina de Santiago de Maray que se analizará en el presente artículo.⁶

Geografía

Durante el periodo colonial, Santiago de Maray era el principal poblado de los nueve curatos⁷ de la provincia o corregimiento de Chancay, que pertenecía al arzobispado de Lima, elevado en 1548 (Imagen 1). El geógrafo Cosme Bueno describe esta zona, llamada generalmente los Checras,⁸ de la siguiente manera:

El distrito de esta Provincia comprende dos territorios, uno de temperamento frío hacia la cordillera, por el Este, nombrado de los *Checras* y otro caliente en los valles hacia el mar por el Oeste, que es de donde recibe su denominación Chancay... En la parte oriental y fría de esta Provincia se cogen las frutas correspondientes a la sierra, como son papas, ocas y algún trigo y maíz. Criase algún ganado...⁹

⁶ Este trabajo está basado en la tesis de licenciatura en historia presentada por el autor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, titulada “Idolatría y resistencia indígena. El caso de Santiago de Maray (1677-1678)”, <http://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/cybertesis/5444>.

⁷ Un curato era la residencia del cura doctrinero y la jurisdicción sobre la que el párroco tenía autoridad. Ver Cosme Bueno, *Geografía del Perú Virreinal (Siglos XVIII y XIX)* (Lima: Editorial de Carlos Daniel Valcárcel, 1951 [1764]), 37.

⁸ Clorinda Medina Susano publicó un interesante libro que aborda múltiples aspectos de la zona, describiendo, por ejemplo, las fiestas patronales, geografía, clima e historia. Ver Medina, *Checras* (Lima: CONCYTEC, 1989).

⁹ Bueno, 17, 37.

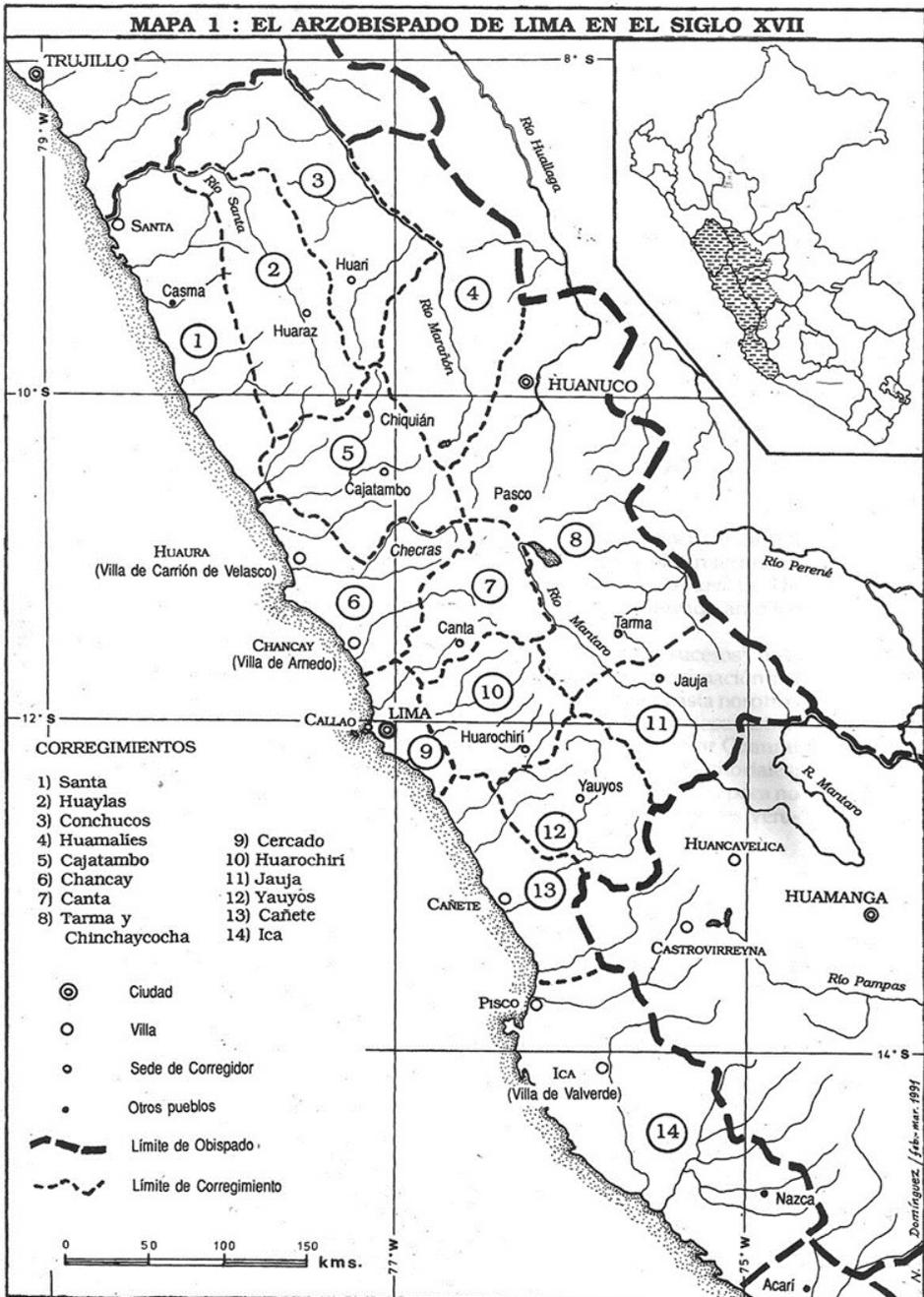


Imagen 1. Mapa del Arzobispado de Lima en el siglo XVII. En Ana Sánchez, *Amancebados, hechiceros y rebeldes. Chancay, siglo XVII.*



Imagen 2. El pueblo de Santiago de Maray en la actualidad (Foto: A. Bardales).

Actualmente, Santiago de Maray (Imagen 2) es la capital del distrito de Chercras,¹⁰ uno de los doce que conforman la provincia de Huaura (departamento de Lima). Es una comunidad que, a pesar del tiempo transcurrido, conserva algunas fiestas tradicionales que se practican desde la época colonial, como la fiesta dedicada al Apóstol Santiago, o el culto al agua o “champería”.¹¹

Contexto histórico

El 27 de julio de 1677, el doctrinero del pueblo de Santiago de Maray, Juan de Esquivel y Águila, encontró indicios de prácticas rituales nativas dentro de su doctrina, lo cual desencadenó un juicio por “idolatrías”. Después de algunas averiguaciones, el doctrinero acusó a Juan Gutiérrez, Pedro Nicolás y Gonzalo Paico de ser los responsables de fomentar y realizar rituales “idolátricos”. Sin embargo, esta denuncia abrió la caja de Pandora, ya que provocó una respuesta legal por parte de los indios:

¹⁰ Además de Santiago de Maray, que es la capital, este distrito, actualmente, está conformado por los siguientes pueblos: Tongos, Tulpay, Puñún y Canín.

¹¹ Esto lo pude corroborar en mi visita a la zona los años 2010, 2013, 2016 y 2017.

una acusación por capítulos (1678) que resultó muy reveladora porque describió el accionar del párroco ante los ojos de los indígenas. Cabe mencionar que ya existían acusaciones previas en contra del doctrinero por parte de los indios y de otros párrocos de las zonas circundantes antes de las denuncias señaladas en 1678,¹² pero ninguna con la resonancia y repercusión de los juicios por “idolatrías” y capítulos que se estaban desarrollando.

El periodo en que transcurren los acontecimientos, desde los antecedentes mencionados (1675-1676) a la acusación por “idolatrías” (1677) y la denuncia de capítulos (1678), fue una época de transición y cambios estructurales, tanto a nivel económico como a nivel político-social, donde la metrópoli ya no percibía los ingentes ingresos fiscales que la convirtieron en el imperio colonial más grande y poderoso del mundo. Esta, en cambio, era la época del rey Carlos II, “El Hechizado” (1665-1700), último monarca de la Casa de Austria y que gobernó en medio de una seria crisis fiscal que se había agudizado desde 1660 durante el gobierno de su padre, Felipe IV.¹³ En el plano local, era virrey del Perú Baltasar de la Cueva y Enríquez de Cabrera, conde de Castellar (1674-1678), quien fue destituido por el rey en medio de fuertes enfrentamientos con los comerciantes limeños. Fue reemplazado por Melchor de Liñán y Cisneros—arzobispo de Lima de 1678 a 1708—, quien, entre 1678 y 1681, se convirtió en el primer clérigo en ocupar tan alto cargo en el Perú.¹⁴

A diferencia de la situación de la metrópoli española, las colonias americanas experimentaban una diversificación económica en sus regiones, producto de la consolidación de los circuitos económicos rurales que se fueron gestando en los alrededores de las minas en el siglo XVI y que para el XVII eran totalmente autosuficientes, al punto de poder hacer frente al declive productivo de los centros mineros que se venía experimentando desde el primer tercio del siglo XVII.

¹² Específicamente fueron dos las denuncias previas. En la primera, los indios de los pueblos de San Agustín de Puñun y de Canín (vecinos de Santiago de Maray) se negaban a pagarle las primicias al doctrinero Esquivel por considerarlas excesivas y estar sometidos a malos tratos. Ver Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), Primicias. leg. I (1675). La otra denuncia fue interpuesta por los indios de otro pueblo vecino, el de Churín, quienes señalaban que el cura realizaba cobros en una jurisdicción que no era la suya. Ver AAL, Convento de Nuestra Señora de la Merced, leg. VII: 23 (1676/1677). Ambos procesos son cortos y escuetos.

¹³ Kenneth J. Andrien, *Crisis y decadencia. El virreinato del Perú en el siglo XVII* (Lima: Banco Central de Reserva del Perú / Instituto de Estudios Peruanos, 2011), 19.

¹⁴ Ruben Vargas Ugarte, S. J., *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. 2 (Lima: Imprenta Santa María, 1959), 192.

Los documentos y las denuncias

Los casos se desarrollan alrededor de dos extensos expedientes (un expediente de “idolatrías” y otro de capítulos) que suman un total de 228 folios. Si bien la búsqueda de este material se origina por mi interés en la vida ritual del pueblo de Maray, la documentación me permitió analizar además varios aspectos de la vida social del pueblo. Ambos documentos se pueden consultar en el Archivo Arzobispal de Lima en las secciones Idolatrías¹⁵ y Capítulos.¹⁶

El expediente de “idolatrías” de 1677

Este expediente consta de 66 folios y está incompleto. Aunque la sentencia no figura, por lo manifestado en el último folio se desprende que al menos uno de los acusados fue hallado culpable y remitido a la ciudad de Lima.

Las acusaciones de “idolatrías”

El 4 de septiembre de 1677, el licenciado Juan de Esquivel y Águila, cura de la doctrina de Santiago de Maray, acusó a tres ancianos—Juan Gutiérrez, Gonzalo Paico y Pedro Nicolás—de ser hechiceros. Según la manifestación del propio párroco, todo se inició al mediodía del martes 27 de julio de 1677, dos días después de las celebraciones de la fiesta de Santiago Apóstol, cuando un español llamado Joseph de Yjar comunicó al párroco que había encontrado en las cercanías del pueblo de Maray “una piedra del alto poco más de la estatura de un hombre parado que los indios llaman guanca” y que estaba “por todas partes vañada con sangre y en ella apegados muchos pelos negros de cuy y assi mismo la piedra untada de sebo de llama”.

Al día siguiente, el doctrinero, llevando una cruz, organizó una procesión hacia la zona y dio un sermón en el mismo lugar, demostrando el triunfo del sistema religioso cristiano sobre el “pagano”. Era un acto no solo litúrgico, sino también político dentro de un contexto colonial. En apariencia, el episodio había

¹⁵ AAL, Idolatrías y hechicerías, leg. VII: 14 (V: 15), 1677.

¹⁶ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, 1678.

culminado, sin embargo, un indio cantor abordó al cura cuando éste se dirigía a su casa después del sermón y le contó que en “otro paraje avia visto él de lejos yendo a otro pueblo circunvecino que se dice San Agustín de Canín muchos yndios e yndias puestas de rodillas”. Ante esta nueva revelación, el doctrinero se dirigió al lugar señalado y encontró “muchas guancas” colocadas en “sirculo haciendo una como plazoleta” y al costado una cruz destruida que el doctrinero mando a reedificar. Después de lo ocurrido, el párroco manifestó que regresó a su casa, donde fueron a verlo algunos indios para denunciar que los responsables del cuidado y sacrificios a las guancas que se habían encontrado eran tres “indios viejos” del pueblo de Maray: Juan Gutiérrez, Gonzalo Paico y Pedro Nicolás. Sin embargo, no procedió a detenerlos hasta que el fiscal mayor de la doctrina, Cristóbal Malqui, le advirtió que el indio Juan Gutiérrez estaba indagando sobre su situación legal. Esto desencadenó la detención de los tres indios, que fueron recluidos en la cárcel del pueblo vecino de San Juan de Tulpay, en donde se realizó el interrogatorio y posterior confesión de los implicados el 5 de agosto de 1677, después de varios días de silencio.

Las confesiones de los tres acusados de por sí constituyen un rico documento etnohistórico. En mi caso, solo mencionaré algunos aspectos relevantes para darnos una idea del alcance y el arraigo que estas creencias tenían dentro del pueblo de Santiago de Maray en 1677, considerado un periodo tardío dentro del esquema de Duviols sobre la periodización de las campañas de extirpación de “idolatrías”. De esta forma se registró el culto al agua, a los muertos, al sol, a la luna, al rayo, a las estrellas, al arco iris, a los remolinos, a la tierra, a los animales, a las plantas, al mar, a las cochas, a los puquios, a los ríos, al fuego, entre otros. También se menciona como la gente acudía a los hechiceros para tener, “buenas cosechas” o “buenos sucesos” en las actividades que emprendían los indios, remarcándose siempre la participación de todo el pueblo representado en la presencia del camachico. Dentro de la amplia variedad de rituales que se describen, es el ritual al agua o de la limpia acequia el que se destaca no solo por su detallada descripción, sino porque dicho ritual perdura hasta ahora.

La documentación también expone el mito de origen del pueblo de Maray, descrito de la siguiente manera en las palabras de Juan Gutiérrez, uno de los hechiceros:

Y dixo que este Ydolo Guacrayaru avia sido antes un hombre y era el sacerdote del sol y en aquel lugar [Llaullacayan] se avia convertido en piedra y por esta razón lo adoraba para que intercediese por ellos con el sol y asimismo dixo era el marcacharac y marcaioc esto es el Dios que adoran por guarda de su pueblo y que antes de convertirse en piedra llamo a Rupaigirca que era un valentísimo hombre para que guardasse dicho pueblo y llegando este a el en compañía de un hermano suio nombrado Punchaugirca y de una hermana nombrada Chuchupuquio los dos hermanos se convirtieron en piedra y la hermana en un puquio y están junto al dicho lugar Llaullacallan...¹⁷

Este relato, de los cuatro hermanos que fundan o son guardianes de un pueblo para luego convertirse en dioses, es recurrente en las sociedades andinas y requeriría un estudio aparte. En nuestro caso, y para los objetivos de este artículo, aprovecharemos esta narración para señalar que estas deidades locales poseían un relato mito-histórico que de por sí expresaba una lógica sociocultural propia, al tiempo que le daba más sentido e identidad y estaba profundamente conectada con la configuración social y geográfica del pueblo de Santiago de Maray, conjugando una serie de elementos que se engarzaban y se expresaban en los distintos rituales y representaciones de dioses (guancas o mallquis por ejemplo).

En el expediente también se mencionaba que a cada ayllu del pueblo de Santiago de Maray le correspondía un ídolo determinado. Así, los indios del ayllu Allauca se confesaban y adoraban al ídolo Guacrayaru y los del ayllu Ichoca con el ídolo Utcupullan, existiendo una jerarquía en la que Juan Gutiérrez era sacerdote de Allauca y el indio Francisco Llacuas lo era de Ichoca y, si este faltaba, era reemplazado por Gutiérrez en la realización de los rituales y sacrificios.

El otro acusado, Gonzalo Paico, que era un indio natural de Maray y tenía 60 años, señaló que “desde el pueblo ofrezía sacrificio de chicha y coca a dos cerros *Guanpucani* y *Carhuallacolca* que se miran desde el dicho pueblo”.¹⁸ La mención de estos dos cerros (*Guanpucani* y *Carhuallacolca*) como deidades tutelares del pueblo será de suma importancia, ya que posteriormente el doctrinero la usará como una prueba del carácter “idolátrico” de los indios que lo denunciaron.

¹⁷ AAL, Idolatrías y hechicerías, VII: 14, f. 2r, 1677.

¹⁸ AAL, Idolatrías y hechicerías, f. 3v. El énfasis es mío.

Terminadas las declaraciones de los tres acusados, el doctrinero Esquivel decidió retornar a Santiago de Maray el 16 de agosto de 1677, trasladando consigo a los indios y emprendiendo una auténtica cacería y destrucción de los principales referentes religiosos del pueblo. Así, se dirigió al lugar conocido como Llaullacayan, señalado como el centro ceremonial dedicado a las deidades andinas, realizó un sermón y procedió a destruir todas las huacas que había en el lugar, no sin antes obligar a los tres acusados a confesar sus culpas y renunciar públicamente a sus creencias. Se procedió también a realizar dos detenciones más bajo la acusación de hechicería.

Ante lo abrumador de las evidencias, las autoridades eclesiásticas decidieron nombrar al doctrinero Juan de Esquivel y Águila como “juez visitador de idolatrías” de su propio pueblo, ordenándole que “remita” a Lima a los tres ancianos acusados de hechicería. El 1 de octubre de 1677, Esquivel juramentó como juez comisario de idolatrías, procediendo a realizar el interrogatorio a los testigos que en total fueron diez. Estos testimonios se registraron del 3 de octubre al 11 de octubre del mismo año y básicamente eran las mismas declaraciones que se mencionaron al inicio del proceso, agregándose algunos detalles y señalando a más implicados. De igual manera, el párroco decidió no mandar a Lima a los tres ancianos acusados de hechicería “para que se sacase testimonio de las declaraciones que hicieron dichos tres indios y se pusiese por vía de sumaria en esta causa”.

Siguiendo con el proceso legal, Pedro de Monte Mayor, el defensor de los tres indios, señaló el 27 de octubre que se debe “absolver y dar por libres a dichos menores del cargo y culpa que se les hace”, debido a que los tres indios habían actuado por “ignorancia de la gravedad de dicho pecado” y daban muestras de estar arrepentidos. También señaló que los testigos del doctrinero son “son varios y singulares y no dan razón de sus dichos concluyentes” y que básicamente sustentan sus testimonios en lo que han oído o lo que les parece, por lo que “conforme a la ley... no se le debe dar crédito alguno especialmente en causa criminal”. Sin embargo, no ahonda en más detalles y argumentos a favor de los indios. Esquivel mandó que esta escueta petición sea colocada entre la documentación del expediente.

Como se mencionó al inicio, el final del documento se encuentra incompleto y no se llega a saber cuál fue el final de los tres hechiceros acusados y de los demás implicados. Lo que sí es totalmente certero es que ya recaía sobre el juez de “ido-

latrías” y doctrinero, Juan de Esquivel y Águila, una denuncia de nueve cargos, los cuales formarían parte de un extenso juicio de capítulos emprendido por los indios de su misma doctrina.

La causa de capítulos de 1678

El 10 de enero de 1678, los indios principales de cuatro de los diez pueblos de la doctrina de Santiago de Maray capitularon a su cura doctrinero, el licenciado Juan de Esquivel y Águila, acusándolo de explotación económica, abuso de autoridad y malos tratos. Este proceso se inició meses después del juicio por “idolatrías” que tuvo lugar en la misma doctrina.

Fueron nueve los capítulos (acusaciones) que le imputaron al cura doctrinero Juan de Esquivel y Águila y podríamos clasificarlos de la siguiente manera:

1. Incapacidad para predicar el evangelio a los indios, ya sea por desconocimiento del quechua o por no vivir cerca de sus feligreses. Expresados en el primer y segundo capítulo.
2. Cobros excesivos por los servicios religiosos prestados, explotación económica y abuso sexual; este último solo señalado en el sexto capítulo. Comprenden desde el tercer al octavo capítulo y el párroco señalaba que todo era parte de una “costumbre inmemorial” practicada por los indios (Imagen 3).
3. Abuso de autoridad y uso de la violencia contra las autoridades locales y otros indios (noveno capítulo) como Lorenzo Estrella (Imagen 4).

Al término de las acusaciones, los indios solicitaron “mando de prisión y secuestro de bienes” para el doctrinero Juan de Esquivel y Águila y que además “se retire a la Iglesia de San Juan de Mayobamba [y] no habite en la chacra de Tulpay”, pague a “los indios por fabricar casas y corrales” y “retire sus ganados de las sementeras de los indios dos leguas afuera”.¹⁹ Los indios también señalaron que “el verdugo que ejecuta los castigos del caso es su fiscal Cristobal Malqui”.

¹⁹ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 7v., 1678.



Imagen 3. “El padre de doctrina amenaza a la tejedora andina que trabaja por orden suyo”. En Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Bueno Gobierno*, 564 [578].

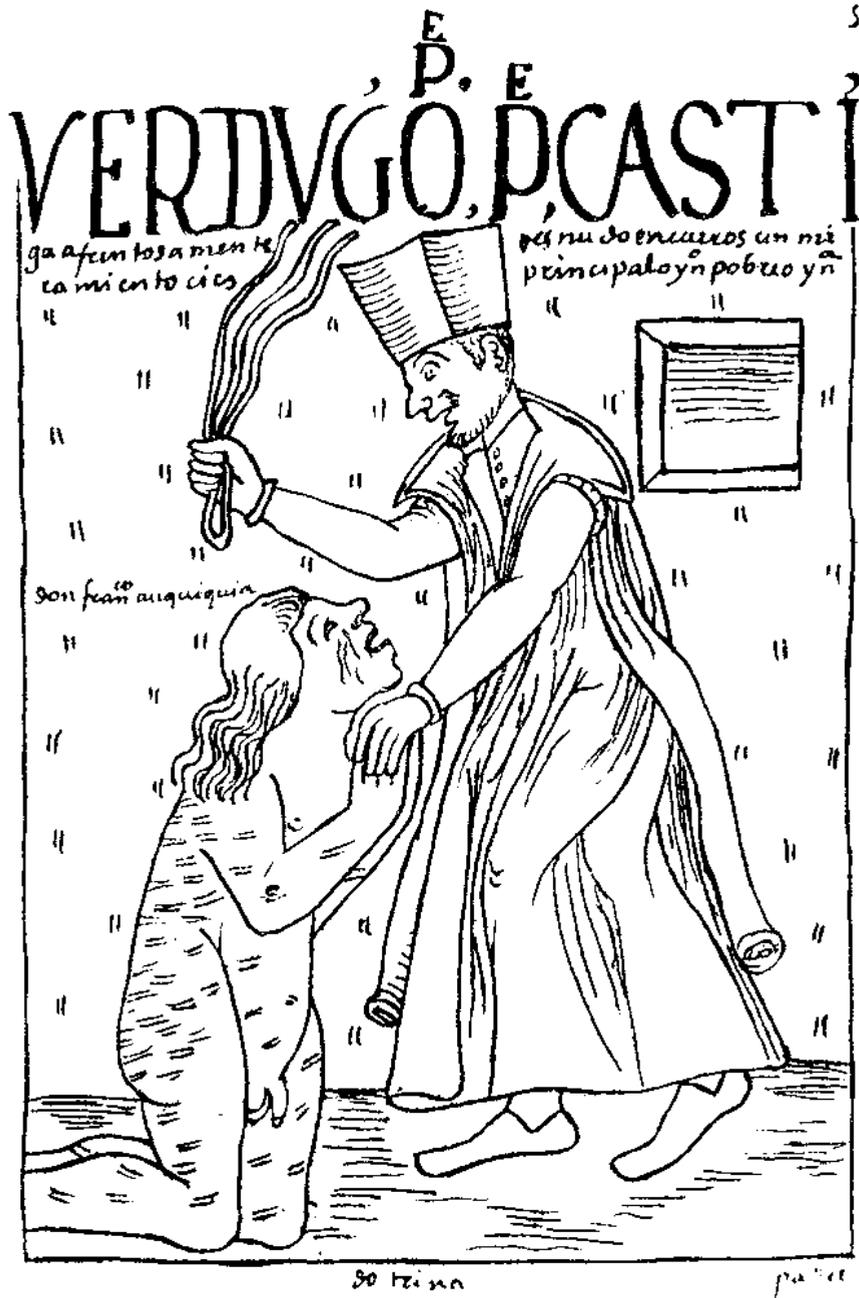


Imagen 4. "Verdugo: el padre de doctrina castiga cruel e indiscriminadamente". En Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Bueno Gobierno*, 582 [596].

Posteriormente, se nombró como promotor fiscal a Thomas de Paredes, quién solicita que “se le mande [al doctrinero] la documentación de la iglesia” (sinodales) concerniente a los pagos por bautismos, casamientos, primicias y misas.²⁰ Los indios cumplen con enviar la documentación y esta fue anexada al juicio.²¹

Finalmente, la causa de capítulos, fue admitida el 15 de junio de 1678 y se presentaron nuevos testigos de la parte acusatoria del 17 al 23 de junio en la ciudad de Lima. A cada uno de ellos, se les preguntó por los nueve cargos en contra del doctrinero y las respuestas corroboraron las acusaciones prácticamente en su totalidad,²² lo cual era bastante común en este tipo de procesos.

La confesión del doctrinero

El 15 de marzo de 1679, a pedido de él mismo, ante el notario Thomas de Paredes, prestó su confesión Juan de Esquivel y Águila, quien se encontraba en la ciudad de Lima desde diciembre del año pasado.²³ De una lectura general de su defensa, se puede notar que esta apuntaba a señalar su preocupación por la evangelización de los indios, así como a apelar a la “costumbre inmemorial” para justificar las exacciones económicas; finalmente buscaba justificar el uso de una violencia “controlada” para combatir la “idolatría” y la “falta de respeto” a la autoridad que el párroco representaba.

En lo referente su preocupación evangelizadora, Esquivel mencionó que “se ordeno a titulo de la lengua general de los yndios... en tiempo del Altísimo Señor arzobispo don Pedro de Villagómez”.²⁴ Por este motivo, explicó, es imposible que no sepa el idioma quechua, pues de lo contrario no se hubiera desempeñado bien en las diversas doctrinas donde trabajó y mucho menos hubiera tenido el permiso para trabajar como doctrinero.²⁵ Al mismo tiempo, el párroco afirmó que San Juan de

²⁰ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 9v.

²¹ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, ff. 9v-11r.

²² Cabe señalar que las declaraciones eran prácticamente similares, con algunos matices, por lo que se supone que fueron copiadas íntegramente y estaban destinadas a reforzar lo dicho por los indios capitulantes en complicidad con las personas que copiaron las respuestas.

²³ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 37r.

²⁴ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, ff. 37v-38 r.

²⁵ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 37v. Como dato adicional, en el juicio por “idolatrías” de 1677, en

Tulpay, donde él pasaba mucho tiempo, era un pueblo y no una chacra como decían los indios²⁶ y que inclusive él había contratado a otro cura para que sea su asistente y atienda a los pueblos de la doctrina a los que él no podía llegar.

Sobre este punto, Esquivel comenzó a reforzar ante las autoridades eclesiásticas de manera sistemática la idea de que su “celo religioso” era el causante de las acusaciones en su contra, señalando que “no quieren yr a oyrla [la misa] como algunos [indios] lo hazen y por que los obliga y apremia a ello an movido este pleito...”²⁷.

Los capítulos desde el tercero al octavo, que estaban asociados con la explotación económica, son refutados o justificados casi en su totalidad por el doctrinero, haciendo uso de la llamada “costumbre inmemorial”. Esta consistía en justificar y aprobar determinadas prácticas ilegales (cobros por los servicios eclesiásticos, trabajos no pagados, entre otros) basándose en el razonamiento de que los indios siempre daban dádivas y pagos a sus curas, no por obligación, sino por una costumbre practicada en el pueblo desde hace mucho tiempo de manera “voluntaria”. En cuanto a que azotaba a los indios, el doctrinero también lo admitió pero señaló que lo hacía porque estos no querían aprender acerca del evangelio.²⁸

De esta forma, la confesión había culminado, quedando claro que la estrategia del doctrinero consistió en apelar a su celo y estricta disciplina religiosa asociada con el “respeto” a las “costumbres inmemoriales” del pueblo, que obviamente, lo beneficiaban económicamente y le daban un amplio marco de acción en el cual se trasgredían abiertamente las leyes coloniales.

Los descargos de los indios

El 18 de marzo, el licenciado don Alonso Hurtado de Mendoza, protector general de los naturales, procedió a dar sus descargos en favor de los indios. Su argumentación,

el que Esquivel fue el juez, se mencionó que el cura realizó varios sermones y en ninguno se señala que haya necesitado un intérprete, aunque era común, también, que las misas sean dadas en latín o castellano sin que ningún indio pueda comprender una palabra de lo que se estaba diciendo.

²⁶ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, ff. 37v-38r.

²⁷ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 38 r-v, el énfasis es mío.

²⁸ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 45r-v.

de un folio, solo se centró en refutar la llamada “costumbre inmemorial”, señalando que es nociva para los indios sin ahondar más en el tema.²⁹ Finalmente, Alonso Hurtado de Mendoza solicitó que se condene al doctrinero Esquivel, “conforme a derecho canonigo y real” y que también devuelva a los indios “lo que les llebo injustamente por razon de ofrendas, camachicos, bautismos y entierros”, aparte de saldar sus deudas con “los mitayos e yndios que ocupo en ylar y en otros ministerios de su serbicio”.³⁰ El 12 de abril, las autoridades eclesiásticas exigieron que vuelvan a declarar ambas partes (doctrinero e indios), dando 20 días de plazo para presentar testigos y así dictar sentencia.³¹

Segunda defensa de Juan de Esquivel y Águila

En esta oportunidad, la estrategia del doctrinero giró en torno a cuatro argumentos fundamentales. En primer lugar, señaló que los capítulos son parte de una venganza de los indios del pueblo y doctrina de Santiago de Maray a raíz del juicio de “idolatrías” de 1677, en el que el doctrinero Esquivel fue el juez.³² Declaró seguidamente que las ofrendas y dinero que recibió por parte del pueblo eran parte de una antigua costumbre, de la que también se beneficiaron los anteriores curas doctrineros sin que por ello se les haga juicio. En tercer lugar, el doctrinero aceptó haber azotado a algunas autoridades del pueblo, pero lo hizo por su “celo religioso” y para imponer autoridad. Finalmente, el doctrinero puso mucho énfasis en la identidad de los testigos y en sus procedencias, señalando que algunos testigos no habían sido del todo veraces en sus identidades, estando algunos de ellos implicados en el juicio de idolatrías de 1677. Esta segunda confesión tuvo un impacto tremendo en la parte acusadora, ya que los testigos de los indios no se volvieron a presentar a dar su declaración a pesar de que las autoridades eclesiásticas les pidieron que corroboren sus testimonios.

En cuanto a la señalada venganza, que según el doctrinero fue producto de su celo religioso, concluyó que la causa de capítulos se trataba específicamente de una

²⁹ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 48r.

³⁰ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 48r.

³¹ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 48v.

³² AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 50r.

represalia por el proceso que tuvo lugar en el mismo pueblo de Santiago de Maray en 1677, donde se destruyó, entre muchas otras deidades, un ídolo llamado Carhuallacolca. Esta clara asociación entre ambos expedientes judiciales (“idolatrías” / capítulos) nos revela las pugnas, los recursos legales y las lógicas de enfrentamiento entre dos facciones dentro de este pueblo colonial.

Por ejemplo, en el caso de su desconocimiento del quechua (primer capítulo), Esquivel se jactaba de “aver descubierto tanta ydolatria con sus ydolos y mochaderos como estaba oculto y solapada solo mediante la predicación sin valerme de otro medio alguno como consta de las declaraciones que hicieron los que resultaron culpados en dichos autos de idolatría”.³³ Además agrega que se tituló de buen “lenguaraz” (persona que domina el quechua) en la época del arzobispo don Pedro de Villagómez y que aprobó más de 12 exámenes, siendo examinado “en 30 oposiciones que tengo hechas a diferentes curatos”.³⁴ Así mismo, volvió a señalar que las exacciones económicas se trataban en realidad de “ofrendas” y “dádivas”, amparándose, nuevamente, en la llamada “costumbre inmemorial”.

Terminados sus descargos, la última parte de su defensa la dedicó a minar la credibilidad de los testigos de la parte acusatoria. El doctrinero señaló que las acusaciones en su contra eran totalmente falsas, puesto que sus acusadores presentaron serios antecedentes que invalidarían sus declaraciones, como provenir de los pueblos donde se “descubrió la idolatría”, lo cual reveló un ánimo de venganza. Tal es el caso del indio Antonio Criollo,³⁵ que figura como uno de los indios capitulantes, lo cual fue señalado por el doctrinero Esquivel.

La contra respuesta de los indios

Recién el 7 de junio de 1679, los indios, a través del procurador general de los naturales, Joseph Mexía de Estela, respondieron a la segunda defensa de Juan de Esquivel y Águila. Sabiendo que la estrategia de defensa del párroco se centró en la utilización del juicio de “idolatrías” como detonante de la acusación por capítulos,

³³ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 50v.

³⁴ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 50v.

³⁵ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 1r. La lista de indios que capitularon al doctrinero está conformada por nueve personas y efectivamente se hace mención a Antonio Criollo.

Mexía de Estela tuvo que desmentir tal acusación, señalando que los naturales eran buenos cristianos, ya que “todos los dichos mis partes proceden como catolicos observando los preceptos y seremonias de la iglesia sin mezclarse ni aun remotamente con ritos del gentilismo ni seremonias de idolatría...”³⁶

También señaló que los indios “son de buenas procedencias y de especial debocion a lo conzerniente a nuestra santa fe católica”. Con esta aclaración pasa a desvirtuar la defensa del doctrinero que sindicaba a los indios como “idólatras” (que adoraban a un ídolo nombrado Caruayacolca o Carhuallacolca):

[l]a adoracion que se afirma al idolo nombrado Carhuayacolca es fabrica que maliciosamente le antepuso para esepcionar estos capitulos respeto de estar amenazado de ellas el dicho cura y aver principado ya las quejas a sus desafueros y agravios que padecen los indios sus feligreses...³⁷

Después de este preámbulo, el procurador de los naturales pasó a examinar los descargos realizados por el párroco, señalando algunos puntos que vale la pena mencionar. Por ejemplo, en lo relativo al desconocimiento del quechua por parte del doctrinero, el procurador de los naturales puso en tela de juicio el nivel académico de las “probanzas” o certificados presentados por el doctrinero, las cuales daban cuenta de su amplio conocimiento del quechua, señalando que

en quanto a las respuestas que suelen dar a las preguntas que se hacen en la lengua ... se reduzen ha actos de contrición y otras cosas conzernientes a este punto suelen los examinados ynstruirse y con estas prebenciones pasan los exámenes hallandose después en la enseñanza y confesiones de los yndios sin el conocimiento del idioma en perjuicio de sus conciencias y en daño de los miserables yndios...³⁸

³⁶ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 72r

³⁷ AAL, Capítulos leg. 22: 72r-72v.

³⁸ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, ff. 72v-73r.

El procurador, en su afán por desvirtuar la defensa de Esquivel, realizó una crítica directa al sistema de evaluación de los doctrineros, catalogándolo como deficiente y concluyendo que era “innegable la poca pericia y expedición que tiene en la lengua general”. Sin embargo, más allá de eso, podemos concluir que los descargos de la defensa se limitaron a reiterar sus acusaciones, sin aportar ningún elemento de juicio nuevo que permitiera reforzar la posición acusatoria de los indios.

El final de la causa de capítulos y la sentencia

Terminadas estas declaraciones, el proceso debería continuar con la anexión de los interrogatorios a los testigos de ambas partes. Solo el doctrinero cumplió con esto, ya que los indios capitulantes nunca lograron llevar a los testigos que sirvieran de soporte a sus acusaciones. Esto tuvo un profundo impacto en el desenlace del juicio por capítulos en favor del clérigo. De esta forma, el 30 de octubre se dio por concluido el juicio y el 20 de noviembre de 1679, el juez eclesiástico, doctor Pedro de Villagómez, homónimo del fallecido arzobispo, antes de dictar sentencia señaló que

hallamos atento a los autos y meritos de la causa que los dichos yndios capitulantes *no provaron su accion y querella como predicarlos convino declaramos por no provada* y que el dicho licenciado don Juan de Esquivel provo sus expresiones y defensas damosle por bien probadas.³⁹

Se mencionó que por falta de pruebas por parte de los indios, sus acusaciones no resultaron creíbles. Por lo tanto, el doctrinero Juan de Esquivel y Águila terminó siendo absuelto de las nueve acusaciones, señalándose en cada una de ellas que “le absolvemos y damos por libre”.⁴⁰ Además se condenó a los indios capitulantes a “200 azotes y 4 años de galeras que sirvan en el puerto del Callao a su magestad por la calumnia evidente y calificada que resulta de la causa sobre la qual los reacusó

³⁹ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 151r-v, el énfasis es mío.

⁴⁰ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 151r-152r.

el dicho licenciado don Juan de Esquibel”.⁴¹ Los indios apelaron la sentencia y el 9 de abril de 1680, el doctor Villagómez declaró desierta la apelación y como “cosa juzgada la causa”, poniendo fin a todo el proceso.

Análisis hermenéutico

En esta parte del trabajo, realizaré un análisis de las acusaciones tanto de “idolatrías” como de capítulos buscando establecer la verosimilitud (que tanto se acercan a la verdad) de ambos procesos judiciales. Para ello analizaré la información de ambos juicios de manera cruzada y como algo continuo y complementario. De igual manera, encontraré hechos o sucesos que conecten ambos procesos judiciales para finalmente entender la sentencia del juicio por capítulos, donde el doctrinero fue absuelto.

La verosimilitud de las “idolatrías”

Un punto clave en la demostración de que el juicio de capítulos de 1678 es una reacción de los indios del pueblo y doctrina de Santiago de Maray al proceso de “idolatrías” de 1677 es la existencia de prácticas “idolátricas” en dicho lugar y que estas estaban profundamente relacionadas con la organización socioeconómica y cultural. Para llegar a ese punto, es necesario remarcar la enorme importancia que en 1677 tenían las deidades locales para los pobladores de Santiago de Maray, tanto en la reproducción social, cultural y económica de su pueblo. Este año es posterior al llamado “gran quiebre de las mentalidades andinas”, ocurrido, supuestamente, en 1660 y que se caracterizó por la disminución de la “idolatría” en los pueblos andinos.⁴² En apariencia, “la lucha contra los cultos autóctonos había sido eficaz y...

⁴¹ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII f. 152r-153v.

⁴² Siguiendo la cronología de Pierre Duviols, el juicio de “idolatrías” de 1677, se enmarcó en una época posterior a la denominada cuarta campaña, liderada por el arzobispo Villagómez (1641-1671), situándolo en una etapa tardía. Ver Duviols, *La Destrucción de las Religiones Andinas*. Sobre esto, un punto de vista influyente en los estudios sobre la religiosidad andina colonial fue el postulado por George Kubler, quien manifestó que para el año 1660, los indígenas ya estaba convertidos al catolicismo. Ver Kubler, “The Quechua in the Colonial World”, en *Handbook of South American Indians*, vol. 2, Julian H. Steward, ed., (Washington D. C.: Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, 1946), 331-410.

éstos se hallaban en decadencia”,⁴³ con lo cual cualquier proceso o investigación de “idolatrías”, posterior a esa fecha, solo revelaría aspectos marginales e irrelevantes que nada tenían que ver con la vida social de un pueblo rural. Sin embargo, estudios posteriores demuestran que también hubo un cambio significativo en la mentalidad de los colonizadores⁴⁴ y que más bien, los indígenas, para fechas posteriores a 1660, “ya tenían más experiencia con respecto a las visitas de idolatría y habían elaborado estrategias para ocultar sus creencias verdaderas”, adaptándose al contexto represivo colonial.⁴⁵ Es decir, las campañas de extirpación de “idolatrías” no lograron destruir ni hacer desaparecer totalmente las religiones andinas, que demostraron su gran capacidad de adaptación. Así tenemos que en el juicio de 1677, el acusado Juan Gutiérrez mencionó que la adoración al sol, al agua, a los mallquis y a las guancas correspondía tanto a un plano individual como colectivo en busca de mejores cosechas o de fertilidad. Por lo tanto, estos eran rituales de conservación socioeconómica de determinados patrones organizativos que tuvieron que adaptarse a los cambios históricos por los que pasaron las sociedades andinas y que en algunos casos se practican hasta la actualidad, estando ampliamente documentados para el periodo colonial.

Por ejemplo, durante el juicio de “idolatrías” de 1677, se mencionó que el doctrinero destruyó muchísimos mallquis, quemándolos y arrojando sus cenizas al río, al tiempo que detuvo a mucha gente. Esto fue corroborado por el indio ladino Juan Crisóstomo Atahualpa, quien mencionó que a raíz de “la aberiguacion que dicho cura hizo de la ydolatria descubrió muchos ydolos pertenecientes a los yndios de Maray y Puñún y que prendía mucha gente asi hombres como mujeres rreos culpados”.

Estos hechos no pasarían de ser simples anécdotas, propias de contextos coloniales, si no se tomara en cuenta el profundo valor sociocultural que estas deidades encerraban. Al respecto Iris Gareis señala que

⁴³ Iris Gareis, “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)”. *Boletín de Antropología* 18, n° 35 (2004): 269.

⁴⁴ Kenneth Mills ha dado más luces sobre este periodo. Él señala que el famoso “quiebre” de las mentalidades andinas ocurrido a partir de 1660 es en realidad un cambio en la mentalidad de los extirpadores producto de la difusión e influencia en España, y en toda Europa, de ideas racionalistas, como las de Baruch Spinoza (filósofo holandés, 1632-1677), enmarcadas dentro de los albores del pensamiento científico del siglo XVII. Ver Kenneth Mills, “Villagómez and After”, en *Idoltry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation. 1640-1750* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 137-169.

⁴⁵ Gareis, “Extirpación de idolatrías”, 269-270.

la destrucción de las representaciones de dioses y de las momias afectó sobremedida a las sociedades andinas... las campañas de extirpación de idolatrías, por consiguiente, no solo atentaron contra las religiones andinas sino también contra la identidad cultural de los pueblos afectados.⁴⁶

Bajo este esquema, si tomamos como ejemplo la adoración a los mallquis (que en quechua significa “la planta tierna para plantar”) o cuerpos momificados de los antepasados en un pueblo rural como Santiago de Maray, estos tenían vinculación con aspectos identitarios que estaban asentados no en abstracciones alejadas de su realidad, sino en aspectos totalmente tangibles e importantes como la fertilidad de la tierra y de los animales domésticos, tan vitales en un medio agrícola colonial, ya que garantizaban la reproducción social y económica del pueblo.⁴⁷ De igual manera, Frank Salomon señala que el culto a los mallquis o ancestros era fuente de fertilidad, siendo la base del mantenimiento y reproducción del sistema social.⁴⁸

De esta forma, el “bienestar del grupo local estaba estrechamente vinculado a los mallquis porque se creía que éstos, al sentirse desatendidos por sus descendientes, enviarían enfermedades y matarían todo el linaje.”⁴⁹ Por lo tanto, la adoración a estas divinidades locales no era una mera práctica ritual caracterizada por su particularidad, sino que reforzaba la cohesión social y era socialmente funcional a la realidad colonial de ese entonces, tanto en un plano colectivo como personal. Así, un ataque a dichas deidades era también una agresión al modo de reproducción social y cultural del pueblo de Santiago de Maray. En ese sentido, Iris Gareis señala que “[en] las culturas autóctonas se consideraba que el culto a los antepasados y a las deidades andinas era esencial para asegurar, además del bienestar individual, la pervivencia de todo el grupo social”.⁵⁰

También es interesante poner atención a la confesión de Juan Gutiérrez en torno a la explicación mito-histórica del origen de cuatro deidades locales del pue-

⁴⁶ *Ibid.*, 266.

⁴⁷ *Ibid.*, 275, 278.

⁴⁸ Frank Salomon, “‘The Beautiful Grandparents’: Andean Ancestor Shrines and Mortuary Ritual as Seen Through Colonial Records”, en *Tombs for the Living. Andean Mortuary Practices*, Tom Dillehay, ed. (Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995), 7.

⁴⁹ Gareis, “Extirpación de idolatrías”, 275, 276.

⁵⁰ *Ibid.*, 266.

blo de Santiago de Maray.⁵¹ Estas deidades locales poseían un relato mito-histórico que de por sí expresaba una lógica sociocultural propia, al tiempo que le daba más sentido e identidad y estaba profundamente conectada con la configuración social y geográfica del pueblo de Santiago de Maray, conjugando una serie de elementos que se engarzaban y se expresaban en los distintos rituales y representaciones de dioses (guancas o mallquis, por ejemplo). De allí que su quema o destrucción bien podría justificar el riesgo de capitular a su doctrinero.

Por lo tanto, teniendo en cuenta la cantidad de deidades destruidas (mallquis quemados, guacas deshechas, especialistas religiosos humillados), es claro que la figura del doctrinero Esquivel debió generar una profunda animadversión en los lugareños, lo cual se agudizó con su nombramiento como de juez de “idolatrias”. Este ambiente social era el caldo de cultivo perfecto para avivar las rencillas en contra del párroco, quien ya venía dando muestras de abuso de autoridad, como veremos más adelante. Esto generó a su vez que los indios busquen la reivindicación de sus deidades que habían sido vapuleadas por el doctrinero y qué mejor forma que con las herramientas legales que el mismo sistema colonial les había proporcionado.

De esta forma, con una serie de deidades engarzadas a su núcleo socioeconómico, es perfectamente entendible por qué en su segunda confesión durante el juicio por capítulos de 1678, el doctrinero Juan de Esquivel y Águila señalaba lo siguiente:

se hade servir vuestra merced de absolverme y darme por libre en todos los cargos capítulos que contra mi se deducen por lo general de derecho y que tengo declarado en mi confesion contra mi los yndios del pueblo de Puñún por aver descubierto el mocadero de un ydolo nombrado Caruayacolca a quien adoran teniendo entre ellos ministros de dicho ydolo y reselossos de la diligencia que yo avia de hacer por la que estaba hecha y principiada como consta de los autos que están en este juzgado eclesiástico hechos en virtud de comisión para el casso y temerossos del progresso en la averiguación por hallarse culpados los mas yntroduxeron los dichos capítulos...⁵²

⁵¹ AAL, *Idolatrias y hechicerías*, VII: 14, f. 2r, 1677. Ver nota 17.

⁵² AAL, *Capítulos*, leg. 22: VIII, f. 50r.

En apariencia fue la respuesta lógica de un párroco arrinconado ante las serias acusaciones de sus indios feligreses. Obviamente, cuando los indios tuvieron que realizar sus descargos también señalaron que dicha acusación por parte del cura era un invento.⁵³

Sin embargo, cruzando la información con el juicio de “idolatrías” de 1677, encontramos que efectivamente el ídolo Caruayacolca o Carhuallacola es mencionado en más de una ocasión. El primer personaje que dio cuenta de ello en aquel juicio fue Gonzalo Paico, uno de los principales acusados en la investigación de ese entonces. En aquella ocasión Paico mencionó que “desde el pueblo ofrezía sacrificio de chicha y coca a dos cerros Guanpucani y Carhuallacolca que se miran desde el dicho pueblo...”.⁵⁴ Además, en el mismo juicio de 1677, el fiscal del pueblo, Cristóbal Malqui, brindó en su testimonio una descripción muy detallada del ídolo Caruayacolca, consolidando así la importancia que tenía dentro del pueblo. En aquella oportunidad mencionó que

sabe porque lo vio que un zerro nombrado Caruayacolca que esta distante del dicho pueblo de Maray legua y media y que de dicho pueblo se mira dicho zerro estaba un ydolo nombrado también Caruayacolca que es una piedra muy grande de alto de tres estadios por la parte que mira al sol de color cavellado y por la parte que mira al poniente de color zenisiento y por dicha parte que mira al poniente tiene sobre si recostados muchas piedras grandes y al pie hecha en el suelo una caja de lozas en la cual estava una llama reciente muerta pequeña y un cantaro tapado la boca con zevo de llama y por la parte que mira al sol tenia pintadas muchas lunas, ríos y muchos indios de colorado y en una como capillita estava una cabeza de la forma de un hombre hecha de piedra artificiosamente...⁵⁵

De la misma manera, el indio Baltasar Quispi, natural de Maray, señalaba que el ídolo Caruayacolca era adorado por “toda la gente del pueblo” de Santiago de Maray.

⁵³ Ver nota 38.

⁵⁴ AAL, Idolatrías y hechicerías, VII: 14, f. 3r.

⁵⁵ AAL, Idolatrías y hechicerías, VII: 14, f. 19v.

La existencia y mención de este ídolo en ambos expedientes (“idolatrias” y capítulos) era el enlace evidente y preciso que el doctrinero necesitaba para defenderse y argumentar que los capítulos eran solo una venganza de los indios, tal como consta en la pregunta treinta y cinco del cuestionario al que fueron sometidos los testigos del doctrinero:

Y saben que dicho cura en la averiguación que hizo de la causa de la idolatría descubrió muchos ydolos que pertenesian a los indios de Maray y Puñún. Y que de dichos pueblos prendió dicho cura por reos y culpados muchos yndios e yndias y que por esta causa o vengativos, recelosos, juran contra dicho cura los yndios dos pueblos y que asi los tienen por testigos falsos...⁵⁶

Cabe recordar también que casi todos los testigos del doctrinero corroboraron la existencia del ídolo Caruayacolca, estableciendo que existía una relación entre el juicio por capítulos y la investigación por “idolatrias”.

Otro punto importante señalado por los indios capitulantes y que compete a lo ocurrido en el juicio por “idolatrias” es que el doctrinero, desde que “entro a dicho curato”, adoptó conductas abusivas que generaban rechazo dentro de la comunidad. Este sería un detalle sin ninguna importancia, pero teniendo en cuenta que, según su propia confesión, Esquivel entró a trabajar en la doctrina de Santiago de Maray “poco más de seis años”, llama fuertemente la atención que en todo este lapso de tiempo no haya existido ninguna denuncia de la envergadura del juicio de capítulos de 1678 contra el doctrinero por parte de los indios. Habría que preguntarse entonces por qué los indios no lo denunciaron antes. Esto nos indica y refuerza la idea de que los indígenas “convivieron” con las malas prácticas del doctrinero hasta que paulatinamente se fueron haciendo más coercitivas, hasta desembocar tanto en el juicio por “idolatrias” como el de capítulos.

De esta forma, un juicio por idolatrias que en apariencia encierra únicamente descripciones de rituales y deidades estaba profundamente influenciado y engarzado con la micropolítica de la doctrina de Maray. Como acabamos de ver, la sola exis-

⁵⁶ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 90v-91r.

tencia de un sistema ritual nativo clandestino y funcional era más que suficiente para entender la envergadura de los procesos judiciales que estamos analizando. En ese sentido, las mal llamadas “idolatrías” eran tan reales y cotidianas como los abusos del doctrinero que analizaremos a continuación.

También es pertinente señalar que tanto en el juicio por “idolatrías” como el de capítulos se mencionan a personajes recurrentes, lo cual demostraría la interconexión y complementariedad en ambos procesos. Uno de ellos es el indio Antonio Criollo. Este era uno de los indios capitulantes, quien, según su propia confesión, era natural de Santiago de Maray y uno de los que encabezó la denuncia por capítulos contra el doctrinero. Sobre él, Esquivel mencionó lo siguiente en su segunda confesión:

del pueblo de Marai *Antonio Criollo* comprehendido en la misma ydolatria que demas de aver delatado de si es hijo de *Gonzalo Paico* el mayor ministro de docmatisador de sus gentilismos ydolatrias y supersticiones procesados todos como consta de los autos originales de esta materia que pido se reconozcan para la resolución de este punto y de terminación de esta causas.⁵⁷

El doctrinero identificó a su acusador, Antonio Criollo, como hijo de Gonzalo Paico (uno de los acusados por idolatría). Esta información fue corroborada por el pachacuraca y principal del pueblo de San Pedro de Tongos, Pedro Yauri Quispe Pacha, que era uno de los testigos del doctrinero en el juicio por capítulos de 1678. Él fue el único en señalar que el mencionado indio (Antonio Criollo) era hijo de uno de los acusados por “idolatrías”:

... save y conoze a Antonio Criollo uno de los capitulantes que es hijo de uno de los comprehendidos en la causa de ydolatria de que se podrá inferir como dicho tiene en otras declaraciones averse movido dichos capitulantes y vengarse...⁵⁸

⁵⁷ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 50r., el énfasis es mío.

⁵⁸ AAL, Capítulos, leg. 22: VIII, f. 129r.

Si bien es cierto que ningún otro testigo confirmó esta filiación, es interesante notar que una autoridad colonial andina sí lo hace, más aún cuando el cruce de informaciones con el juicio de “idolatrías” de 1677 nos permite determinar que ambos personajes aparecen implicados.

Gonzalo Paico era uno de los tres acusados como “ministro de ydolatria”, lo cual está ampliamente documentado en el expediente de 1677, quedando clara su importancia social y religiosa. En aquella oportunidad, se señaló que Paico era natural del pueblo de Santiago de Maray y que era uno de los sacerdotes que participó en el ritual de la limpia de la acequia y la adoración a dos cerros—Guanpucani y Caruayacolca—, y que era además adivino y curandero.

Por su parte, Antonio Criollo, antes de convertirse en el indio capitulante de 1678, es mencionado tres veces—y en distintas facetas—en el juicio de 1677. Primero como acusado, luego como pregonero y finalmente como un “idólatra arrepentido”. En el primer caso, el 5 de agosto de 1677, Juan Gutiérrez, otro de los indios acusados como “idólatra” principal, señaló que Antonio Criollo era una de las personas que le “mingaron” (ofrendaron) para recibir salud o para saber acerca de su futuro. En el segundo caso, el 14 de noviembre de 1677, se mencionó que Antonio Criollo fue el pregonero encargado de comunicar la carta de edicto a unos indios “idólatras” prófugos. Finalmente, el 19 de noviembre de 1677, el mencionado personaje aparece en una lista de treinta y tres “idólatras” auto inculpados y “arrepentidos”.

Esto comprueba que, efectivamente, Antonio Criollo sí estuvo comprometido con el juicio de 1677, o al menos estaba al tanto de dicho proceso. Por tanto, teniendo en cuenta sus antecedentes y su condición de “idólatra arrepentido”, lo cual además quedó registrado en los archivos eclesiásticos, llama la atención que se arriesgase tanto, a no ser que hubiera tenido motivos realmente poderosos que lo hayan impulsado a sumarse a la acusación por capítulos de 1678, como un posible parentesco. En efecto pudo ser un error de cálculo, ya que tal vez pensó que los cargos y el accionar del doctrinero Esquivel eran tan evidentes que nadie se fijaría en el detalle de su filiación y participación en actos “idolátricos”.

Asimismo, Antonio Criollo jamás realizó sus descargos o se atrevió a desmentir que Gonzalo Paico sea su padre. Más bien es muy llamativo que el protector de los naturales, en el juicio por capítulos, afirmara que ninguno de los principales

acusadores fue encausado en la acusación de “idolatrías” de 1677, lo cual, como acabamos de notar, en el caso de Antonio Criollo, es totalmente falso.

Las causas de capítulos: Contraparte de las “idolatrías”

En apariencia, todo este cruce y corroboración de información juega a favor del párroco, afianzando la relación ataque-contraataque. Pero también nos sitúa en la incómoda posición de aceptar plenamente la versión del doctrinero, lo que implica desconocer todas las acusaciones en su contra, es decir, asumir su completa inocencia. Tal procedimiento solo estaría contemplando una parte de la historia y le restaría importantes elementos de juicio para comprender en qué contexto y circunstancias se desarrollaron las acusaciones y, en general, las distintas dinámicas sociales y culturales. Esto significa explicar la verosimilitud de las acusaciones en contra del doctrinero, lo cual nos llevará, por consecuencia lógica, a demostrar que el “descubrimiento” de las “idolatrías” en Maray por parte de Esquivel también respondía a pleitos por el control de los recursos del pueblo y no solo al arraigado “paganismo” de los indios.

Sin embargo, si las acusaciones por capítulos de 1678 (que según el doctrinero eran un invento fruto de la desesperación de los “idólatras” indígenas) estaban plenamente asociadas con la investigación por “idolatrías” del año anterior, este razonamiento también puede funcionar a la inversa, sin que ello invalide la primera asociación. Por lo tanto, sería válido preguntarse cómo un sistema de creencias “idolátrico” tan grande y evidente no fue detectado nunca por el doctrinero Esquivel en sus más de seis años de trabajo en Santiago de Maray. ¿Nunca hubo sospechas? Y si las hubo, ¿por qué no investigó y realizó las denuncias mucho antes, si era un celoso defensor de la fe católica como decía serlo? Cabe recordar que Esquivel no era un cura novato, pues ya tenía más de seis años de haber ingresado a la doctrina de Santiago de Maray, como consta en su segunda confesión. Y efectivamente, según consta en la documentación de los concursos para las posiciones de párrocos entre 1672 y 1673,⁵⁹ este doctrinero provenía de la doctrina de Huarochirí, que para el 15 de noviembre de 1672 ya se declaraba “vacante por promoción del bachiller

⁵⁹ AAL, Concursos, leg. V, exp. 6.

don Juan de Esquivel y Águila su último poseedor”. Esto corrobora no solo la información brindada por Esquivel en torno a su permanencia en Maray, sino también que venía de una zona caracterizada históricamente por la presencia de actividad idolátrica. Por ello, resulta un tanto extraño que recién a los seis años de permanecer en Maray, el experimentado doctrinero tome real conciencia de que existían ídolos, hechiceros y una activa religión andina presente en la zona.

Por otro lado, ya desde 1621 se contaba con el libro de Joseph Pablo de Arriaga, *La extirpación de idolatría en el Perú*, que era el manual de uso obligatorio para doctrineros y visitadores para lidiar contra las religiones nativas. En este documento ya se advertía sobre la presencia de “idolatrías” en Checra (el pueblo de Maray se ubica en esa zona).⁶⁰

También se contaba por esa época con la importante obra del arzobispo Pedro de Villagómez, publicada en 1649, que se titula *Carta pastoral de Exhortación e Instrucción contra las idolatrías de los indios del Arzobispado de Lima*. El libro es un manifiesto en contra de las “idolatrías” en sus múltiples formas y cómo, a pesar del tiempo transcurrido, esta seguía vigente en el “corazón” y la mente de los indios. Por esta razón, el arzobispo instaba a los doctrineros a seguir combatiéndola de raíz.

Entonces no es muy creíble que Esquivel, con todos estos antecedentes, no haya podido notar antes de 1677 que sus indios practicaban ritos “prohibidos” y más aun teniendo en cuenta la envergadura que estos tuvieron, según consta en el juicio de “idolatrías”. Por todo esto, es válido preguntarse por qué la investigación por “idolatrías” apareció justo cuando ya empezaban a aparecer quejas no solo a nivel de los indios locales y de los pueblos vecinos, sino que incluso se involucraron otros párrocos en contra del doctrinero Esquivel. Esto reforzaría la idea de que no solo los indios “convivieron” con las malas prácticas de su contraparte, el párroco, sino que el mismo doctrinero se hizo de la “vista gorda” y toleró durante mucho tiempo las evidentes prácticas “idolátricas” de sus indios a cambio de que estos sigan contribuyendo con su enriquecimiento y tolerando su conducta impropia que era precisamente lo que los indios denunciaron con justa razón. Solo cuando los indios comenzaron

⁶⁰ Pablo Joseph de Arriaga, *La Extirpación de la Idolatría en el Perú* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1999 [1621]), 18.

a reaccionar haciendo uso de mandatos judiciales para frenar sus exigencias económicas “se percató de su idolatría” y, a su vez, comenzó a trastocar una de las fibras más sensibles para los indios que bien merecía una denuncia por capítulos.

La verosimilitud de las causas de capítulos

En cuanto a la veracidad o falsedad de los cargos en contra del párroco, la versión de los indios lo describía como el arquetipo del cura doctrinero ambicioso y cruel. Esto no era extraño y más bien calzó perfectamente en el patrón de reclamos coloniales indígenas encontrados en distintos expedientes que han sido analizados en diversos artículos. Por tanto, no era extraño que las doctrinas hayan sido vistas como un medio de ascenso social y enriquecimiento personal.

Al revisar las denuncias en contra del doctrinero podemos notar las amplias diferencias que existieron entre lo que se establecía como obligaciones de los párrocos en la distintas normativas eclesiásticas y la realidad cotidiana colonial. Por ejemplo, Carlos Carcelén nos menciona las obligaciones y requerimientos que se esperaban de los párrocos y que estaban muy bien reseñados para el siglo XVII en el *Itinerario para párrocos de indios*, de Alonso Peña Montenegro. Este documento señalaba que los doctrineros debían predicar a los indios no solo en romance, sino también en su lengua; residir continuamente en su parroquia y predicar constantemente la doctrina cristiana a sus feligreses.⁶¹

En este caso, una de las nueve acusaciones contra Esquivel estaba asociada con no estar “muy apto en la lengua general del inga por cuiu causa quedan sin sermón” los indios de su doctrina. Los acusadores incluso llegan a decir que el cura solo les habla en “romance”. Sin embargo, durante el juicio por “idolatrías”, el licenciado Juan de Esquivel y Águila se mostró como un cura doctrinero lleno de “rectitud y celo religioso”, que les hablaba a los indios en su idioma y que destruía las deidades “idolátricas”. Por tanto, la primera acusación es un claro descrédito a esta imagen. Sin embargo, cabe recordar que en el juicio por “idolatrías” de 1677, el cura narró la forma en que obtuvo las confesiones de los tres principales acusados:

⁶¹ Carlos Carcelén Reluz, “Doctrinas y doctrineros. Sierra limeña, siglos XVI y XVII”, *Nueva Síntesis* 1-2 (1994): 56-66.

... todas las mañanas a cada uno... los hacia traer a mi casa [en San Juan de Tulpay] catequisandoles y preguntandoles cerca de la ydolatria... respondiendolos tres una misma cossa visto lo qual reconosi que se comunicaban lo que avian de responder, por lo qual dispuse el apartarlos y antes de deser misa todas las mañanas proseguí en hacerles platicas contra la idolatria...⁶²

Como se puede leer, según la versión del doctrinero, les “platicó” a los tres indios sobre la “idolatría”. Sin embargo, Esquivel omitió mencionar que en el juicio de “idolatrías” sí existió un intérprete en el juicio y este era Phelipe Messía [Mexía] de Estela.⁶³ Y fue precisamente ante este intérprete que Juan Gutiérrez, uno de los acusados, mencionó que después de escuchar al doctrinero se había “desengañado y determinado a declarar todos los engaños en que le avia tenido el demonio”. Llama la atención de que si el cura era tan “buen lenguaraz”, el indio “hechicero” decida hablar primero con el intérprete sobre su futura confesión en lugar de hablar directamente con el cura. ¿Tal vez no podía dirigirse al cura, porque este, en efecto, no le entendía y tuvo que recurrir primero al intérprete?

Volviendo a la acusación contra el cura, el mensaje de fondo para las autoridades eclesiásticas es la evidente incapacidad del párroco para comunicar los principios del cristianismo a los indígenas, lo que le impediría luchar de manera cabal contra la “idolatría”. Esta acusación también ponía en tela de juicio los exámenes de quechua a los que fue sometido el párroco para poder acceder a laborar en una doctrina. Por esta razón, el doctrinero adjuntó a su confesión los papeles o las “probanzas” que daban cuenta de su titulación como buen “lenguaraz”, es decir que dominaba el quechua. Obviamente, la presentación de estos papeles no garantizaba que hable con fluidez el idioma, pero para efectos legales era un instrumento demoledor, más aún si la sola palabra de los indios ya se encontraba subvalorada. Sin embargo, este es un problema muy común para el siglo XVII que nos hace creer en su veracidad, más aun cuando el franciscano Diego de Molina afirmaba que

⁶² AAL, Idolatrías y hechicerías, VII: 14, f. 1v., 1677.

⁶³ El expediente de idolatrías señala claramente que el 1 de octubre de 1677, el licenciado Juan de Esquivel y Águila realizó su “juramento de aceptación” como juez de “idolatrías” para el pueblo de Santiago de Maray y que, junto a él, juramentó, como intérprete **Phelipe Messia de Estela**. AAL, Idolatrías y hechicerías, f. 8v., 1677, el énfasis es mío.

casi todos los curatos habían sido concedidos por favoritismo a curas o religiosos que ignoraban completamente el quechua y que en el mejor de los casos, contrataban los servicios de un tercero para librarse mediante una paga de los sermones y confesiones que no podían eludir.⁶⁴

La cita habla de un desconocimiento generalizado del idioma y que incluso la contratación de “terceros” es un elemento para demostrar que no se podía cumplir con las funciones evangelizadoras en la lengua nativa y esto era precisamente lo que Esquivel estaba haciendo en Maray. Así tenemos que, en su primera confesión, el doctrinero también señaló que envió a un párroco “aprobado en la lengua” para que viva en San Juan de Mayobamba y predique en los pueblos a los que él no podía llegar, que eran siete de diez. A este asistente le pagaba “seiscientos pesos cada año para que acuda a decir misa y administrar los sacramentos a todos los indios”. Por tanto, la pregunta salta a la vista: ¿Por qué contratar a otro párroco para decir misa, si era, como él dice, un buen “lenguaraz” con todos los exámenes aprobados? Es claro que la intencionalidad era cubrir su falta de conocimiento del idioma, pero también prueba que necesitaba poner todos sus esfuerzos en otras actividades muy distintas a la de su labor evangelizadora, más aun si la contratación de este asistente empezó “desde que entró a ser cura de dicha doctrina”, es decir hace seis años. De esta forma, tanto de un lado como del otro, sostengo que el cura estaba en falta, ya que a su posible desconocimiento del idioma quechua se sumaba la comprobada contratación de otro cura para que realice las funciones que él por ley debía cumplir, lo cual de por sí ya constituía una falta grave.

El segundo capítulo señalaba que el licenciado Esquivel vivía en “la chacra nombrada Tulpay de los yndios Tuncos”, cuando debía de residir “en el pueblo de San Juan de Mayobamba”, tal como lo hicieron los anteriores curas, por su cercanía a los demás pueblos. Los indios agregaron que el cura había hecho otra capilla en Tulpay (a la que ni siquiera llamaban pueblo sino “chacra”), pero que estaba muy lejos de los demás pueblos, lo cual dejaba a muchos indios sin oír la misa y que además los explotaba y los hacía trabajar sin que les diera pago alguno. En sus descargos, el doctrinero señalaba que no se trataba de una “chacra”, sino de un pueblo e

⁶⁴ Duviols, *La Destrucción de las Religiones Andinas*, 341.

incluso adjuntó la documentación probatoria, señalando que en el mencionado lugar “ay Iglesia y todos los años se elije alcaldes... desde hace 20 años” y desde donde es más fácil llegar a la mayor cantidad de indios y así poner “remedio de los daños que se experimentaron con el retiro de los otros curas pues dejando los pueblos más crecidos por los de menos gente... dexaron crecer ...en su gentilismo e ydolatrias”. Este argumento, reforzaba su imagen de “celoso guardián” de la fe católica y además consolidaba la idea de que los capítulos interpuestos responden al “descubrimiento” y ataque contra la “idolatría”. Esquivel sabía perfectamente que para seguir con su defensa debía primero aclarar que Tulpay era un pueblo y en función a ello reforzar la idea básica—su profunda preocupación por la evangelización de la mayor cantidad de indios. Bajo esta premisa, era lógico y estratégico que el cura haya vivido en Tulpay y no en San Juan de Mayobamba, como quisieron los indios y como correspondía, ya que así, según él, se encontraba más cerca de los pueblos con mayor población. En apariencia era un motivo admirable, pero también era la aceptación tácita del cargo que le imputaban. Lo que estaba haciendo era excusarse y ampararse bajo el manto de la misión evangelizadora para no mencionar, por ejemplo, que a mayor población, mayores iban a ser los réditos y las “ofrendas voluntarias” que recibiría como representante de la Iglesia.

Esto puede constituirse en un ejemplo clásico de apropiación ilícita de productos y dinero en detrimento de los indios. Es importante recordar aquí que, más allá de los alegatos del doctrinero, lo que supuestamente normaba la vida social colonial en lo tocante a los párrocos y sus feligreses era la legislación eclesiástica de la época. Así tenemos que según el tercer Concilio Limense (1582-1583) se instaba a que el doctrinero “no se lleve nada de los yndios... y si algún sacerdote llevase algo de los yndios... que fuese compelido a pagar quatro tanto”.⁶⁵ La legislación era clara y no permitía que los párrocos exploten a los indígenas con la exigencia de dádivas y peor aún de dinero, es decir no realizar “trato contrato, ni granjería”.⁶⁶ Pero tal parece que el quiebre de esta norma era muy antiguo y las autoridades religiosas lo sabían, sino no hubiesen advertido que los indios no sean “compelidos a ofrecer en la misa ni fuera de ella” productos de todo tipo.⁶⁷ De

⁶⁵ Vargas Ugarte, S. J., *Historia de la Iglesia*, t. 2, 338-339.

⁶⁶ Antonio Acosta, “Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII”, *Histórica* 6, n° 1 (1982): 3.

⁶⁷ Vargas Ugarte S. J., *Historia de la Iglesia*, t. 2, 339.

igual modo, en los sinodales de 1637, elaborados por Fernando Arias de Ugarte, se ratifican enfáticamente las prohibiciones expresadas en los Concilios Limenses, así como en los sinodales de 1614, elaborados por Bartolomé Lobo Guerrero.⁶⁸ Del mismo modo, Antonio Acosta menciona, en un interesante artículo, que los doctrineros no podían “exigir limosna ni ofrendas en las misas o festividades, pero la insistencia en esta prohibición en la legislación hace sospechar que el cobro de dichos conceptos debió ser una práctica frecuente”.⁶⁹ Esto no hace más que darle mayor verosimilitud a la acusación de los indios de Maray contra su doctrinero, puesto que se trata de un comportamiento que ya para 1677 se había normalizado de manera tácita, a pesar de que la legislación eclesiástica lo prohibía desde la realización de los Concilio Limenses. De este modo, los únicos ingresos que el doctrinero debería de recibir eran su sueldo y las limosnas voluntarias que recibía, pero en la realidad esto no se estaba cumpliendo.

La acusación por lo tanto no es descabellada en un contexto colonial, sino que era una de las tantas situaciones de explotación que se habían normalizado para ese entonces. En ese sentido, un argumento recurrente del doctrinero para defenderse de los cobros indebidos, que es el tenor de la mayoría de los capítulos en su contra, era recurrir a la llamada “costumbre inmemorial”, que bajo su perspectiva eran “ofrendas voluntarias” que los indios le entregaban por su condición de párroco del pueblo. Bajo este concepto, las exacciones económicas (cobros indebidos ya sean dinero, productos o los trabajos no pagados) no existían ya que se trataban de contribuciones “voluntarias”, obtenidas “sin ninguna violencia”, y que fueron practicadas por los anteriores doctrineros, sin que hayan recibido un castigo por ello. Es decir, estaba apelando a que, si todos lo hicieron, ¿por qué él debería ser considerado culpable? Por tanto no era una demostración de su inocencia, sino la muestra palpable de la normalización del abuso colonial, frente al cual las autoridades eclesiásticas no podían hacer gran cosa por lo generalizado y cotidiano del problema.

Estos cobros y exacciones económicas disfrazadas de ofrendas eran parte de las llamadas “prestaciones personales” que formaban parte de un entramado de

⁶⁸ Fernando Arias Ugarte, *Constituciones sinodales del arzobispado de Los Reyes en el Perú* (Lima, 1637), 21-22. <http://idolatria.com/wp-content/uploads/2011/03/Arias%20Ugarte%20Sinodales.pdf>.

⁶⁹ Acosta, “Religiosos, doctrinas y excedente”, 20.

relaciones sociales de explotación implementado por los españoles que precisamente obtenían su “legitimidad” en la “costumbre o posesión inmemorial”.⁷⁰ Al respecto, es interesante notar como el Tercer Concilio Limense abordaba el tema de las dádivas “voluntarias”:

...declara el santo synodo que assi los que dan como los que reciben qualquier cosa por las ordenes con qualquiera color que sea, yncurren ipso facto en las penas que estan puestas por el derecho, y que ninguna costumbre escuse en esta parte, ni se a de admitir por disculpa... declarando que no ha lugar alegar en esta parte costumbres algunas... pues son antes abusos y assi se han de llamar.⁷¹

Es decir, para el mismo sistema colonial, un doctrinero no se podía excusar o disculpar usando el argumento de la “costumbre”, ello en función a la copiosa información y a los antecedentes históricos que se tenía sobre religiosos corruptos y abusivos. Por lo tanto, la misma normativa eclesiástica colonial asociaba la llamada “costumbre inmemorial” con el abuso.

Sin embargo, y a pesar de que el doctrinero se esforzaba por demostrar que estas prácticas eran “costumbres inmemoriales” avaladas por los mismos indios, llama la atención que estos hayan señalado durante el juicio por capítulos de 1678 que tuvieron que “sacar provisiones” para evitar que el párroco continúe con sus cobros excesivos; eso sin contar que desde 1675 ya se registraban quejas contra el doctrinero.⁷² Además, agregaron que el cura, por las exacciones realizadas, debe “muchos pesos” a los indios, los cuales debe de “restituir y pagar”, exigiendo que sea castigado conforme a “lo dispuesto por los sinodales, concilios y reales cédulas de su magestad”.

Por todo esto, y atendiendo a los antecedentes mencionados anteriormente, es posible señalar que dichos cargos eran verdad y que el argumento de la “costum-

⁷⁰ Luis Alberto Chapman Orbegoso, *Introducción al estudio histórico del feudalismo en el Perú* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1979), 1-9.

⁷¹ Vargas Ugarte, S. J., *Historia de la Iglesia*, t. 2, 336, 338, 339.

⁷² Ver nota 12.

bre inmemorial” era una estrategia del doctrinero para cubrir sus delitos, siendo el perfecto ejemplo de una práctica cotidiana no legal, pero sí totalmente funcional en doctrinas como la de Santiago de Maray.

Finalmente, se denunció al párroco porque “esta acostumbrado a azotar a los alcaldes ordinarios” y a quitarle sus varas. Todo ello con la ayuda de su fiscal Cristóbal Malqui. Al respecto, Esquivel manifestó que sí los azotó. Esto era más que suficiente para confirmar la denuncia, ya que violaba abiertamente la legislación eclesiástica que prohibía este tipo de castigos. Sin embargo, automáticamente justifica su accionar, alegando que se debió a que no aprendían el catecismo, pero que obró con moderación:

... dixo que lo que pasa es que algunos alcaldes en días de fiesta... preguntándoles y explicándoles lo que deben saber por el catesismo hallándoles que no lo saben los a reprehendido repetidas y viendo que no se enmiendan los ha hecho azotar a los fiscales con mucha moderación para que tengan y los demás exemplo y a lo demás que se le a preguntado niega haberlo azotado ni castigado en la forma que dizen...⁷³

Además, según los indios, el cura no dudó en “dar muchos puñetes en la cara”, sacándole “sangre de la nariz” a un indio llamado Lorenzo Estrella por cuestionar un cobro excesivo del cura. El documento señala que el párroco mandó a cobrar las primicias a Lorenzo Estrella por la cantidad de “veinte reales de los indios casados y de los solteros viudas y solteras a diez reales”. Ante esta orden, el indio respondió que no es “la costumbre porque siempre han pagado cuatro reales”. También se menciona que el cura salía de “casa en casa” sacando “las mantas y frezadas y lo que hallaba en sus casas y se lo llevaba” haciendo apresar a mujeres y hombres “como si fuera juez”. Al igual que en casi todas las acusaciones anteriores, el doctrinero no se molestó en negar los cargos, sino más bien los aceptó pero bajo la justificación de que eran producto de su celo evangelizador. Sin embargo, es importante señalar lo que menciona Duviols al respecto, en base a lo establecido en el Segundo Concilio Limense:

⁷³ AAL, Capítulos 22: VIII, ff. 45r-v., 1678.

Los castigos corporales y los distintos grados de su aplicación, no son mencionados en las constituciones. Además, se prohíbe que en adelante los curas golpeen o castiguen a los indios: “todos los ministros de la iglesia traten humanamente y con amor a los indios... y que ningún cura, ni visitador castigue o hiera y azote por su mano a indio alguno, por culpable que sea...”⁷⁴

Sin embargo, Duviols también es plenamente consciente que “estas disposiciones no significan... el fin de los castigos corporales.”⁷⁵

Por lo tanto, con todos los antecedentes históricos, es importante señalar que el castigo corporal practicado por Esquivel bien podría constituirse en un elemento funcional dentro del sistema colonial cuyo objetivo era “asegurar y mantener la estabilidad del régimen de explotación; doblegar su voluntad [la de los indios] y someter su resistencia”,⁷⁶ a pesar de que la legislación colonial señalaba la prohibición de estas prácticas.

De esta forma, el sistema colonial, encarnado en el doctrinero, normalizaba continuamente la violencia como un medio de control social y una forma de hacer política.⁷⁷ De allí que la siguiente descripción acerca de los doctrineros se acerque mucho a la realidad:

... eran soberanos y señores de horca y cuchillo, porque ellos azotan, hacen elecciones de alcaldes a su beneplácito.⁷⁸

Sin embargo, contrariamente a lo que se cree, este mecanismo no consolidó un sistema colonial que reprodujo relaciones sociales maniqueas de explotadores y explotados que no tenían capacidad de reacción. Muy por el contrario, esta normalización de la violencia formó parte de un sistema colonial asociado con un “contrato social” donde los indios, a pesar de las limitaciones y abusos, tuvieron capacidad de res-

⁷⁴ Duviols, *La Destrucción de las religiones*, 235-236.

⁷⁵ *Ibid.*, 236.

⁷⁶ Chapman, *Introducción al estudio*, 31.

⁷⁷ *Ibid.*, 25.

⁷⁸ *Ibid.*, 30.

puesta expresada en las causas de capítulos que servían precisamente como un mecanismo de regulación del sistema. Y si bien es cierto que los indios tenían limitadas y pocas posibilidades de salir airosos, la sola denuncia se constituía en un trámite engorroso y costoso para los curas denunciados.

Conclusiones

El continuo desgaste de las relaciones doctrinero-indios se terminaron decantando en agresiones físicas y en la aparición de pequeñas escaramuzas judiciales desde 1675 que obligaron al cura a “apretar las tuercas” y poner en vereda a los indios, dando una muestra de su autoridad y atacando directamente al corazón de sus prácticas culturales. Esta fue la gota que rebalsó el vaso. Y es que los indios de este pueblo podían soportar la explotación, pero no una humillación directa a sus deidades. El frágil equilibrio colonial se había quebrado. Lo que siguió fue la otra parte de la historia, conformada por indios “idólatras” acompañados de un cura deshonesto y violento que recibía una respuesta consensuada por parte de sus feligreses indígenas debido a la importancia social que encerraba el ritual y las deidades locales que habían sido destruidas; todo ello dentro de un contexto de exacciones económicas cada vez más abusivas.

Entonces, las causas de capítulos entabladas por los indios de Santiago de Maray, atendiendo a los estudios y antecedentes, presentaban pruebas—o en todo caso, dudas más que razonables—que pueden llevarnos a concluir que estábamos frente a un párroco reprehensible y propenso a ser amonestado, ya que sus acciones para nada son una excepción, sino una constante en la época. Los testimonios en contra del cura reafirman la idea principal de las acusaciones: el cura Juan de Esquivel y Águila, desde que entró a dicho curato, lo hizo con la idea de enriquecerse a costa de la explotación indígena. Sin embargo, a pesar de lo injusto de la situación, esto no era extraño para los indios, acostumbrados a este tipo de comportamiento abusivo de los curas. Los requerimientos económicos de Esquivel eran en extremo abusivos y rompieron una especie de “tácito contrato social colonial” que existía en el pueblo de Santiago de Maray. Esta precaria estabilidad, que de por sí estaba asentada sobre estructuras coloniales injustas e inequitativas, se agravó con los excesivos requerimientos del doctrinero. Ni el cura Esquivel, ni los indios tenían que hacer muchos

esfuerzos para inventar cargos en su totalidad, simplemente debían de llevar parte de la realidad a los papeles y eso era más que suficiente para encauzar o moldear las voluntades tanto del párroco como de los indios y activar el aparato judicial colonial.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

- Sección Idolatrías y Hechicerías. Legajo II: 7 (IV: 13). 1647.
- Sección Capítulos. Legajo 22: VIII. 1678.
- Sección Convento de Nuestra Señora de la Merced. Legajo VII: 23. 1676-1677.
- Sección Convento de Nuestra Señora de la Merced. Legajo VII: 27. 1677.
- Sección Primicias. Legajo I: 1675, f. 1r.
- Sección Concursos. Legajo V: 6. 1672-1673

Fuentes secundarias

Acosta, Antonio. “Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII”. *Histórica* 6, n° 1 (1982): 1-34.

Andrien, Kenneth J. *Crisis y decadencia. El virreinato del Perú en el siglo XVII*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú / Instituto de Estudios Peruanos, 2011.

Arias de Ugarte, Fernando. *Constituciones sinodales del arzobispado de los reyes en el Perú*. Lima, 1637. <http://idolatraca.com/wpcontent/uploads/2011/03/Arias%20Ugarte%20Sinodales.pdf>

Arriaga, Pablo Joseph de. *La Extirpación de la Idolatría en el Perú*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1999 [1621].

Bardales, Agustín. “Idolatría y resistencia indígena. El caso de Santiago de Maray (1677-1678)”. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2016.

Bueno, Cosme. *Geografía del Perú Virreinal (Siglos XVIII y XIX)*. Lima: Editorial de Carlos Daniel Valcárcel, 1951 [1764].

Carcelén Reluz, Carlos. “Doctrinas y doctrineros. Sierra limeña, siglos XVI y XVII”. *Nueva Síntesis* 1-2 (1994): 56-66.

Chapman Orbegoso, Luis Alberto. *Introducción al estudio histórico del feudalismo en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1979.

- Cock Carrasco, Guillermo y Doyle, Mary. "Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao". *Historia y Cultura* 12 (1979): 51-73.
- Duviols, Pierre. "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores, un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad". *Revista del Museo Nacional* 39 (1973): 153-191.
- . *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- . *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrias y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1986.
- . *Procesos y visitas de idolatrias. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- Gareis, Iris. "Extirpación de idolatrias e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)". *Boletín de Antropología* 18, n° 35 (2004): 262-282.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Biblioteca Real de Copenhague, 2006 [1615-1616]. <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>.
- Kubler, George. "The Quechua in the Colonial World". En *Handbook of South American Indians*. Volumen 2, editado por Julian H. Steward, 331-410. Washington D. C.: Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, 1946.
- Medina Susano, Clorinda. *Checras*. Lima: CONCYTEC, 1989.
- Mills, Kenneth. *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation. 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Salomon, Frank. "'The Beautiful Grandparents': Andean Ancestor Shrines and Mortuary Ritual as Seen Through Colonial Records". En *Tombs for the Living. Andean Mortuary Practices*, editado por Tom Dillehay, 315-353. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995.
- Sánchez, Ana. *Amancebados, hechiceros y rebeldes: Chancay, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Barolomé de Las Casas", 1991.
- Spalding, Karen. "Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las elites nativas". *Allpanchis* 17-18 (1981): 5-21.
- Vargas Ugarte, Rubén, S. J. *Historia de la Iglesia en el Perú*. Tomo 2. Lima: Imprenta Santa María, 1959.

LOS CAMINOS BORBÓNICOS Y EL ESFUERZO PARA MEJORAR LA INFRAESTRUCTURA DE COMUNICACIONES DEL PERÚ, 1718-1809

William Cohoon

Resumen

Los imperios dependen de la infraestructura como medio para hacer circular correspondencia, transportar mercancías y mover tropas. A mediados y finales del siglo XVIII, los intelectuales ilustrados y los administradores españoles reconocieron la necesidad de mejorar y ampliar los caminos y puentes para mejorar la comunicación entre España y los virreinos del continente americano. A pesar de este deseo, los reformadores encontraron numerosos problemas al implementar estas medidas en el Virreinato del Perú. Aunque los funcionarios reales, los comerciantes, los prelados y los nativos a menudo reconocieron la necesidad de mejorar la infraestructura, estos mismos individuos con frecuencia se negaron a cooperar en proyectos de obras públicas. Los intereses políticos en competencia llevaron a disputas internas sobre las jurisdicciones y los reformadores subestimaron las dificultades para construir y reparar caminos en las regiones periféricas del virreinato. Un análisis de los esfuerzos para reconstruir y construir nuevas vías y puentes revela las políticas a menudo contradictorias de los Borbones e ilustra los problemas de la reforma de arriba hacia abajo.

Palabras clave

Borbones / Ilustración / Caminos / Infraestructura / Comunicación

Abstract

Empire's rely on infrastructure as a means to circulate correspondence, transport goods, and to move troops. In the mid to late eighteenth century, Enlightened intellectuals and Spanish administrators recognized the need to improve and expand roads and bridges to improve communication between Spain and the American viceroyalties. Despite this desire, reformers encountered numerous issues implementing these regulations in the Viceroyalty of Peru. Even though royal officials, merchants, prelates, and natives often all recognized the need to enhance infrastructure, these same individuals frequently refused to cooperate on public works projects. Competing political interests led to internal squabbling over jurisdiction, and reformers underestimated the difficulties of constructing and repairing roads in the viceroyalty's peripheral regions. An analysis of the efforts to rebuild and construct new roads and bridges reveals contradictory policies of the Bourbons and illustrates the problems of top-down reform.

Keywords

Bourbons / Enlightenment / Roads / Infrastructure / Communication

El 18 de septiembre de 1791, *El Mercurio Peruano* publicó un artículo sobre el sistema de intercambio terrestre del virreinato. En su editorial, *El Mercurio* destacó la importancia de mejorar la infraestructura del Perú al afirmar que “los caminos son las principales arterias que entretienen y transmiten la circulación de las comodidades y correspondencias”. En la opinión del *Mercurio*, en comparación con otros países como Inglaterra, Francia y España, en el Perú aún no se había desarrollado una red de transporte confiable y segura. Según el artículo, los tramos del Camino Real que atravesaba los Andes desde Lima hasta Cusco “justificarán el terror que inspiran”, lo que causó que muchos viajeros “abandonaran su circunscripción”. El diario identificó numerosos desafíos geográficos y topográficos andinos que incluían cuestras, balconillos, pedregales y derrumbaderos. Estos obstáculos palidecían en comparación con las temidas “barbacoas”. Según *El Mercurio*, las barbacoas, precarios puentes improvisados, parecían “andamios” mal construidos que a menudo

“se doblaban con el peso del transeúnte”. El autor declaró que cruzar una barbacoa era peor que rodear el Cabo de Hornos. En general, este periódico creía que el Perú poseía los peores caminos del mundo. Para rectificar este problema, *El Mercurio*, con el apoyo del virrey, lanzó un reto a los lectores ilustrados del periódico. Para esta competencia abierta, la publicación solicitó propuestas sobre cuáles serían los mejores y más económicos métodos para mejorar los caminos del virreinato. El lector que presentara la mejor propuesta recibiría una medalla de oro y el segundo lugar, una medalla de plata. *El Mercurio* aceptó las presentaciones de propuestas hasta el 30 de marzo de 1792. Después de esta fecha, un comité de trece personas se reuniría para examinar las disertaciones y determinar el ganador, y luego pasar sus hallazgos al virrey para su aprobación final.¹

El concurso del *Mercurio* muestra varias facetas importantes sobre cómo los pensadores ilustrados y la monarquía borbónica veían la infraestructura y su papel en la centralización del poder gubernamental, mientras que revelaban sus precepciones sobre la red de transporte del Virreinato del Perú durante el siglo XVIII. Los informes de funcionarios reales, despachadores de correos, comerciantes y viajeros demuestran que las personas que atravesaron los caminos andinos consideraron estas rutas peligrosas, así como también un obstáculo para la circulación de la información y del comercio. En este sentido, *El Mercurio* destacó los numerosos peligros geográficos que uno enfrentaba al recorrer los caminos de los Andes, peligros tales como los pedregales y los despeñaderos. Además de estos obstáculos, el artículo del diario señaló los peligros de cruzar puentes mal construidos conocidos como barbacoas. Esencialmente, podemos suponer que el periódico lamentaba la falta de un sistema moderno de intercambio terrestre que pudiera soportar el movimiento de bienes y comunicaciones de manera segura. El periódico señaló además que otros

¹ *El Mercurio Peruano* 74, setiembre 18, 1791, en *El Mercurio Peruano: Edición Facsimilar*, vol. 3 (Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1964), 41-45. Entre setiembre de 1791 y marzo de 1792, el comité del *Mercurio* recibió y revisó solo una presentación para mejorar el sistema de transporte del virreinato, la de Gregorio de Zúñiga, quien residía en la provincia de Chachapoyas. Por lo tanto, *El Mercurio* decidió terminar la competencia sin un ganador y explicó que esperaba que tal decisión sirviera para estimular futuros escritos sobre el tema. Ver n° 137, abril 26, 1792, en *El Mercurio Peruano*, vol. 4, 283-290 y n° 138, abril 29, 1792, *ibid.*, 291-293. Además, descubrí estas fuentes en John R. Fisher, *Government and Society in Colonial Peru: The Intendant System, 1784-1814* (Essex: The Athlone Press University of London, 1970), 147. Fisher señala que el concurso fue para mejorar la comunicación y solamente lo discute en un par de líneas de su trabajo.

países europeos más “desarrollados” habían expandido sus respectivos sistemas de caminos y el autor incluso elogió al rey Carlos III (1759-1788) por expandir la red española. En ese sentido, este editorial muestra la importancia que los pensadores ilustrados dieron a la creación de redes de transporte modernas para facilitar el crecimiento económico y hacer circular la correspondencia de manera eficiente, todo en beneficio del estado. Esta tarea contó con el apoyo del virrey, quien también debía evaluar cualquier presentación que *El Mercurio* recibiera. Como representante del rey, el virrey, en teoría, podría apropiarse de esta idea e implementarla para expandir y mejorar la infraestructura del Perú. La inclusión del virrey y su disposición para emitir una cédula que respaldara el concurso demuestra que él también reconoció la necesidad de modernizar los caminos y puentes del Perú.

James C. Scott señala que durante el siglo XVIII, “una gran parte de la política... fue dedicada... [a] promover la construcción de sistemas conectados de comercio, transporte, y comunicación”.² Scott también demuestra que las mejoras en los sistemas de transporte también aceleraron el movimiento de tropas desde la metrópoli a la periferia para sofocar las posibles amenazas internas y externas.³ Desde este marco teórico, mi artículo destaca los esfuerzos de la monarquía borbónica para centralizar el poder mediante la mejora de carreteras y puentes a través de nuevos proyectos o la reparación de obras ya existentes en el Perú. Sostengo que desde 1718 hasta 1809, los administradores borbónicos se centraron en expandir y mejorar la infraestructura terrestre para las comunicaciones dentro de España y sus colonias americanas con el fin de acceder a recursos naturales y poblaciones aisladas, así como para fortalecer la presencia del imperio español en las fronteras. En teoría, estas mejoras sirvieron como un medio para “consolidar límites y fronteras al mismo tiempo que trascendían las limitaciones de las relaciones anteriores en su promesa de una nueva conectividad encontrada”.⁴ Un examen de la investigación patrocinada por la corona sobre la mejora en la capacidad del imperio para mover bienes y correspondencia, así como del sistema de intendencias muestra que los borbones reconocieron la importancia de los caminos y puentes para la consolidación su

² James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven y Londres: Yale University Press, 1998), 82.

³ *Ibid.*, 76.

⁴ Dimitris Dalakoglou y Penny Harvey, “Roads and Anthropology: Ethnographic Perspectives on Space, Time and (Im)Mobility”, *Mobilities* 7, n° 4 (noviembre 2012): 461.

poder. Sin embargo, los funcionarios españoles, sin darse cuenta, no solo crearon una infraestructura que transportaba individuos y materiales de un lugar a otro, sino que los caminos y puentes también sirvieron como un espacio para las interacciones sociales. Al examinar estos esfuerzos y progresos en el Virreinato del Perú, podemos ver cómo los caminos y puentes impactaron las relaciones coloniales entre administradores, preladados, comerciantes, correos, viajeros y nativos andinos. Un análisis de esta infraestructura demuestra las dificultades para implementar mandatos iniciados por la corona en las zonas periféricas del imperio. Los funcionarios españoles, así como las órdenes religiosas y los nativos de los Andes, a menudo se negaron a cooperar en la construcción y mantenimiento de la red vial. Las complicadas relaciones sociopolíticas en el entorno andino también limitaron el éxito de varios proyectos de obras públicas. Subsecuentemente, los proyectos de infraestructura contribuyeron al descontento entre numerosos grupos socioeconómicos y, como muchas otras reformas bajo el régimen borbón, la expansión de la infraestructura experimentó diversos grados tanto de éxito como de resistencia.

Sistemas de intercambio terrestre andino prehispánico y colonial temprano

Cuando Francisco Pizarro y sus hombres llegaron al Perú en 1532, se encontraron una sofisticada sociedad nativa que abarcaba cerca de un millón de kilómetros cuadrados del continente sudamericano, con un estimado de diez a doce millones de habitantes que ocupaban esta área.⁵ Antes de la emergencia del imperio inca en el siglo XII, sociedades andinas como la Wari habían desarrollado un extenso sistema de caminos que permitía el movimiento de tropas y pueblos conectados a importantes sitios religiosos.⁶ Tras la conquista de diversos grupos étnicos vecinos, los incas incorporaron las rutas existentes de estos a su propio sistema de caminos, conocido como *Qhapaq Ñan*.⁷ El sistema de caminos inca emanaba del Cusco hacia las cuatro direcciones cardinales. El camino del Chinchaysuyo se dirigía al norte, hacia Quito, en Ecuador; la vía del Contisuyo conducía hacia el oeste,

⁵ Terrance D'Altroy, "The Imperial Inka Road System", *Asian Archaeology* 2 (2018): 5.

⁶ María Rostworowski, *Historia del Tahuantinsuyu* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2014), 93.

⁷ Qhapaq Ñan literalmente se traduce como camino principal o gran camino. Ver Alberto Regal Matienzo, *Los caminos del Inca en el antiguo Perú* (Lima: Instituto Nacional de Cultura, 2009 [1936]), 23.

hasta la costa; la ruta del Antisuyo atravesó el este, hacia los Andes tropicales; y, finalmente, el camino del Collasuyo se dirigió al sur, hacia Chile.⁸ Los cuatro suyos formaron el Tawantisuyu, o lo que conoció como el imperio inca.⁹ Bajo el reinado de Pachacútec, o Pachacuti (1438-1471), el gobernante inca ordenó la construcción de nuevos caminos y *tambos*.¹⁰ Durante una expedición militar, Pachacuti y sus hombres construyeron el camino del Chinchasuyo y erigieron los puentes necesarios para llegar a Vilcashuamán. Una vez que Pachacuti dejó de dirigir tales campañas, desarrolló regulaciones para los distintos tipos de infraestructura que sus ejércitos debían construir durante sus operaciones.¹¹

En los primeros años de su reinado, Huayna Cápac (1493-1525) salió del Cusco para realizar una inspección de sus dominios. Tras viajar por el extremo sur de su imperio, Huayna Cápac supervisó la construcción de caminos adicionales.¹² Reconociendo la importancia de una infraestructura confiable para la expansión del imperio, el inca se basó en la *mita* para mantener, reparar y limpiar el Qhapaq Ñan. Para 1532, esta red vial cubría entre 23 000 y 40 000 kilómetros y se extendía sobre los actuales países de Argentina, Bolivia, Chile, Ecuador y Perú.¹³ Según John Hyslop, el camino inca sirvió como “un símbolo omnipresente del poder y la autoridad del estado Inka”.¹⁴ El Qhapaq Ñan causó asombro entre los españoles. Pizarro afirmó que “en todo el cristianismo, nadie ha visto caminos tan hermosos”. Los españoles que escribieron sobre la conquista del Perú a menudo compararon los caminos andinos con los europeos, e incluso llegaron a decir que la red vial inca excedía todos los

⁸ Secundino-José Gutiérrez Álvarez, *Las comunicaciones en América: de la senda primitiva al ferrocarril* (Colecciones MAPFRE 1492. Madrid: Editorial MAPFRE, 1993), 141.

⁹ Catherine Julien, “The Chinchaysuyu Road and the Definition of an Inca Imperial Landscape,” en *Highways, Byways, and Road Systems in the Pre-Modern World*, Susan E. Alcock, John Bodel y Richard J. A. Talbert, eds. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 149.

¹⁰ Regal, *Los caminos del Inca*, 21.

¹¹ Julien, “The Chinchaysuyu Road,” 149-150.

¹² Rostworowski, *Historia del Tahuantinsuyu*, 121-122.

¹³ Hyslop, *The Inka Road System*, xiii y 224. Hyslop señala que 40 000 kilómetros es una “observación no científica”. El autor destaca además que dada la inmensidad del Qhapaq Ñan, es probable que se descubran más caminos. En un trabajo reciente, la estimación alcanza hasta 60 000 kilómetros. Ver Luisa Marcela Najarro Rivera y Camila Capriata Estrada, “The Case of the Road between Xauxa and Pachacamac,” en *Heritage and Rights of Indigenous Peoples: Patrimonio y Derechos de Los Pueblos Indígenas*, Manuel May Castillo y Amy Strecker, eds. (Leiden: Leiden University Press, 2017), 233. Ver también D’Altroy, “The Imperial Inka Road System”, 4.

¹⁴ Hyslop, *The Inka Road System*, xiii.

caminos lo que el imperio romano había construido. Los cronistas, explicaron que la red de transporte a través de los Andes superó todos los sistemas de intercambio terrestres utilizados en Europa durante el siglo XVI.¹⁵ Sin embargo, esta hazaña de ingeniería por parte de los incas ayudó a Pizarro y a sus hombres a moverse rápidamente a través de la región andina, lo que condujo a la subyugación de su imperio. En otras palabras, la carretera inca “se convirtió en un instrumento para el dominio de las personas que lo construyeron”.¹⁶

Después de tan solo diez años de la conquista española, complicaciones con el nuevo régimen causaron que las carreteras incas dejaran de ser confiables.¹⁷ Sin el conocimiento de los españoles, diversas enfermedades habían precedido a su llegada, lo que contribuyó al declive precipitado de la población nativa. Los españoles propagaron la viruela, la gripe y otros virus, todos los cuales contribuyeron a un rápido fallecimiento de una gran parte de la población indígena.¹⁸ Antes de la llegada de los europeos, los incas dependían de *mitayos*—trabajadores traídos de distintos lugares del imperio para cumplir con trabajos públicos específicos—para reparar y limpiar el Qhapaq Ñan y para mantener puentes y tambos. Este mantenimiento regular aseguró que estas rutas de transporte pudieran apoyar el movimiento de mercancías cargadas sobre llamas y la circulación de la comunicación, realizada por *chasquis*. Una disminución en el número de trabajadores que se ocupaban de las reparaciones ciertamente afectó la calidad de las vías andinas. Además de la falta de

¹⁵ Francisco Pizarro, citado en Segisfredo López Vargas, *Guía de identificación y registro del Qhapaq Ñan* (Lima: Ministerio de Cultura, 2013), 113. López también proporciona ejemplos adicionales de los cronistas españoles y sus comentarios sobre cómo los impresionó el Qhapaq Ñan, 113-116. Sabine MacCormack señala que cuando los españoles llegaron al Perú, los intelectuales en Europa ya habían comenzado a examinar las vías romanas y a recopilar datos para trazar los antiguos caminos. Ver MacCormack, “The Incas and Rome”, en *Garcilaso Inca de la Vega: An American Humanist*, José Anadón, ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998), 8-31.

¹⁶ D’Altroy, “The Imperial Inka Road System,” 10. Ver también Sergio Barraza Lescano, “El tambo andino bajo el régimen colonial”, en *Cristóbal Vaca de Castro, Ordenanzas de tambos (Cusco, 1543)* (Lima: Ministerio de Cultura, 2018), 7.

¹⁷ Glave, *Trajinantes*, 119. Glave sostiene que la razón principal de la desaparición de la red de comunicación inca tuvo más que ver con la demanda española de tributo que con la destrucción del Qhapaq Ñan. Según Glave, el deseo español de redirigir el flujo de “circulación colonial” contribuyó a la desaparición del sistema de comunicaciones.

¹⁸ Para una discusión más exhaustiva sobre la enfermedad y su impacto en la población de las Américas, ver Noble David Cook, *Born to Die: Disease and New World Conquest, 1492–1650* (Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1998), y su evaluación de la población andina en *La catástrofe demográfica andina: Perú 1520–1620* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010).

mitayos, la conquista y la guerra civil entre los españoles contribuyeron a la ruina de la red inca,¹⁹ a lo que se debe agregar los métodos de transporte españoles. La piedra compuso muchos de los principales caminos de los Andes, sin embargo, este material no podía soportar el peso de los caballos, mulas, carros o carruajes. Por lo tanto, estos medios de transporte contribuyeron aún más al deterioro del Qhapaq Ñan y finalmente ayudaron a obstaculizar el movimiento de bienes e información durante el período colonial temprano.²⁰

Intentando mejorar la confiabilidad de las rutas andinas, el gobernador Cristóbal Vaca de Castro (1541-1544) emitió sus *Ordenanzas de tambos*.²¹ Las regulaciones de Vaca de Castro buscaban restablecer el sistema mitayo para reconstruir los caminos, pero sus ordenanzas ponían énfasis principalmente en mejorar los tambos a lo largo del virreinato. Sus regulaciones se centraron en la mano de obra como componente importante para mantener los depósitos para las personas que transportaban mercancías, como la coca, a lo largo del camino entre Cusco y Lima. Las instrucciones del gobernador también limitaron la cantidad de carga que llevaban los indios. Las ordenanzas de Vaca de Castro ilustran su deseo por acelerar el movimiento de bienes y la comunicación. Continuaron surgiendo preocupaciones adicionales sobre la mala calidad de la infraestructura terrestre, como la manifestada por Juan de Matienzo, oidor de la Audiencia de Charcas, quien se quejó sobre el estado del camino entre Lima y Cusco, y de Cusco a Potosí en un informe enviado al rey Felipe II (1556-1598) en 1567. Matienzo esperaba mejorar la circulación de la correspondencia entre la periferia y la metrópoli en Lima, pero indicó en su informe a Felipe II que esta sección del Camino Real “[era] muy mala y peligrosa”. El oidor repitió que las personas y sus caballos a menudo perecían cayendo por los despeñaderos mientras atravesaban este tramo del Camino Real. Matienzo criticó duramente a los administradores regionales por su fracaso en mejorar la infraestructura provincial.²² A pesar de estas preocupaciones expresadas por los funcionarios reales a mediados y finales del siglo XVI, los problemas con la infraestructura andina continuaron surgiendo en

¹⁹ Ramón María Serrera, *Tráfico terrestre y red vial en las Indias Españolas* (Madrid y Barcelona: Ministerio del Interior, 1993), 138.

²⁰ Gutiérrez Álvarez, *Las comunicaciones en América*, 172.

²¹ Cristóbal Vaca de Castro, *Ordenanzas de tambos (Cusco, 1543)*, Sergio Barraza Lescano, ed. (Lima: Ministerio de Cultura, 2018).

²² Juan de Matienzo, citado en Gutiérrez Álvarez, *Las comunicaciones en América*, 171.

los escritos españoles del siglo XVII. En la década de 1620, fray Antonio Vázquez de Espinosa notó problemas al atravesar tramos del Qhapaq Ñan por su condición en ruinas. Vázquez lamentó que “habría sido muy sensato cuidar los caminos y conservarlos, porque ello hubiera redundado en una ventaja para los españoles; pero como quiera que nadie mira el bien general por encima de sus intereses, resulta que todo está viniendo a menos”.²³ Varias décadas después, en 1653, el jesuita Bernabé Cobo hizo eco del sentimiento de Vázquez cuando el prelado se quejó del estado del Camino Real del Perú. Cobo creía que los españoles habían demostrado “descuido y negligencia” en el mantenimiento de la infraestructura, lo que lo llevó a indicar que los caminos del virreinato no funcionaban como tales.²⁴

Sin embargo, los caminos en mal estado no fueron el único limitante para el movimiento efectivo de la correspondencia e informes a lo largo del virreinato. Los puentes eran también un factor. Rolando Mellafe destaca cómo los puentes contribuyeron a la interconectividad entre las provincias del estado colonial y funcionaron como un símbolo de dónde comenzaban y terminaban las zonas urbanas y rurales. Quizás el detalle más importante fue que los puentes sirvieron como conexión para ayudar a facilitar el comercio, así como también hacer circular la comunicación.²⁵ Al igual que los caminos, los puentes sirvieron como un símbolo importante del control de los incas sobre el medio ambiente. Antes del contacto europeo, los ingenieros del inca habían adaptado la construcción de caminos reales de manera que les permitía construir puentes “con gran facilidad”.²⁶

Un puentero estaba a cargo de la protección de los puentes y solo aquellos que demostraron su lealtad al inca podrían recibir dicho puesto. Estas personas cobraban peajes por el movimiento de bienes, materiales y personas por los puentes. Para asegurarse de que la gente no cruzara ilegalmente por la noche, los punteros usaban campanas para poder oír en caso hubiera algún intento ilícito. Para integrar completamente el medio ambiente andino, estos ingenieros desarrollaron diferentes

²³ Fray Antonio Vázquez de Espinosa, citado en Antonello Gerbi, *Caminos del Perú: historia y actualidad de las comunicaciones viales* (Lima: Banco de Crédito del Perú, 1951), 32.

²⁴ Bernabé Cobo, citado en Serrera, *Tráfico terrestre*, 138.

²⁵ Rolando Mellafe, “La significación histórica de los puentes en el virreinato Peruano del siglo XVI”, en *Historia y Cultura* 1 (1965): 65.

²⁶ Hyslop, *The Inka Road System*, 247.

tipos de puentes para cruzar ríos, barrancos y arroyos. Los materiales para los puentes inca incluían madera, piedra y cuerda. Los puentes colgantes fueron los que más llamaron la mayor atención tanto a indios como españoles. Inventados por los incas, estos puentes colgantes fueron mantenidos por grupos indígenas locales y, eventualmente, por los puenteros. El cronista mestizo Garcilaso de Vega anotó que bastó con ver un puente colgante para que los indios del Kunti Suyu se sometieran rápidamente al inca. Durante la conquista, el inca quemó el famoso puente de Apurímac varias veces para frenar el avance español. Esta maniobra condujo a los conquistadores a un desvío de casi 250 kilómetros.²⁷

Mientras que algunos europeos se maravillaron de esta tecnología, muchos españoles temieron atravesar los puentes inca. En 1590, José de Acosta expresó sus preocupaciones acerca de cruzar un puente colgante. Acosta expresó que “esta y las otras mil maneras que tienen de pasar los ríos ponen cierto miedo cuando se miran [los puentes] por parecer medios tan flacos y frágiles”.²⁸ Al referirse a los puentes como “flacos y frágiles”, los comentarios de Acosta proporcionan información sobre cómo los españoles veían la tecnología indígena de manera desfavorable. Los españoles preferían los puentes europeos contruidos con arcos y piedra, que ofrecían una base más sólida para cruzar y soportar el peso. En el siglo XVII, el autor anónimo de la *Descripción del virreinato del Perú* expresó su preocupación cuando se encontró con el puente Apurímac. El autor describió que al cruzar el puente colgante se balanceaba en muchas direcciones. Además, señaló que la estructura limitaba la cantidad de mulas de carga transportadas.²⁹ Los escritos españoles sobre la infraestructura andina expresan sus preocupaciones sobre las limitaciones para transportar materiales, atravesar los caminos y cruzar puentes ofrecen valiosa información sobre cómo los representantes reales en España probablemente percibieron la tecnología indígena como ineficiente y poco confiable. Asimismo, de igual manera describen la necesidad de mejorar la interconectividad de las colonias americanas.

²⁷ *Ibid.*, 315-332. Hyslop señala que “no existe evidencia preincaica que sugiera una tradición de puentes colgantes”, 324. Para un discusión más exhaustiva sobre la construcción, mantenimiento y usos de los puentes inca, ver Hyslop, *The Inka Road System*, 317-334 y Regal, *Los caminos del Inca*, 45-52.

²⁸ José de Acosta, citado en Serrera, *Tráfico terrestre*, 137. Acosta señaló que estos puentes eran “seguros.” Pero su uso de los términos “flaco y frágil” me llevó a concluir que todavía sospechaba que los puentes inca no eran confiables.

²⁹ Anónimo, citado en Serrera, *Tráfico terrestre*, 144.

Percepciones ilustradas de la infraestructura y el imperio bajo los borbones

Después de la Guerra de Sucesión española (1701-1713), los Borbones franceses ascendieron al trono ibérico y comenzaron a implementar un enfoque más científico para gobernar la metrópoli y, posteriormente, sus posesiones coloniales americanas. La nueva dinastía borbónica buscó emular muchas de las prácticas establecidas en Francia para fortalecer el poder del gobierno, y los monarcas de España pusieron énfasis en “reconstruir la armada, centralizar la administración, [y] mejorar los caminos”.³⁰ Durante gran parte del siglo XVIII, la mayoría de las naciones europeas, e incluso los escritores ilustrados del *Mercurio*, creían que Francia poseía los mejores caminos del mundo.³¹ La condición de los sistemas de intercambio terrestres en Francia reflejaba el sentimiento del intelectual francés Pierre Samuel Dupont de Nemours, quien argumentó que los proyectos de infraestructura masiva desempeñaban un papel integral en el desarrollo económico de una nación.³² Por lo tanto, para abordar la infraestructura de España, la corona comenzó un proceso para mejorar las rutas principales de Madrid a las principales ciudades y puertos. En 1718, Felipe V (1700-1746) estableció el Real Cuerpo de Ingenieros Militares para examinar el estado de la infraestructura en España, incluidas carreteras, puentes y puertos. El Real Cuerpo de Ingenieros Militares tenía la responsabilidad de reparar la infraestructura existente o construir nuevos proyectos según se considerara necesario. Este tipo de desarrollo permitió al ejército establecer y acceder a importantes posiciones defensivas para proteger a España de amenazas tanto internas como externas. Además, a través de esta nueva institución estatal, la corona pudo extender su alcance a la periferia del país entero.³³

Como complemento del Cuerpo Real de Ingenieros Militares, Felipe V amplió aún más el alcance de la monarquía al promulgar el sistema de intendencias en toda España en 1718. El rey asignó a los intendentes responsabilidades específicas

³⁰ Germá Bel, “Infrastructure and Nation Building: The Regulation and Financing of Network Transportation Infrastructures in Spain (1720–2010)” *Business History* 53, n° 5 (Agosto 2011): 690.

³¹ Henry Petroski, *The Road Taken: The History and Future of America's Infrastructure* (Nueva York y Londres: Bloomsbury, 2016), 31.

³² Gabriel B. Paquette, *Enlightenment, Governance, and Reform in Spain and its Empire, 1759-1808* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008), 134.

³³ José Omar Moncada Maya, “El ‘Puente del rey’ sobre el río de la Antigua, Veracruz”, en *Rutas de Nueva España*, Chantal Cramaussel, ed. (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2006), 63.

para garantizar que mantuvieran y expandieran las actividades comerciales y la infraestructura de sus regiones. El manual para intendentes de 1718 señalaba todas las actividades comerciales e infraestructurales que estos oficiales tenían que llevar a cabo, ordenándoles revelar la ubicación de valiosos recursos naturales, expandir la agricultura dentro de sus respectivos dominios, multiplicar el número de fábricas que producían textiles y aumentar la población de caballos para las tropas. Para mejorar el acceso del gobierno a estos recursos, la corona exigió a estos funcionarios reales que buscaran la ayuda de un cartógrafo para preparar mapas con las características geográficas y topográficas importantes de la región, así como de la infraestructura. Los topógrafos incluyeron en estas representaciones cartográficas informes que documentaba la condición de los caminos y puentes de cada provincia. Además, el rey ordenó a los intendentes reemplazar o reparar estos últimos cada vez que fuera necesario. Más importante aún, el rey requirió que los administradores provinciales ensancharan los caminos y aseguraran que se evitaran obstáculos topográficos difíciles. Además de estos mandatos para mejorar los caminos, los intendentes recibieron órdenes de construir letreros que indicaran hacia dónde llevaba cada camino en los lugares donde había intersecciones. Esperando que estos mandatos emitidos por la corona facilitaran el movimiento de bienes, información y tropas, el rey expresó además la necesidad de fortalecer la seguridad a lo largo de estas rutas. Finalmente, Felipe indicó en el manual de intendentes que estas iniciativas de obras públicas deberían de completarse rápidamente a un costo accesible.³⁴ En la década de 1720, Gerónimo de Uztáriz instó al monarca a “invertir en infraestructura a ambos lados del Atlántico... alegando que la mejora agrícola, el comercio ampliado y el crecimiento de la fabricación eran inconcebibles sin tales proyectos”.³⁵

Este énfasis en mejorar la infraestructura de España para centralizar el poder también alcanzó a otros administradores gubernamentales. Después de pasar cerca de cuatro años en Cuba y México, el reformador ilustrado José del Campillo y Cossío publicó un extenso trabajo con sus métodos sugeridos para mejorar la actividad comercial dentro de las Américas, y posteriormente entre el hemisferio occidental y la península Ibérica. Publicado después de la muerte de Campillo y

³⁴ Ver *Ordenanza para el establecimiento, e instrucción de intendentes de provincias, y exércitos* (Madrid: 1718), arts. 39, 42 y 45-49.

³⁵ Paquette, *Enlightenment, Governance, and Reform*, 134.

Cossío en 1743, *El nuevo sistema de gobierno económico para la América* aboga por la liberalización y modernización del sistema comercial de España.³⁶ En este ensayo, Campillo y Cossío demuestra la importancia que los pensadores ilustrados otorgaron a la expansión del comercio a través de nuevos proyectos de obras públicas y el papel que tales mejoras podrían tener para optimizar las comunicaciones y la acumulación de datos confiables. La primera recomendación de Campillo y Cossío fue la implementación del sistema de intendencias en todo el imperio. Según el autor, los intendentes podrían desempeñar un papel fundamental en la expansión del imperio comercial de España. El intelectual español argumentó que los intendentes deberían “vigilar sobre este comercio y buscar todos los medios de extenderle”.³⁷ Para lograr este objetivo, Campillo y Cossío explicó además que todo intendente debe garantizar “la regularidad de los Correos y seguridad de caminos”,³⁸ y “para facilitar mas bien su comercio” estos gobernadores deben “hacer desmontes, caminos, puentes u otras obras específicas”.³⁹ Más específicamente, Campillo y Cossío destacó la necesidad de construir y extender caminos desde las provincias hasta la costa, lo que en su opinión aceleraría no solo el movimiento de mercancías, sino que también ayudaría a la circulación de correspondencia entre la metrópoli y la periferia, o España y las Américas.⁴⁰ Según el editor del *Nuevo sistema* “[no fueron] proyectos quiméricos e impracticables”, y que el gobierno real “ha conocido la importancia y puesto en ejecución algunas de ellos [obras]”.⁴¹ A pesar de las recomendaciones de Campillo y Cossío, este creía correctamente que los funcionarios reales en España no apoyarían su agenda para liberalizar la economía.⁴² Hasta el reinado del rey Carlos III no se normalizarían tales políticas.

Mientras que el *Nuevo sistema* de Campillo y Cossío defendía la modernización del comercio a través de una mejor infraestructura, el *Tratado legal*

³⁶ Allan J. Kuethe y Kenneth J. Andrien, *The Spanish Atlantic World in the Eighteenth Century* (Cambridge y Nueva York: University of Cambridge Press, 2014), 137-138.

³⁷ José del Campillo y Cossío, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América: con los males y daños que le causa el que hoy tiene de los que participa copiosamente España, y remedios universales para que la primera tenga considerable ventajas y la segunda mayores* (Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1789), 221.

³⁸ *Ibid.*, 243.

³⁹ *Ibid.*, 229.

⁴⁰ *Ibid.*, 240.

⁴¹ *Ibid.*, 7.

⁴² Kuethe y Andrien, *The Spanish Atlantic World*, 138.

y *político de caminos públicos y posadas* de 1755, de Tomás Manuel Fernández de Mesa, afirmaba explícitamente que los caminos desempeñaban un papel integral en el desarrollo, o más bien en la modernización del imperio español.⁴³ Según José I. Uriol Salcedo, el examen de Mesa de las vías españolas probablemente constituye el primer análisis ilustrado sobre este tema.⁴⁴

Para apoyar su argumento sobre la importancia de los caminos para el imperio, Mesa comienza su ensayo con un examen histórico de las redes de transporte y su papel en la expansión territorial de Roma.⁴⁵ Su tratado legal enfatiza aún más la necesidad de construir caminos que resistieran el paso del tiempo, y Mesa nuevamente cita a los romanos afirmando que “un camino fuerte, como deberían ser todos, es capaz de durar millares de años; y así nos lo enseña la experiencia en muchos de los Romanos, [porque] todavía permanecen después de 15 o 19 siglos sin cuidado de mantenerlos: pero los nuestros [caminos] a cada medio año es menester renovarlos”.⁴⁶ Gabriel Paquette muestra que, durante el siglo XVIII, los intelectuales españoles “estaban obsesionados con el lugar de su nación en los anales del imperio”, por lo que la conexión de Mesa con Roma ilustra este sentimiento.⁴⁷ Mesa también destaca la importancia histórica de los sistemas de intercambio terrestres en la antigua China, Japón y Perú. Sostuvo que todos estos países dependían de caminos duraderos y confiables para sus imperios.⁴⁸ Además, Mesa sostuvo que España debía construir caminos lineales rectos en todo el país. En su opinión, las rutas de transporte poco fiables de España condujeron a numerosos desvíos, lo que contribuyó a una pérdida de tiempo, un aumento en el costo para mover el comercio y una comunicación lenta. Para apoyar su argumento, el pensador ilustrado proporcionó una tabla que mostraba cuántas leguas de caminos rectos componían cada ruta desde Madrid, la capital de España, hasta las capitales provinciales y los puertos. Su gráfica ilustra que casi la mitad de vías en España no eran rectas, lo que en su opinión era

⁴³ Tomás Manuel Fernández de Mesa, *Tratado legal y político de caminos públicos, y posadas. Dividido en dos partes. La una, en que se habla de los caminos; y la otro, de las posadas: y como anexo a ellas, de las postas* (Valencia: 1755).

⁴⁴ José I. Uriol Salcedo, *Historia de los caminos de España, hasta el siglo XIX*, vol. 1 (Madrid: Colegio de Caminos, Canales, y Puertos, 1990), 240.

⁴⁵ Mesa, *Tratado legal y político*, 16-19.

⁴⁶ *Ibid.*, 9.

⁴⁷ Paquette, *Enlightenment, Governance, and Reform*, 96.

⁴⁸ *Ibid.*, 21-23.

una de las principales causas de estos retrasos considerables.⁴⁹ No obstante, continuó expresando su creencia de que estas vías lineales servirían para ahorrar tiempo, tal vez reduciendo los tiempos de viaje hasta 50 por ciento. Además de estos argumentos, Mesa creía que el estado debería financiar la construcción y el mantenimiento del Camino Real y sus rutas radiales. Sin embargo, los municipios locales deberían cubrir los gastos de otros caminos que emanaban de estas vías radiales, ya que se beneficiarían más de ellas.⁵⁰

Cuando Mesa recibió permiso para publicar su extenso análisis sobre la importancia histórica y contemporánea de los caminos a España, Fernando VI (1746-1759) emitió un decreto para que Bernardo Ward realizara investigaciones sobre actividades comerciales en toda Europa y cómo España podría aplicar estos métodos para mejorar su comercio. De ascendencia irlandesa, Ward se hizo conocido por su perspicacia política y su conocimiento de los idiomas europeos, y recibió de manera póstuma el título de Ministro de la Real Junta de Comercio y Moneda. En 1750, Ward comenzó su viaje por Europa y regresó a España cuatro años después. Ward escribió sus hallazgos y conclusiones en 1760, y finalmente publicó su trabajo titulado *Proyecto económico* en 1762.⁵¹ Influenciado por las sugerencias de Campillo y Cossío de 1743 para mejorar las condiciones económicas de las actividades comerciales del imperio, el *Proyecto económico* de Ward también abordaba la necesidad de mejorar el comercio y, por lo tanto, la falta de redes de comunicaciones en España.⁵² Al igual que Campillo y Cossío, Ward argumentó que para mejorar y expandir verdaderamente el mercado español, el gobierno debe mejorar su infraestructura. Si una región careciera de “ríos y canales navegables”, el estado debería construir buenos caminos para superar esta deficiencia. Ward sostuvo que seis caminos principales deberían emanar desde Madrid a importantes capitales provinciales, así como también a los puertos de España. En la opinión de Ward, estos caminos debían emular a los franceses y el gobierno debe desarrollar “reglas

⁴⁹ Mesa, *Tratado legal y político*, 185. Una legua equivale a aproximadamente 5.572 kilómetros, o 3.46 millas. Para un examen del contexto histórico de las leguas ver Roland Chardon, “The Elusive Spanish League: A Problem of Measurement in Sixteenth-Century New Spain,” *The Hispanic American Historical Review* 60, n° 2 (Mayo 1980): 294-302.

⁵⁰ Bel, “Infrastructure and Nation Building,” 691.

⁵¹ Bernardo Ward, *Proyecto económico, en que se proponen varias providencias, dirigidas a promover los intereses de España, con los medios y fondos necesarios para su plantificación*, 2da ed. (Madrid: Joachin Ibarra, Impresor de Cámara de S. M., 1779). Germá Bel destaca el período de tiempo en el que Ward escribió y publicó su manuscrito. Ver Bel, “Infrastructure and Nation Building”, 691.

⁵² Una comparación entre el *Nuevo sistema* de Campillo y Cossío y la segunda sección del trabajo de Ward muestra que el irlandés copió e incluyó libremente la obra anterior.

y métodos para hacer carreteras buenas, sólidas, rectas y hermosas”.⁵³ Sostuvo que los caminos pobres no solo limitaban la actividad comercial, sino que la ausencia de rutas eficientes obstaculizaba la “comunicación entre las provincias del interior y con el mar”. El irlandés sostuvo que la falta de rutas de transporte confiables hacia las ciudades portuarias de España limitaba la expansión comercial. Al mejorar los sistemas de intercambio terrestres de España, Ward creía correctamente que tales mejoras acelerarían la facilitación de bienes. Además de esta afirmación, aseguró que “la libre circulación del comercio interior... [necesitaba] seguridad de caminos, [y] la regularidad de mensajerías para el transporte de mercancías de un pueblo a otra”. Para construir muchas de estas nuevas vías en todo el país, Ward sugirió que la corona utilizara indigentes y vagabundos como mano de obra.⁵⁴ Estos pensadores ilustrados contribuyeron a una modesta expansión de la infraestructura patrocinada por el estado en España. En 1720, existían aproximadamente 1019 leguas de caminos, y este número fue ampliado en casi 500 leguas para el momento de la publicación de Ward.⁵⁵

Aunque el trabajo de Ward no se publicó hasta después de su muerte, el *Proyecto económico* del irlandés probablemente circulaba entre los ministros iluminados de Carlos III. El conde de Floridablanca, quien se desempeñó como Ministro de Estado (1777-1792), evocó el sentimiento de Ward sobre la importancia de las redes de transporte confiables en España. Floridablanca creía que los proyectos de obras públicas tenían un papel central en el desarrollo de un estado.⁵⁶ El ministro Floridablanca incluso declaró que “es absolutamente necesaria la construcción de caminos y canales, [porque] son como las venas y arterias de circulación del cuerpo del Estado”. Además, creía que sin la capacidad de hacer circular la información de manera eficiente, el gobierno no podría “subsistir”.⁵⁷ Para ilustrar aún más la importancia que los intelectuales ilustrados dieron a los caminos, en 1775 Josef Matías publicó su *Itinerario Español, o guía de caminos*, que documentaba las vías no solo en España, sino también las rutas que conectaban Madrid con otras ciudades europeas, como Lisboa, París y Roma.⁵⁸ Matías separó el *Itinerario Español* en dos

⁵³ Ward, *Proyecto económico*, 43, 55.

⁵⁴ *Ibid.*, 94 y 194.

⁵⁵ Uriol Salcedo, *Historia de los caminos de España*, 275.

⁵⁶ *Ibid.*, 306.

⁵⁷ Floridablanca citado en Uriol Salcedo, *Historia de los caminos de España, hasta el siglo XIX*, 255.

⁵⁸ Josef Matías, *Itinerario Español, o guía de caminos, para ir desde Madrid a todas las ciudades y*

columnas distintas para sus lectores. La primera columna denotaba las rutas principales que conducían el transporte sobre ruedas y a caballo que irradiaban desde Madrid a otras ciudades importantes. En contraste, la segunda columna señalaba las vías secundarias más pequeñas que se conectaban con las principales. Cada columna detallaba la cantidad de leguas entre cada ciudad y pueblo, así como los cruces de ríos y peajes para cruzar puentes. Según Matías, en esta tercera edición de su trabajo había intentado superar las deficiencias encontradas en las dos ediciones anteriores. Tomando sugerencias de sus lectores, Matías introdujo caminos y rutas adicionales omitidas en su investigación previa. Además de incluir estas rutas previamente pasadas por alto, Matías agregó información sobre lugares donde los arrieros y los viajeros podían encontrar agua y alojamiento. Estos esfuerzos del autor demuestran la importancia que el rey y sus administradores le dieron a la comprensión de los caminos que cruzaban España. Al indicar dónde los viajeros podían descansar y refrescarse en las rutas de España, el trabajo de Matías, en teoría, podría contribuir a acelerar el comercio y la comunicación. En resumen, el *Itinerario Español* de Matías documentaba las rutas centrales que emanaban de Madrid, ilustrando así la conexión y el control de la capital sobre las regiones periféricas del país.

La periferia: la carretera de Huamalíes y la frontera amazónica del Perú, 1785-1786

Los intelectuales españoles ilustrados consideraban que la construcción de caminos era un aspecto importante para extender la influencia del imperio español. Estos escritos impactaron a funcionarios reales, comerciantes e incluso al clero que residía en Perú. La influencia de las reformas de José del Campillo y Cossío y Bernardo Ward aparece también en los escritos del comerciante limeño Juan Bezares. Originario de La Rioja, España, Bezares había acumulado casi 30 000 pesos a través de sus actividades comerciales. En 1787, Bezares propuso al virrey Teodoro de Croix (1784-1790) la construcción de una nueva carretera desde Tantomayo a Chicoplaya y desde Chicoplaya a la Pampa de Sacramento en Huamalíes, un partido (distrito

villas más principales de España. Y para ir de unas ciudades a otra; y a algunas cortes de Europa, 3ra ed. (Madrid: Imprenta de Miguel Escribano, 1775).

de una provincia) ubicado en la intendencia de Tarma.⁵⁹ Los funcionarios que informaron sobre esta región del Perú generalmente se refieren a ella como la montaña (selva). Sin embargo, este nombre resulta engañoso a primera vista, ya que la selva y los valles fluviales componen esta parte oriental del Perú. El área no posee las características topográficas tradicionales de las tierras altas hasta que se acerca a la cordillera de los Andes en el sur. La latitud de esta provincia significaba que se producían temperaturas promedio de 32° C o más, y la humedad regularmente rondaba el 90 por ciento. A pesar de la naturaleza inhóspita de la montaña, los franciscanos de Santa Rosa de Ocopa mantuvieron misiones en este territorio. Esta región también sirvió como escenario para el levantamiento de Juan Santos Atahualpa en 1742.⁶⁰

En su solicitud e informe sobre la región al virrey Croix, Bezares señaló que había residido en Huamalíes durante casi tres años trabajando en el negocio de la quinina. Durante su tiempo en el partido, Bezares viajó a numerosas aldeas indígenas. Argumentó que a pesar de la inversión monetaria de la monarquía para enviar tropas a la frontera y de los esfuerzos de Iglesia para convertir a los indios, en más de doscientos años “ni la religión ni el estado han logrado mucho” para incorporar a los nativos al estado. En opinión del comerciante, los indios “vivían sumergidos en su antigua miseria y barbarie”. Sin embargo, su nuevo camino “plano” y “ancho” contribuiría a “facilitar el tráfico [de los viajeros]..., comercio” y la “unión pacífica con esos individuos, digo indios”. La nueva ruta conectaría estas aldeas indígenas en toda el área y crearía nuevos tributarios que ayudarían a llenar los cofres de la corona. Las ideas de Bezares reflejan el pensamiento ilustrado de este período a

⁵⁹ Isabel Povea Moreno examina el nuevo camino sugerido por Juan Bezares en su artículo “Juan Bezares y la apertura de un camino en la montaña real: defensores y opositores. Estudios de un proyecto económico de finales de la centuria dieciochesca”, *Temas Americanistas* n° 22 (2009): 54-77. A pesar de la falta de riquezas minerales en la región, el análisis de Povea muestra que los españoles deseaban controlar esta área. La autora también destaca los problemas que Bezares experimentó con varios agentes coloniales, como preladados y otros funcionarios. El proyecto de Bezares, sin embargo, ofrece un ejemplo de una vía construida por un inversionista privado en contraposición a un proyecto de obras públicas patrocinado por la corona que examino en la sección siguiente. Además, Povea Moreno solo aborda cómo los escritos de Bezares reflejan la mentalidad reformista de Ward. Por el contrario, mostraré que todas las partes involucradas hicieron eco de este sentimiento.

⁶⁰ Cameron D. Jones, *In Service of Two Masters: The Missionaries of Ocopa, Indigenous Resistance, and Spanish Governance in Bourbon Peru* (Stanford y Oceanside: Stanford University Press y The Academy of American Franciscan History, 2018), 21. Para obtener más información sobre la rebelión de Juan Santos Atahualpa, consultar el segundo capítulo de Jones, “Rebellion, Religion, and Reform”, 55-87.

través de un sentimiento que creía con seguridad que el nuevo camino contribuiría a integrar y civilizar a los habitantes nativos. Evocando aún más la ideología de Campillo y Cossío y Ward, Bezares argumentó que la pobre infraestructura de la región condujo a una comunicación limitada y obstaculizó la explotación comercial de numerosos recursos naturales, como “cacao, quinina, vainilla, resina, fragancias, resinas medicinales, caña de azúcar [y] coca”. Destacó que el área de Huamalíes ofrecía “la mejor madera, como la caoba, el cedro, el pino, y otras especies infinitas”. Por lo tanto, Bezares sugirió que él mismo pagaría por la construcción de un nuevo camino al partido desde Tantomayo a Chicoplaya y desde este a la Pampa de Sacramento para acceder adecuadamente a los materiales necesarios para el bien del estado. Según Bezares, Francia había implementado un plan similar para construir caminos en Canadá, proporcionando así a aquel gobierno el acceso a 38 millones de pesos al año. Bezares declaró que su nuevo proyecto contribuiría en última instancia a aumentar la “riqueza del estado”. A cambio, el comerciante de Lima solicitó recibir el título de gobernador sobre los habitantes indios de esta área, a quienes pagaría un salario diario para que ayudaran a construir el camino. Además de esta apelación, Bezares necesitaba que los subdelegados del área apoyaran su esfuerzo, por lo que el virrey debía ordenarles que no interfirieran con la construcción de la vía. También quería garantías de que los comerciantes que vinieran a la región a comprar los productos agrícolas de los nativos pagaran un precio justo por estos. Finalmente, lo que realmente quería Bezares era el reconocimiento por sus logros después de completar este proyecto.⁶¹ El argumento de Bezares para construir un camino refleja el sentimiento de los reformadores ilustrados para expandir la diversidad comercial del imperio y abrir nuevas regiones para mejorar el comercio.

La oposición al proyecto surgió inmediatamente por parte de una fuente inesperada—los franciscanos que operaban la misión de Santa Rosa de Ocopa en la región. El 22 de octubre de 1787, fray Manuel Sobreviela recibió noticias del proyecto de Bezares. Durante más de cuatro meses, Sobreviela examinó el mapa de Bezares y su propuesta de construir el camino en Huamalíes.⁶² El franciscano concluyó que esta nueva ruta parecía satisfacer el deseo del gobierno de mejorar la

⁶¹ Memorial de Juan Bezares, setiembre 28, 1787, Archivo General de los Indias (en adelante AGI), Lima 687, n° 63, 1788, f1-f8. <http://pares.mcu.es>.

⁶² El mapa de Bezares no acompaña este documento.

comunicación y expandir los lazos comerciales para “unir y civilizar” a los indios en la región, pero declaró que el proyecto de Bezares era “inútil” e “imposible”.⁶³ Como “un aficionado de geografía”, fray Manuel se consideraba un experto en lo referido a la montaña. Tras viajar e inspeccionar la intendencia por orden de sus superiores, Sobreviela indicó en su informe que en la ruta desde Chicoplaya hasta la Pampa de Sacramento, el número de indios que residían era menor de lo que documentaba Bezares. El prelado argumentó que Bezares no “tiene el debido conocimiento de la Montaña de Huamalíes”, y los números que el comerciante informó eran “imaginarios”. El fraile también señaló que el camino de Bezares necesitaría que las poblaciones indígenas que identificó en su informe fueran reducidas, por lo que Sobreviela cuestionó por qué los indios querrían abandonar sus hogares para trasladarse a otro lugar. Sobreviela concluyó que Bezares cometió “muchos errores graves” en su informe y mapa. Señalando la representación cartográfica del territorio por parte de Bezares, Sobreviela sostuvo que el comerciante ubicó erróneamente varias aldeas a lo largo del río Huánuco y remarcó que había duplicado la distancia del pueblo Sion al pueblo Valle. De igual manera, del Valle a Pajatén nuevamente sobreestimó el número de leguas entre estos dos pueblos. Además de estos errores, Bezares identificó erróneamente la Pampa de Sacramento, colocando esta región en el norte y no al este del pueblo de Guaylillas. Otros problemas continuaron surgiendo en la opinión de Sobreviela. El comerciante de Lima había colocado la ciudad de Huánuco al oeste y paralela a Guaylillas, y no al sur. Fray Manuel declaró, “[e]stoy lleno de asombro al presenciar el coraje de estos hombres que tienen la intención de engañar al virrey más excelente”.⁶⁴ Esta declaración probablemente refleja una sensación de que Bezares podría usar su proyecto para aumentar su riqueza personal y no para el beneficio de estado o la iglesia.

Si estos problemas no convencieron tanto al intendente de Tarma, Juan María Gálvez (1784-1793), y al virrey Croix sobre las malas intenciones de Bezares, Sobreviela señaló que construir un camino hacia la región resultaría peligroso. Numerosos obstáculos y peligros topográficos se presentaban como limitantes para el éxito de la construcción de del camino. La vegetación de la región representaba una

⁶³ Fray Manuel Sobreviela al intendente Juan María Gálvez, abril 16, 1788, AGI, Lima 687, n° 63, 1788, f8r-f9r. <http://pares.mcu.es>.

⁶⁴ Sobreviela a Gálvez, mayo 11, 1788, AGI, Lima 687, n° 63, 1788, f9r-f19r. <http://pares.mcu.es>.

amenaza; según Sobreviela, “grandes árboles gruesos” y “lianas espinosas” hacían que la región de la selva fuera impenetrable. Amenazas adicionales aparecieron en forma de “profundos barrancos y laderas empinadas” que cortaban los ríos.⁶⁵ Las vías fluviales plantearon un riesgo adicional entre noviembre a marzo, cuando llega la temporada de lluvias. Durante este período, la región recibió anualmente más de cien pulgadas de lluvia.⁶⁶ Esta lluvia conducía al aumento del caudal del río y los arroyos repentinamente se convertían también en furiosas vías fluviales. Los pantanos conformaban partes de las llanuras, donde existía la amenaza de “osos formidables, tigres traicioneros (probablemente jaguares), serpientes y víboras” y “avispas y mosquitos”. Después de salir la selva hacia los Andes, la cordillera también presentaba otro obstáculo para la construcción. Los empinados ángulos perpendiculares de los Andes representaban un “peligro” significativo para los viajeros, al igual que las laderas de las montañas y los precipicios. Sobreviela luego preguntó, en el caso que los indios construyesen el camino, ¿por qué se mudarían a esta región inhóspita en lugar de permanecer en sus “hermosas llanuras?” A parte de la supuesta preocupación del fraile por la falta de conocimiento geográfico y topográfico de Huamalíes por parte de Bezares, el problema central de Sobreviela era que el proyecto del comerciante afectaba la jurisdicción de Santa Rosa de Ocopa. Finalmente, Sobreviela declaró que “el terreno de la montaña, así como los indios están a nuestro cargo”.⁶⁷

Aunque fray Manuel no apoyó el nuevo camino de Bezares, numerosos funcionarios del gobierno suscribieron de inmediato la propuesta del comerciante de Lima. A principios de octubre de 1787, el fiscal Varea escribió que el proyecto de infraestructura “parece útil y ventajoso para el estado” y creía que más gente debería apoyar el esfuerzo de Bezares. El fiscal indicó que el plan del comerciante era “digno de protegerse y fomentarse conforme a las leyes y repetidas órdenes de su majestad”. Por lo tanto, Varea respaldó el envío del memorial de Bezares al intendente de Tarma para que este oficial examinara la propuesta y se comunicara con los subdelegados a cargo de los partidos por los que cruzaría el camino.⁶⁸ Después de recibir el informe de Sobreviela, el intendente Gálvez respaldó el plan de desarrollo de Bezares para

⁶⁵ *Ibid.*, f15r-f16.

⁶⁶ Jones, *In Service of Two Masters*, 21.

⁶⁷ Sobreviela a Gálvez, mayo 11, 1788, AGI, Lima 687, n° 63, 1788, f16-f20. <http://pares.mcu.es>.

⁶⁸ El fiscal Varea al virrey Teodoro de Croix, octubre 6, 1788, AGI, Lima 687, n° 63, 1788, f8. <http://pares.mcu.es>.

la región. Gálvez afirmó que el “proyecto celebrado... para la comunicación y el comercio con los pueblos” se encontraba alineado con las “ideas del soberano”. El intendente “juzgó el proyecto no solo loable, sino digno de la mayor protección y ayuda para su logro”. Al igual que Bezares, el intendente señaló el éxito de Francia en cuanto a esfuerzos similares en Canadá. El apoyo del intendente Gálvez al camino de Bezares probablemente también surgió de su necesidad de cumplir con sus deberes según lo dispuesto por los artículos 59 y 60 de las ordenanzas dirigidas a los intendentes en 1782.⁶⁹ Sin embargo, el proyecto también obtuvo el apoyo del virrey Croix. Escribiendo a Antonio Valdés, Secretario de Estado y Despacho de las Indias, el virrey Croix señaló las numerosas ventajas del camino. Debido a la mala calidad de la infraestructura existente, los comerciantes no podían acceder ni transportar bienes hacia y desde la región. Además, el plan de infraestructura de Bezares presentó la oportunidad para que los preladados de Santa Rosa de Ocopa convirtieran a la población nativa, en lugar de hacerlo a través de las armas.⁷⁰ Antes de su nombramiento como virrey del Perú en 1784, Croix había servido como “comandante de las Provincias del Interior de la Nueva España en la región fronteriza del norte de México”.⁷¹ Esta experiencia en su posición anterior probablemente contribuyó a la decisión del virrey de abrir la frontera a través de los caminos y la mejora en la actividad comercial. No obstante, la carta de Croix a Valdés indica además que consideraba los caminos como una herramienta para civilizar a los indígenas, algo similar a las ideas de Campillo y Cossío en su *Proyecto económico*. La memoria del virrey Croix respalda aún más esta idea de los caminos como un medio para civilizar y también como un conducto de comunicación.⁷² Croix creía que abrir y establecer un comercio regular entre los comerciantes de Lima y los indios de Huamalíes podría contribuir a sacar a los nativos de su “atraso” percibido. El virrey también consideró

⁶⁹ Juan María Gálvez al virrey Teodoro de Croix, mayo 10, 1788, AGI, Lima 687, n° 63, 1788, f25-f28r. <http://pares.mcu.es>. Ver *Real ordenanza para el establecimiento é instrucción de intendentes de ejército y provincial en el virreinato de Buenos-Aires: años de 1782* (Madrid: Imprenta Real, 1783). El artículo 59 de las ordenanzas de los intendentes requiere que los gobernadores amplíen las actividades comerciales en sus provincias, mientras que el artículo 60 exige una expansión de la infraestructura para ayudar a facilitar el movimiento de mercancías y correspondencia.

⁷⁰ El virrey Teodoro de Croix al secretario de Estado y despacho de Indias, Antonio Valdés, febrero 5, 1789, AGI, Lima 687, n| 63, 1788, f1-f5. <http://pares.mcu.es>.

⁷¹ Jones, *In Service of Two Masters*, 155.

⁷² Manuel Atanasio Fuentes, ed., *Memorias de los vireyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje Español*, t. 5, Don Teodoro de Croix. (Lima: Librería Central de Felipe Bailly, 1859), 60.

que tal vía ayudaría a extender y reafirmar la jurisdicción del estado sobre esta región periférica del virreinato.⁷³ Con toda probabilidad, el hecho de que Bezares quisiera construir el camino a sus expensas significaba que el virrey no necesitaba usar las arcas de la corona para cubrir los costos de construcción del camino de Huamalíes.

A pesar de que el informe de Sobreviela contradecía a Bezares en varios puntos, los fiscales en Lima creían que el apoyo del intendente Gálvez al camino del comerciante resultaría más importante que las preocupaciones del fraile. Tal conclusión llevó a los fiscales a notar que el estado “nada se arriesga en que se ponga desde luego en planta [este plan]”.⁷⁴ En 15 de setiembre de 1788, el gobierno emitió real acuerdo para que Bezares procediera con la construcción de su camino propuesto y “para descubrir y poblar [este] territorio” o, en otras palabras, establecer el control de la región.⁷⁵ El 8 de octubre de 1788, Croix emitió otro acuerdo nombrando a Bezares justicia mayor de Chavín de Parí por dos años sin salario. Bezares estaba obligado recaudar el tributo indígena de la región, proporcionar un informe mensual al gobierno en Lima y seguir las regulaciones necesarias de su posición. El comerciante recibió la responsabilidad de la “educación y civilización de aquellos indios, reparos del camino, formación de puentes, fomento del comercio y erección de pueblos por el camino”.⁷⁶ Estos requisitos que Bezares debía cumplir indican el deseo del gobierno por apoyarse en la infraestructura para desarrollar el asentamiento de una población estable en esta región periférica del Perú.

El 11 de noviembre de 1788, Croix emitió un acuerdo final que incluía catorce puntos que el nuevo alcalde de justicia debía seguir. Estas regulaciones proporcionan información valiosa sobre cómo el estado esperaba demarcar y controlar la periferia. Al aceptar su posición, Bezares debía facilitar al intendente Gálvez información

⁷³ El virrey Teodoro de Croix al secretario de Estado y Despacho de Indias Antonio Valdés, febrero 5, 1789, AGI, Lima 687, n° 63, 1788, f1-f5. <http://pares.mcu.es>. Los límites y la reafirmación de la jurisdicción se convirtieron en una parte integral de las reformas borbónicas. Por ejemplo, en 1777, España y Portugal habían firmado recientemente el Tratado de San Ildefonso, que estableció el límite en una región disputada entre el Virreinato del Perú y Brasil. Para asegurar los límites de esta frontera, el rey envió a Francisco Requena y Herrera, un ingeniero militar, a demarcar el área. Más tarde se convirtió en el gobernador de Maynas, o el área debatida entre los dos países. Ver Jones, *In Service of Two Masters*, 178-185.

⁷⁴ Fiscal, agosto 18, 1788, AGI, Lima 687, n° 63, 1788, f28r. <http://pares.mcu.es>.

⁷⁵ Real Acuerdo, setiembre 15, 1788, AGI, Lima 687, n° 63, 1788, f30. <http://pares.mcu.es>.

⁷⁶ Fuentes, ed., *Memorias de los virreyes*, t. 6, Don Francisco Gil de Taboada y Lemos, 163, 166.

importante que incluía la demarcación precisa del territorio por donde planeaba construir el camino y los nombres de los lugares circundantes por donde pasaría el proyecto vial. Adicionalmente a esta orden, Croix solicitó a Bezares que documentara meticulosamente su progreso en la construcción del camino y que proporcionara informes periódicos con detalles sobre los avances y posibles retrocesos. Además de estas obligaciones, el virrey requería que el comerciante elaborara listas precisas sobre la población indígena y de castas en las aldeas que rodeaban el área. Además de esta condición, el virrey ordenó a Bezares detallar cuántos infieles residían en el territorio para que estos fueran reducidos. El virrey Croix deseaba una lista completa de todos los recursos naturales disponibles. Para afianzar firmemente la posición española en la región, el virrey instruyó a Bezares a encontrar las mejores posiciones para la construcción de fortalezas y sitios para la reducción de las poblaciones indígenas. Estas órdenes indican lo que el gobierno central consideró importante para establecer e integrar esta parte del Perú.⁷⁷ De esta manera, el camino de Bezares serviría como un conducto para construir formas adicionales de infraestructura, como fortificaciones y nuevas aldeas para civilizar la región.

El 21 de abril de 1791, *El Mercurio Peruano* publicó un artículo sobre el nuevo camino de Huamalíes. El diario ilustrado elogió a Bezares por la dedicación que mostró a su país. Después de pasar tres años viviendo una “vida de bárbaro entre indios”, Bezares deseaba incorporar Chicoplaya a la vasta área donde ejecutaba su proyecto, tomando “herramientas... [y] un sacerdote” a dicho poblado. Los nativos de Chicoplaya huyeron horrorizados al ver a Bezares y su mula, ya que los indios creían que el comerciante y su animal de carga eran un “monstruo”.⁷⁸ Después de establecerse en Chicoplaya, Bezares erigió una capilla. El comerciante finalmente decidió que quería crear acceso a los valiosos recursos naturales de la región. Finalmente, el 25 de abril de 1789, Bezares comenzó a construir su camino en el pueblo de Urpis. Desde Urpis, Bezares tenía “solo” cien hombres a su cargo que trabajan en la construcción del camino hacia la selva y los Andes. En la opinión del *Mercu-*

⁷⁷ Auto del Real Acuerdo, September 15, 1788, AGI, Lima 687, no. 63, 1788, f34r-f36r. <http://pares.mcu.es>.

⁷⁸ Sobreviela refutó esta afirmación de que los indios nunca habían visto mulas o caballos antes de la llegada de Bezares. El fraile basó su argumento en el hecho de que los misioneros tenían presencia en la región y condujeron varias expediciones por toda la provincia. Ver Sobreviela a Gálvez, mayo 11, 1788, AGI, Lima 687, n° 63, 1788, f13r-f14. <http://pares.mcu.es>.

rio Peruano, la hazaña de Bezares surgió de su fuerte voluntad y deseo de servir al soberano. El periódico evocó el sentimiento ilustrado de que la infraestructura y el hombre sirvieron como conductos de una fuerza civilizadora. Según el autor, Bezares “abrió canteras, rompió colinas de piedra viva, [y] cortó montañas”. Además de construir el camino, el comerciante construyó al menos tres puentes, un tambo y estableció varias chacras de comestibles. Tales ejemplos de infraestructura muestran que los españoles esperaban establecer una presencia más firme en la región de Huamalíes, todo lo cual “promete un aumento prodigioso para beneficiar a los nuevos colonos”. En “solo” diez meses, Bezares y su equipo lograron lo que Sobreviela haber considerado imposible.⁷⁹ El 18 de febrero de 1790, Bezares informó al virrey que había completado su proyecto a un costo total de 3 648 pesos y 2 reales. Bezares construyó once leguas de camino nuevo, pero su trabajo finalmente se extendió a veintinueve leguas, que incluyeron la reparación e incorporación de partes de la ruta ya existente.⁸⁰ Quien fuera su detractor, fray Manuel Sobreviela, realizó un examen del proyecto y de las obras públicas recientemente completadas e informó positivamente sobre la calidad de este nuevo camino al virrey.⁸¹

A pesar de ganarse la confianza de Sobreviela, Bezares encontró otras dificultades con las élites provinciales, los funcionarios y los franciscanos. Después de completar su primer proyecto, Bezares buscó expandir la infraestructura de su región según lo estipulado en los artículos que recibió del virrey Croix. Estos proyectos incluían el establecimiento del nuevo pueblo de Chapacro y la construcción de una capilla allí. En 1790, el virrey Francisco Gil de Taboada y Lemos (1790-1796) llamó a Bezares a Lima debido a las quejas recibidas de parte del subdelegado de Huamalíes, José de Vidurrezaga, y del hacendado Juan de Echavarría, quienes acusaban a Bezares de haber cometido “abusos y excesos”. Gil no explica por qué estos dos individuos protestaron contra él, pero el virrey señaló que el comerciante había adquirido “vicios notables”. Si bien no está claro a qué “abuso y excesos” y “vicios” se refieren, uno podría suponer que tal vez Bezares aprovechó su posición de poder explotando o abusando de los trabajadores. Otra explicación probable es que

⁷⁹ N° 32, abril 21, 1791, en *El Mercurio Peruano: Edición Facsimilar*, vol. 1 (Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1964), 290-297.

⁸⁰ Fuentes, ed., *Memorias de los vireyes*, vol. 6, Gil de Taboada, 165.

⁸¹ Povea Moreno, “Juan Bezares y la apertura de un camino”, 72.

estas quejas del hacendado y el subdelegado indicaran que Bezares infringió su jurisdicción. Existe la posibilidad adicional de que Bezares explotara monetariamente los recursos naturales de la región para su propio beneficio, ya que el negocio del comerciante dependía de la quinina. En cualquier caso, las quejas resultaron lo suficientemente serias como para que el virrey reclamara la presencia del comerciante en Lima. Además de estos problemas, el deseo de Bezares de ampliar aún más la infraestructura en su jurisdicción recibió críticas de otro fraile franciscano, Pedro González Agüero. En la década de 1780, González había regresado a Madrid, donde se enteró del trabajo de Bezares y la crítica de Sobreviela enviada al rey. Haciendo eco del sentimiento de Sobreviela, González consideró que los proyectos de Bezares eran “inútiles”. González argumentó que entre 1644 y 1767, los misioneros franciscanos habían hecho varias empresas en la región. Según el fraile, las cuentas del comerciante “contradecían” los informes proporcionados por los franciscanos. A pesar de estas condenas, Bezares se defendió con éxito contra los cargos. Como resultado, el virrey Gil creía que Bezares, “digno de la Real protección, por el de su infatigable cuidado con que ha expedido la obra encargada, se constituye autor de un proyecto... útil para el Rey y para el Estado”.⁸²

Mejorando el Camino Real entre Lima y Cusco, 1799-1809

Desde la creación del sistema de intendencias, varios virreyes y gobernadores intentaron mejorar el Camino Real en el virreinato. En 1785, el intendente de Tarma, Juan María Gálvez, argumentó con éxito y obtuvo el apoyo de la élite social de la región para construir un nuevo puente. Fernando de Saavedra (1784-1793), el gobernador de Trujillo, también supervisó la finalización de un puente cerca de Jequetepeque, en el partido de Lambayeque, que a su vez facilitó la circulación de información entre Quito y la capital virreinal de Lima. Algunas reparaciones al camino entre el centro minero de Potosí, Cusco y Lima tuvieron lugar en 1790 bajo la autoridad del intendente de Cusco, Josef de la Portilla (1788-1791). El virrey Ambrosio O’Higgins, marqués de Osorno (1796-1800), supervisó la finalización de la nueva vía des-

⁸² Fuentes, ed., *Memorias de los vireyes*, vol. 6, Gil de Taboada, 167-168.

de el puerto del Callao hasta Lima.⁸³ Este último camino cumplió la sugerencia de Campillo y Cossío y Ward para mejorar los caminos hacia importantes ciudades portuarias. Sin embargo, el gobierno virreinal puso énfasis en el Camino Real entre Lima y Cusco, que constituía una de las vías más importantes de las Américas debido al transporte de plata desde Potosí y el de azogue de Huancavelica. A lo largo de esta ruta central se encontraban la ciudad de Huamanga, la capital de la provincia del mismo nombre y que desempeñó un papel integral en la centralización y el mantenimiento de la autoridad española en toda la región. Para mejorar la circulación de información y movimiento de mercancías en todo el virreinato del Perú, los oficiales coloniales reconocieron la necesidad de mejorar la infraestructura entre Cusco, Huamanga, Huancavelica y Lima. Después de la implementación del sistema de intendencias, los administradores reales, con una mentalidad reformista, buscaron expandir y mejorar esta ruta.⁸⁴

Poco después de recibir su nombramiento como intendente de Huamanga, Demetrio O'Higgins (1800-1813) escribió el 16 de mayo de 1800 a su tío, el virrey Marqués de Osorno. O'Higgins se quejó de los sistemas de transporte terrestre entre la ciudad de Huamanga y el pueblo de Huanta. El intendente declaró que era “un clamor universal” del servicio postal regional, de los comerciantes que transportaban bienes y materiales, y de otras personas que viajaban por toda la provincia que se quejaban de la “escabrosidad y peligros del camino”. El intendente indicó que él había trabajado diligentemente alistando la ayuda de los indios de Huamanga para hacer las mejoras necesarias en esta parte del Camino Real. O'Higgins enfatizó que había nivelado este importante tramo del camino y que estos esfuerzos contribuyeron a la mejora de la seguridad para que cualquier viajero pudiera “[pasar] ligero y rodar un coche sin tropiezo o peligro”. A pesar de esta mejora en el Camino Real, el intendente O'Higgins indicó que las quejas de estas personas provenían del temor a los numerosos acantilados y precipicios, lo cual contribuyó a cruces difíciles que conllevaron “riesgos” y “dificultades” significativas. Estos riesgos y dificultades probablemente se referían a un puente colgante, por lo que el intendente sugirió la construcción de un nuevo puente de piedra moderno para superar estos obstáculos

⁸³ Fisher, *Government and Society in Colonial Peru*, 147-160.

⁸⁴ Núria Sala i Vila, *Selva y andes: Ayacucho (1780-1929) Historia de una región de la encrucijada* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto de Historia, 2001), 22-23.

geográficos. O'Higgins además creía que esta nueva pieza de infraestructura mejoraría la seguridad de las personas y de sus animales de carga. El intendente O'Higgins declaró que solicitaría contribuciones a los hacendados y vecinos de Huamanga, así como a los pueblos indígenas que componían la provincia. También sugirió un impuesto sobre los comerciantes y su carga, ya que “se acostumbra en otros puentes del Reyno”. El fiscal Gorbea aprobó el proyecto de O'Higgins el 9 de junio de 1800, pero solo después de que el intendente presentara una propuesta, un diagrama del puente y los costos de su construcción.⁸⁵

O'Higgins continuó su intento por mejorar la infraestructura de Huamanga durante su mandato como intendente. En 1805, presentó planes para dos nuevos puentes en la provincia. El intendente O'Higgins sugirió construir un nuevo puente moderno a través del río Guatatas, cerca del pueblo de Curco, ubicado a media legua al este de Huamanga. Para mejorar aún más la infraestructura de su intendencia, O'Higgins propuso construir un puente sobre el río Pongora, dos leguas al norte de la capital provincial. Según el gobernador, estos dos puentes mejorarían los “tránsitos precisos de los correos y todo el comercio de ambos virreinos [Perú y Río de la Plata]”. O'Higgins estimó que necesitaba 12 500 pesos para construir el puente Guatatas, sin embargo, cuando completó la obra, el costo de esta fue de 2500 pesos.⁸⁶ Parece que la construcción del puente Pongora no se produjo hasta 1809. Una causa probable de tal retraso puede deberse a las disputas regionales que obstaculizaron la implementación de este proyecto. Existe otra posibilidad de que la construcción del puente no se haya producido por falta de ingenieros competentes en las provincias.⁸⁷

A pesar de sus intenciones, O'Higgins enfrentó dificultades para llevar a cabo sus deberes como intendente de Huamanga. El 8 de junio de 1809, Félix de la Rosa, el administrador de la Real Renta de Correos, presentó un informe que señalaba que O'Higgins había suspendido recientemente sus proyectos para la red de transporte de Huamanga. La Rosa se quejó de que a pesar del deseo del virrey José Fernando Abascal y Souza (1806-1816), O'Higgins no pudo cumplir con el

⁸⁵ Demetrio O'Higgins al virrey Ambrosio O'Higgins, mayo 16, 1800, Archivo General de la Nación del Perú (en adelante AGNP), Varios Fondos, leg. 208, cuad. 2472, f2.

⁸⁶ O'Higgins citado en Serrera, *Tráfico terrestre*, 148. Fisher también señala que O'Higgins terminó el puente del río Guatatas. Ver *Government and Society in Colonial Peru*, 147.

⁸⁷ Fisher, *Government and Society in Colonial Peru*, 164.

objetivo de mejorar “un camino que ha sido siempre el espanto y temor de toda clase de transeúntes”.⁸⁸ El 15 de julio de 1809, O’Higgins escribió un informe al virrey indicando los numerosos problemas que enfrentó al tratar de mejorar la composición de los caminos de Huamanga. Según O’Higgins, los subdelegados Manuel Ugarte y Juan Asensio Monasterio se mantuvieron en “escandalosa oposición” al intendente, lo que lo obligó a detener el proyecto. Los subdelegados nunca se subordinaron ante O’Higgins como autoridad,⁸⁹ lo que prolongaba una relación que probablemente se había generado durante el gobierno del virrey José de Avilés (1801-1806). En 1803, O’Higgins había seleccionado a dos personas para servir como subdelegados en los partidos de Cangallo y Huanta. En teoría, los intendentes tenían la autoridad para nombrar subdelegados en sus jurisdicciones. En lugar de confiar en las nominaciones de O’Higgins, el virrey Avilés asignó a los ya mencionados Juan Asensio Monasterio y Juan Miguel Escurra a estos puestos. Monasterio probablemente se negó a cooperar con O’Higgins debido a su nombramiento por parte del virrey y, por lo tanto, “sabía que el intendente era incapaz de despedirlo”.⁹⁰ A pesar de estos problemas con los subdelegados, el intendente profesó su comprensión de la “obligación sagrada” de cumplir con sus responsabilidades, especialmente el mantenimiento del Camino Real y sus puentes. El intendente argumentó que durante sus diez años en Huamanga había desempeñado sus funciones sin inconvenientes, hasta que hacía poco había comenzado a experimentar “oposición, controversia, disputas y comentarios sarcásticos” por parte de los dos subdelegados. Desde el comienzo de su mandato como intendente, O’Higgins argumentó que había traído mejoras a Huamanga. Entre estas mencionó el acondicionamiento de la plaza mayor, la pavimentación e iluminación de las calles, las mejoras en el sistema de aguas de la ciudad y la remoción de basura. Sin embargo quiso destacar la construcción de nuevas vías a lo largo de los partidos de su intendencia. Indicó también que implementaría el trabajo en el camino a la aldea de Pampas, el puente Pongora y que comenzaría la construcción del puente Guarpa. Según O’Higgins, los vecinos vieron el informe en el que detallaba el cobro de un impuesto de dos reales sobre la coca y cuatro reales al aguardiente para ayudar a financiar la construcción del puente Guarpa hasta su finalización. En cuanto al puente Pongora y el camino de

⁸⁸ Felix de la Rosa al virrey José Fernando de Abascal y Sousa, junio 3, 1809, AGNP, Superior Gobierno (SG), leg. 53, cuad. 945, f1.

⁸⁹ Demetrio O’Higgins a virrey Abascal, 15 de julio de 1809, AGNP, SG, leg. 53, cuad. 945, f3–f5r.

⁹⁰ Fisher, *Government and Society in Colonial Peru*, 87-88.

Pampas, se aplicaría un impuesto de un real por carga hasta su finalización. O'Higgins solicitó que los indígenas no cumplieran con la mita debido a su "obligación que tienen de reparar los daños del camino viejo".⁹¹

Los problemas que experimentó O'Higgins al tratar de cumplir con su obligación de construir infraestructura en su intendencia reflejan problemas similares que manifestaron otros intendentes y subdelegados en Perú. El 13 de setiembre de 1808, Juan Luis Pérez, un conductor del correo, escribió un informe a Juan Vives y Echeverría (1807-1809 y 1813-1814), el intendente de Huancavelica. Pérez informó que había oído hablar de "un excelente camino nuevo sin cordilleras rigurosas... y ni precipicios". Según Pérez, la ruta anterior medía dieciocho leguas, pero tardó casi veinticinco horas en atravesar con "buenas mulas". Pérez argumentó que a pesar de que este "nuevo camino excelente" medía veinte leguas, la ruta era mejor y evitaba numerosos obstáculos topográficos que presentaron los Andes, lo que en su opinión les permitiría a los viajeros moverse más rápido y seguro. En la opinión de Pérez, esta mejorada vía evitaría "el infierno de Turpo" y "libertará a muchos de la muerte".⁹²

Poco después de recibir la carta de Pérez, el intendente Vives remitió y agregó este informe sobre el nuevo camino en Huancavelica al enviado a don Félix de la Rosa. Vives opinó que esta ruta propuesta permitiría al correo evitar "del terrible tambo de Turpo y transeúntes y las penosas y peligrosísima cuesta de Viñac en donde han perecido". Para apoyar aún más su argumento sobre los beneficios que el nuevo camino ofrecía, Vives explicó que esta ruta tenía "provistos de aguas y pastos todo el año para las mulas". Vives también destacó varios problemas que el nuevo camino ayudaría a aliviar para el movimiento de correspondencia. El intendente escribió que los nativos que servían como mitayos en el tambo de Turpo residían en los partidos de Yauyos—sobre los cuales no tenía "jurisdicción"—y Castrovirreyna.⁹³ Además, Vives señaló que los nativos de Yauyos "se escondían en las montañas, si no estaban robando" y desdeñaban trabajar como mitayos. El intendente señaló que en "malos tiempos" los mitayos huyeron de los tambos para "escondarse en

⁹¹ O'Higgins al virrey Abascal, julio 15, 1809, AGNP, SG, leg. 53, cuad. 945, f3-f5r.

⁹² Juan Luis Pérez al intendente Juan Vives y Echeverría, setiembre 13, 1808, Biblioteca Nacional del Perú (en adelante BNP), D204, 1809, f1.

⁹³ Juan Vives y Echeverría a Félix de la Rosa, setiembre 20, 1809, 1808, BNP, D204, f1r.

las cuevas” y dejaron las tiendas abandonadas sin nadie que ayudara a los viajeros o a los conductores de correo. Vives informó que los mitayos a menudo robaban o incluso asesinaban a los viajeros. El intendente observó la ejecución de tres indios del pueblo Chupamarca, en Yauyos, por asesinato de un viajero. Los indios de Viñac no fueron vistos de manera diferente. Según Vives, estos no querían cumplir sus obligaciones como mitayos, las cuales “normalmente evitaban”. Vives sugirió que estos nativos posteriormente “perderían la oportunidad de robar y matan a los viajeros”. Vives destacó el peligro para los trabajadores del correo, como Marcos Tara y Fermín Gómez, quienes después de detenerse en el pueblo de Chacas tuvieron que huir de los indios locales que querían matarlos. Por lo tanto, en la opinión de Vives, este nuevo camino ofrecía “grandes ventajas” al estado. Finalmente, señaló que la sección de la vía entre Cotay y Huaraco necesitaba tres puentes nuevos y, cuando se completara el nuevo camino, nuevos tambos.⁹⁴

El 4 de febrero de 1809, el virrey Abascal escribió al intendente Vives. Refiriéndose al informe de Pérez, Abascal indicó que este nuevo camino presentaba una oportunidad para mejorar el movimiento de mercancías y viajeros. Más importante aún, el virrey destacó que la vía ofrecía “mejorar el servicio al Rey a través del movimiento de tropas y correo”. Por lo tanto, Abascal ordenó que se abriera esta ruta a fines de mayo de 1809 y que los subdelegados de estos partidos cumplieran con sus *órdenes*. Además de esto, Abascal solicitó la construcción de nuevos tambos a lo largo de la ruta. Indicó además que los intendentes de Huancavelica y Huamanga debían cumplir con sus obligaciones para garantizar la finalización del proyecto.⁹⁵

El 1 de abril de 1809, Pedro Lasarte y Ciudad, el subdelegado de Castrovirreyña, escribió sobre el decreto del virrey Abascal. Lasarte tenía la responsabilidad de supervisar la construcción de este tramo del camino desde Lunahuaná hasta Huancavelica. El subdelegado Lasarte emitió una orden a don Gregorio Guerra, el alcalde mayor de la doctrina de Córdoba. Lasarte ordenó a los indios proporcionar materiales específicos y sus propias herramientas para ayudar a construir esta sección del Camino Real. Desde el pueblo de Córdoba, Lasarte esperaba que cada español y cada arriero indígena proporcionara cuatro magueyes

⁹⁴ *Ibid.*, f2-f3.

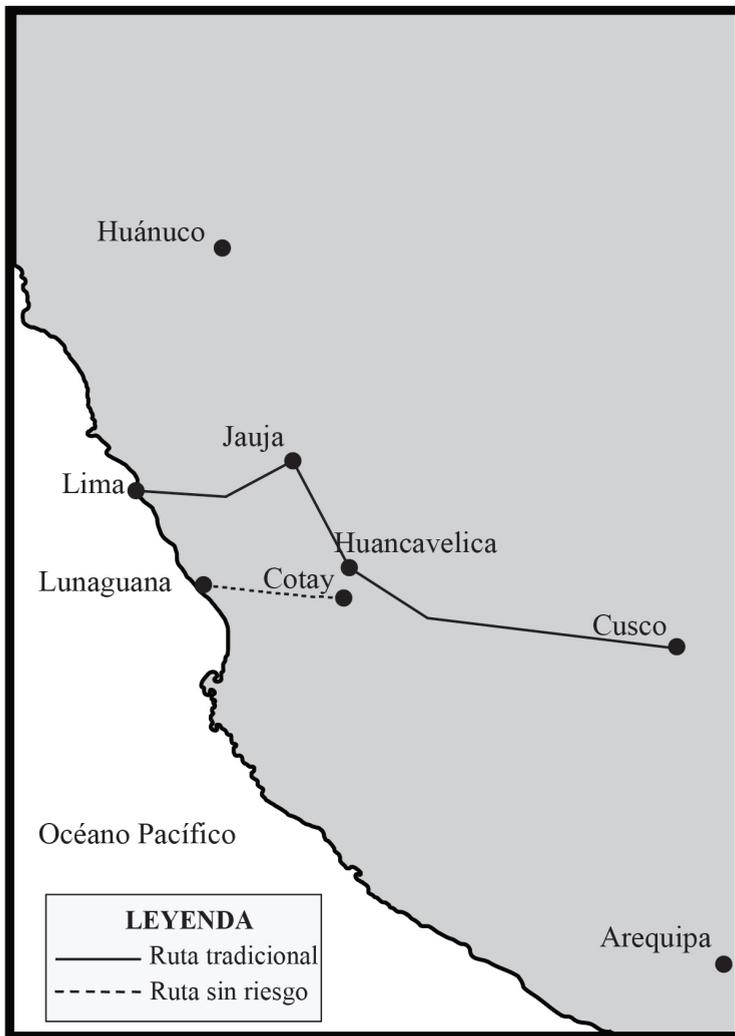
⁹⁵ Virrey Abascal, febrero 4, 1809, BNP, D9709, f1-2r.

y las personas que no pudieran proporcionar este material podrían suministrar cincuenta cañas gruesas. Se pidió que los indios que no eran arrieros proporcionaran una planta de maguey. Finalmente, doce mitayos y dos españoles debían trabajar en la construcción del camino. Al igual que en Córdoba, los pueblos más pequeños de Laramarca, Querco y Quiraguará proporcionaron los mismos recursos, pero solo ocho tributarios nativos y un español. Ayamarca proporcionó cuatro mitayos. Los alcaldes de Ocobamba y Ocoyo debían suministrar tres o cuatro mitayos y una persona de ascendencia española, si alguno residía en estas aldeas. El subdelegado ordenó que los materiales y la mano de obra llegasen al sitio de trabajo designado antes del 20 de abril. Lasarte instituyó una multa por no proporcionar los materiales y la mano de obra solicitados; los alcaldes que no cumplieran recibirían una multa de veinticinco pesos que irían a los trabajadores, y si los trabajadores indígenas y españoles no se presentaban al deber, la pena por su “desobediencia” era la confiscación de sus pertenencias por dos meses durante el desarrollo del proyecto, de manera que no podrían usarlas en trabajos particulares o propios de su comunidad. El subdelegado además ordenó a don Gregorio que proporcionara una copia de la orden real a todos los miembros del cabildo y publicara el decreto en cada uno de los pueblos para que los habitantes no pudieran fingir ignorancia.⁹⁶

En respuesta a la solicitud del subdelegado, los pueblos de la doctrina de Córdoba se reunieron en Querco y discutieron el informe. Los alcaldes respondieron al subdelegado y señalaron que el nuevo camino aliviaría los principales inconvenientes encontrados en los viajes y facilitar la circulación del correo, pero debido a la distancia de más de sesenta leguas de sus aldeas, crearía “un grave inconveniente para nuestra gente pobre”. Además, los alcaldes notaron que el número de tributarios, que ascendía a sesenta y tres personas, crearía problemas debido a que los mitayos debían cumplir con otras obligaciones. De igual manera, declararon que sus pueblos eran pobres e incapaces de proporcionar todos los materiales y mano de obra necesarios. Además de estos problemas, los alcaldes argumentaron que no cultivaban plantas de maguey. Para complicar aún más las cosas, el pedido de Lasarte llegó con

⁹⁶ El subdelegado Pedro Lasarte y Ciudad al alcalde mayor don Gregorio Guerra, abril 1, 1809, AGNP, SG, leg. 53, cuad. 950, f1-f2. Aunque que el subdelegado no mencionó específicamente el uso que se daría al maguey, es probable que los trabajadores usaran las fibras de la planta en la fabricación de cuerdas para la construcción o reparación de los puentes.

muy poca anticipación. Finalmente, los alcaldes solicitaron que se les exonerara del trabajo en el nuevo camino y ofrecieron sesenta pesos para ayudar con el proyecto.⁹⁷



El subdelegado Lasarte respondió amargamente a los alcaldes de indios hacia fines de abril de 1809. El subdelegado señaló que este proyecto vial serviría tanto al público en general y a la corona. El funcionario declaró que no toleraría desobediencias, especialmente porque dentro del partido, otros líderes de los

⁹⁷ Los alcaldes de la doctrina de Córdoba al subdelegado Lasarate y Ciudad, abril 1809, AGNP, SG, leg. 53, cuad. 950, f3-f4.

poblados acordaron ayudar en la construcción del camino. Posteriormente, Lasarte exigió un censo de cada pueblo que componía la doctrina de Córdoba. Quería saber cuántas personas residían en la doctrina para entender mejor el reclamo, ya que, según dijo, solo solicitó doce mitayos y dos españoles, y en cuanto a los pueblos más pequeños pidió aún menos tributarios. Lasarte reprendió a los alcaldes por no ser buenos vasallos y no apoyar los objetivos del monarca para expandir la infraestructura. El subdelegado reiteró su solicitud de materiales y argumentó que cada caña gruesa no costaba más de dos o tres reales, mientras que las cuerdas pequeñas no costaban más de un real o un real y medio cada una. En lugar de proporcionar dinero para la obra, Lasarte sugirió que los pueblos usen estos fondos para adquirir las herramientas necesarias y pagar la mano de obra. Además, creía que la distancia a los sitios de trabajo no era una excusa válida, ya que numerosos trabajadores habían planeado aventurarse desde Castrovirreyna a la costa de Perú, aproximadamente setenta leguas. Lasarte declaró que los trabajadores debían estar en el lugar de la construcción antes del 30 de abril con los materiales obligatorios o enfrentar los castigos señalados en su directiva anterior y más, lo que incluiría solicitar la intervención del virrey en el asunto.⁹⁸

Los alcaldes respondieron a la solicitud del subdelegado Lasarte. Estos funcionarios discutieron que para trabajar en el camino, los mitayos tenían que viajar hasta setenta leguas de la parroquia de Córdoba, un aumento con respecto a las sesenta leguas del reclutamiento anterior, lo que esencialmente significaba abandonar sus hogares y no poder sembrar sus cultivos. De ser requeridos para trabajar en el camino, los indios perderían la oportunidad de plantar papas y maíz en junio y su derecho a hacer queso, todo lo cual estaba protegido por la ley. Además, el subdelegado no podía solicitar a los indios viajar más de diez leguas desde sus pueblos. Aparte de estos problemas, Lasarte había solicitado materiales que los indios no usaban ni tenían acceso en su región; estas comunidades tampoco podían obtener el número solicitado de trabajadores. Los autores del reclamo sugirieron que Chocos y Cotay, pueblos vecinos, tenían más habitantes que la doctrina de Córdoba. Los alcaldes preguntaron al subdelegado Lasarte por qué tenían que trabajar en el camino cuando esta vía solo pasaba por Chocos y Cotay, mientras que al no pasar

⁹⁸ El subdelegado Lasarte y Ciudad a los alcaldes de la doctrina de Córdoba, abril 10, 1809, AGNP, SG, leg. 53, cuad. 950, f5-f8.

por la parroquia de Córdoba, los indios locales no deberían tener que trabajar en la construcción de la carretera. Los alcaldes sostuvieron que viajar al sitio de la construcción amenazaba la seguridad de los trabajadores. Según los funcionarios, la región de Lunahuaná difería mucho de Castrovirreyna. Viajar a través de Lunahuaná era similar a pasar a través de un “horno calentado”. Con respecto a la afirmación del subdelegado Lasarte, los indios de Córdoba mostraron un comportamiento desleal: los alcaldes declararon mostrar devoción al rey al ofrecer dinero para ayudar en la construcción de la vía. En la opinión de estos, el verdadero objetivo del nuevo camino tenía que ver con mejorar el movimiento de la correspondencia de correo entre Lima y Cusco, por lo tanto, la Real Renta de Correo debía pagar por los materiales y la mano de obra necesarios para construir la nueva sección del Camino Real. Además, los líderes de la comunidad declararon que los mitayos tenían otras obligaciones como construir nuevos corrales para vicuñas, edificios del gobierno local y una nueva cárcel. Finalmente, los castigos de Lasarte por incumplimiento también violaron los códigos legales que establecían que las multas no podían exceder más de un peso. Los alcaldes nuevamente reiteraron su solicitud de no trabajar en la construcción del camino.⁹⁹ El 4 de mayo de 1809, el virrey Abascal ordenó que la nueva vía evitaba la ruta peligrosa a través de Turpo y Viñac, y ordenó al intendente Vives y a los subdelegados de Castrovirreyna y Yauyos que cumplieran con sus órdenes en beneficio del “correo, los viajeros y el bien público”.¹⁰⁰

Si bien no está claro si el gobierno completó la nueva sección de la ruta de Lima a Huancavelica, Abascal lamentó en su informe al virrey entrante que el estado de los caminos y puentes peruanos permaneció en condiciones “deplorables”. El virrey Abascal sostuvo que incluso después de treinta años del sistema de intendencias en el Perú, se habían producido pocas mejoras. En su opinión, la comunicación entre provincias continuó experimentando dificultades y destacó que las personas que transportaban mercancías y correspondencia viajaban “distancias largas y despobladas”. Como resultado, los comerciantes o los mensajeros del correo encontraron pocos lugares para

⁹⁹ Los alcaldes de la doctrina de Córdoba al subdelegado Lasarate y Ciudad, s/f, AGNP, SG, leg. 53, cuad. 950, f9-f14r. Los alcaldes citaron su derecho a sembrar según lo dictado por libro 6, título 10, ley 16 en *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* (Madrid: Gráficas Ultra S. A., 1943 [1791]). En cuanto a las distancia a recorrer, los funcionarios locales señalaron el libro 6, título 12, ley 5 de la misma obra. En cuanto a las multas, ver libro 6, título 12, ley 46.

¹⁰⁰ Virrey Abascal, mayo 4, 1809, BNP, D204, f10r-f11.

descansar con seguridad. Abascal destacó los obstáculos geográficos del Perú como un factor que contribuía a la necesidad de mejorar la infraestructura del virreinato. El virrey señaló que “en un país de tal tamaño, frecuentemente cortado por ríos de rápido flujo por altas cadenas montañosas... no es extraño encontrar [una región] sin caminos [y] puentes”. Sin embargo, en opinión de Abascal, el factor principal que limitó la expansión de la infraestructura del virreinato derivaba de una “falta de fondos”.¹⁰¹

Conclusión

Desde 1718 hasta 1809, la monarquía borbónica puso énfasis en centralizar y modernizar la infraestructura dentro del imperio. Este artículo ha demostrado cómo los reformadores ilustrados, como José del Campillo y Cossío, Tomás Manuel Fernández de Mesa y Bernardo Ward, entendieron la importancia de los caminos para expandir la influencia de España sobre sus posesiones coloniales. Las obras de estos intelectuales influyeron a comerciantes como Juan Bezares y a los funcionarios españoles que residían en Perú. Estas personas reconocieron el papel que los sistemas de intercambio terrestres confiables desempeñaban para extender el poder del gobierno sobre las poblaciones periféricas en el virreinato. Estos esfuerzos se encontraron con diversos grados de éxito y obstáculos. Para obtener apoyo virreinal, Bezares argumentó que su proyecto vial en Huamalíes ofrecería una oportunidad de acceder a valiosos recursos naturales para beneficiar al estado. Como resultado, el virrey Teodoro de Croix y el intendente de Tarma, Juan María Gálvez, respaldaron el esfuerzo de Bezares. Pero el comerciante experimentó la resistencia de fray Manuel Sobreviela desde de Santa Rosa de Ocopa. A pesar de su falta de apoyo, Sobreviela reconoció el papel civilizador que tenía un nuevo camino para la colonización de la población de esta región. Incluso después de completar la nueva vía, Bezares continuó encontrando varios obstáculos por parte de los administradores reales regionales y de las élites sociales mientras intentaba cumplir con su obligación de expandir la infraestructura como gobernador. En Madrid, el prelado Pedro González Agüero continuó ridiculizando los esfuerzos de Bezares para construir el camino en Huamalíes.

¹⁰¹ José Fernando de Abascal y Souza, *Memoria de gobierno del virrey Abascal*, vol. 1, Vicente Rodríguez Casado y José Antonio Calderón Quijano, eds. (Sevilla: Talleres Tipográficos de la Editorial Católica, 1944), 169-178.

En contraste con este último, el gobierno virreinal intentó mejorar el Camino Real entre Cusco y Lima. Los intendentes y subdelegados experimentaron diversos grados de éxito al intentar implementar reformas en sus provincias y partidos a lo largo de esta ruta. El intendente Demetrio O'Higgins reconoció la importancia de construir infraestructura vial al declarar que era su "obligación sagrada" cumplir con este deber. Sin embargo, encontró obstáculos para cumplir con sus deberes de construir y/o reparar caminos y puentes en Huamanga. Los subdelegados se negaron a apoyar los mandatos del intendente, tal vez debido a su nombramiento en el cargo por su tío, el virrey Ambrosio O'Higgins. Sin embargo, los subdelegados incluso enfrentaron desafíos al intentar llevar a cabo sus órdenes en sus regiones. En Castrovirreyna, el subdelegado Pedro Lasarte y Ciudad tuvo que pelear con las comunidades indígenas de la parroquia de Córdoba. Los indios de Córdoba se negaron a cooperar con las demandas de Lasarte y Ciudad; en cambio presentaron una demanda contra el subdelegado por su violación de las leyes españolas que protegían el derecho de los nativos a plantar sus cultivos y limitar la distancia que debían recorrer para servir como mitayos. Los indios también demostraron los problemas que podían surgir a través de la aculturación española al usar la ley para proteger sus derechos. En este caso, los alcaldes indígenas de la doctrina de Córdoba impidieron que el estado pudiera implementar su proyecto vial debido a su acceso al conocimiento de las leyes.

Esta evidencia sobre la infraestructura colonial del Perú ilustra varios hallazgos importantes. En primer lugar, los funcionarios en España y Perú reconocieron la necesidad de modernizar la infraestructura del virreinato. En ocasiones, las conflictivas relaciones coloniales limitaron la capacidad del estado para construir nuevos caminos o puentes. A veces, estos problemas surgieron de complicaciones entre el virrey y los intendentes, los comerciantes y los preladados, y los indios y los funcionarios españoles. Finalmente, este artículo demuestra la desigualdad en la implementación de las reformas borbónicas para mejorar la infraestructura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

Archivo General de Indias (AGI)

- Lima 687, n° 63.

Archivo General de la Nación del Perú (AGNP)

- Superior Gobierno. Legajo 53. Cuadernos 945, 950
- Varios fondos. Legajo 208. Cuaderno 2472

Archivo Nacional de Chile (ANCH)

- Capitanía General. Volúmenes 949, 950, 951
- Varios fondos. Volúmenes 266, 355

Biblioteca Nacional del Perú (BNP)

- D204, 1809
- D9709, 1809

Fuentes secundarias

Abascal y Souza, José Fernando de. *Memoria de gobierno del virrey Abascal*. Volumen 1, editado por Vicente Rodríguez Casado y José Antonio Calderón Quijano. Sevilla: Talleres Tipográficos de la Editorial Católica, 1944.

Barraza Lescano, Sergio. “El tambo andino bajo el régimen colonial”. En *Cristóbal Vaca de Castro, Ordenanzas de tambos (Cusco, 1543)*, 7-33. Lima: Ministerio de Cultura, 2018.

Bel, Germà. “Infrastructure and Nation Building: The Regulation and Financing of Network Transportation Infrastructures in Spain (1720–2010)”. *Business History* 53, n° 5 (Agosto 2011): 688-705.

Campillo y Cosío, José del. *Nuevo sistema de gobierno económico para la América: con los males y daños que le causa el que hoy tiene de los que participa copio-*

samente España, y remedios universales para que la primera tenga considerable ventajas y la segunda mayores. Madrid: La Imprenta de Benito Cano, 1789.

Castleman, Bruce. *Building the King's Highway: Labor, Society, and Family on Mexico's Caminos Reales, 1757–1804.* Tucson: University of Arizona Press, 2005.

Chardon, Roland. "The Elusive Spanish League: A Problem of Measurement in Sixteenth-Century New Spain". *The Hispanic American Historical Review* 60, n° 2 (Mayo 1980): 294-302.

Cook, Noble David. *Born to Die: Disease and New World Conquest, 1492–1650.* Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1998.

———. *La catástrofe demográfica andina: Perú 1520–1620.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010.

D'Altroy, Terrance. "The Imperial Inka Road System. Exploring New Paths". *Asian Archaeology* 2 (2018): 3-18.

Dalakoglou, Dimitris y Penny Harvey. "Roads and Anthropology: Ethnographic Perspectives on Space, Time and (Im)Mobility". *Mobilities* 7, n° 4 (Noviembre 2012): 459-465.

El Mercurio Peruano: Edición Facsimilar. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1964.

Fernández de Mesa, Tomás Manuel. *Tratado legal y político de caminos públicos, y posadas. Dividido en dos partes. La una, en que se habla de los caminos; y la otro, de las posadas: y como anexo a ellas, de las postas.* Valencia: 1755.

Fisher, John R. *Government and Society in Colonial Peru: The Intendant System, 1784–1814.* Essex: The Athlone Press University of London, 1970.

Fuentes, Manuel Atanasio, ed. *Memorias de los vireyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje Español.* Tomo 5. Don Teodoro de Croix. Lima: Librería Central de Felipe Bailly, 1859.

———. *Memorias de los vireyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje Español.* Tomo 6. Don Francisco Gil de Taboada y Lemos. Lima: Librería Central de Felipe Bailly, 1859.

Gerbi, Antonello. *Caminos del Perú: historia y actualidad de las comunicaciones viales.* Lima: Banco de Crédito del Perú, 1951.

Glave, Luis Miguel. *Trajinantes: caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVI/XVII.* Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

- Gutiérrez Álvarez Secundino-José. *Las comunicaciones en América: de la senda primitiva al ferrocarril*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1993.
- Hyslop, John. *The Inka Road System*. Nueva York: Academic Press Inc., 1984.
- Jones, Cameron D. *In Service of Two Masters: The Missionaries of Ocopa, Indigenous Resistance, and Spanish Governance in Bourbon Peru*. Stanford y Oceanside: Stanford University Press / The Academy of American Franciscan History, 2018.
- Julien, Catherine. "The Chinchaysuyu Road and the Definition of an Inca Imperial Landscape". En *Highways, Byways, and Road Systems in the Pre-Modern World*, editado por Susan E. Alcock, John Bodell y Richard J. A. Talbert. Malden y Sussex: Wiley-Blackwell, 2012.
- Kuethe, Allan J. y Kenneth J. Andrien. *The Spanish Atlantic World in the Eighteenth Century*. Cambridge y Nueva York: University of Cambridge Press, 2014.
- López Vargas, Segisfredo. *Guía de identificación y registro del Qhapaq Ñan*. Lima: Ministerio de Cultura, 2013.
- MacCormack, Sabine. "The Incas and Rome". En *Garcilaso Inca de la Vega: An American Humanist*, editado por José Anadón, 8-31. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.
- Matías, Josef. *Itinerario Español, o guía de caminos, para ir desde Madrid a todas las ciudades y villas más principales de España. Y para ir de unas ciudades a otra; y a algunas cortes de Europa*. Tercera edición. Madrid: Imprenta de Miguel Escribano, 1775.
- Mellafe, Rolando. "La significación histórica de los puentes en el virreinato peruano del siglo XVI". *Historia y Cultura* 1 (1965): 65-113.
- Moncada Maya, José Omar. "El 'Puente del rey' sobre el río de la Antigua, Veracruz". En *Rutas de Nueva España*, editado por Chantal Cramaussel, 63-95. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2006.
- Najarro Rivera, Luisa Marcela y Camila Capriata Estrada. "The Case of the Road between Xauxa and Pachacamac". En *Heritage and Rights of Indigenous Peoples: Patrimonio y Derechos de Los Pueblos Indígenas*, editado por Manuel May Castillo y Amy Strecker, 233-240. Leiden: Leiden University Press, 2017.
- Ordenanza de 13 de octubre de 1749 para el restablecimiento e instrucción de intendentes de provincias y exercitos*. Madrid: Imprenta de Manuel Fernández, 1749.
- Ordenanza para el establecimiento, e instrucción de intendentes de provincias, y exercitos*. Madrid: 1718.

- Paquette, Gabriel B. *Enlightenment, Governance, and Reform in Spain and its Empire, 1759–1808*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Petroski, Henry. *The Road Taken: The History and Future of America's Infrastructure*. Nueva York y Londres: Bloomsbury, 2016.
- Povea Moreno, Isabel. “Juan Bezares y la apertura de un camino en la montaña real: defensores y opositores. Estudios de un proyecto económico de finales de la centuria dieciochesca”. *Temas Americanistas* 22 (2009): 54–77.
- Real ordenanza para el establecimiento é instruccion de intendentes de ejército y provincial en el virreinato de Buenos-Aires: años de 1782*. Madrid: Imprenta Real, 1783.
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*. Madrid: Gráficas Ultra S. A., 1943 [1791]
- Regal Matienzo, Alberto. *Los caminos del Inca en el antiguo Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 2009 [1936].
- Rengifo, Diana. *La unidad regional Caracas-La Buaira Valles de 1775 a 1825*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1983.
- Rostworowski, María. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2014.
- Sala i Vila, Núria. *Selva y Andes: Ayacucho (1780-1929). Historia de una región de la encrucijada*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto de Historia, 2001.
- Scott, James C. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven y Londres: Yale University Press, 1998.
- Serrera, Ramón María. *Tráfico terrestre y red vial en las Indias Españolas*. Segunda edición. Madrid y Barcelona: Ministerio del Interior, 1993.
- Suárez Argüello, Clara Elena. “La construcción del camino de México a Toluca a finales del siglo XVIII”. En *Rutas de Nueva España*, editado por Chantal Cramaussel, 235–262. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2006.
- Uriol Salcedo, José I. *Historia de los caminos de España, hasta el siglo XIX*. Volumen 1. Madrid: Colegio de Caminos, Canales y Puertos, 1990.
- Vaca de Castro, Cristóbal. *Ordenanzas de tambos (Cusco, 1543)*, editado por Sergio Barraza Lescano. Lima: Ministerio de Cultura, 2018.

Ward, Bernardo. *Proyecto económico, en que se proponen varias providencias, dirigidas a promover los intereses de España, con los medios y fondos necesarios para su plantificación*. Segunda edición. Madrid: Joachin Ibarra, Impresor de Cámara de S.M., 1779.

MEMORIA HISTÓRICA Y VALOR PATRIMONIAL. EL MUSEO CEMENTERIO PRESBITERO MATÍAS MAESTRO EN LA CIUDAD DE LIMA

Carlota Casalino

Resumen

El Museo Cementerio Presbítero Matías Maestro es uno de los más importantes lugares de memoria existentes en nuestro país. En sus más de doscientos años de existencia se han enterrado allí diversos personajes de gran relevancia para la historia peruana y se ha constituido como testigo privilegiado de los cambios y transformaciones de la sociedad desde fines del periodo colonial y los agitados años de la república, pero también de las mentalidades y la forma en que los habitantes de Lima se relacionan con la muerte. Su conservación se convierte entonces en una responsabilidad no solo frente su importancia monumental y artística, sino también frente a la preservación de la memoria histórica y su narrativa, al igual que para la continua construcción de la identidad local y nacional.

Palabras clave

Cementerio Presbítero Matías Maestro / Lima / Historia de la muerte / Museo cementerio / Patrimonio cultural funerario

Abstract

The Presbítero Matías Maestro Cemetery and Museum is one of the most important memory spaces in Peru. In over two hundred years of institutional life, it has become not only the

resting place of many relevant figures of Peruvian history, but also a privileged witness to social transformations from the late colonial period, through the troubled republican years, including changes in the mentality and the limeños' relationship with death. As such, its conservation becomes a responsibility not only because of its monumental and artistic qualities, but also because of the necessity of preserving the historical memory and its narrative, as well as the ongoing elaboration of local and national identity.

Keywords

Presbítero Matías Maestro Cemetery / Lima / History of Death / Cemetery Museum / Funerary Cultural Heritage

Introducción

Quienes alguna vez han tenido la oportunidad de visitar al Museo Cementerio Presbítero Matías Maestro, ubicado en las cuadras 16 y 17 del jirón Ancash—en los límites entre los Barrios Altos y El Agustino—, pueden guardar un recuerdo ambivalente de este. En primer lugar, pueden sentir que están recorriendo un espacio donde se conectan rápidamente con la historia republicana, con los personajes más destacados, e incluso con sus ancestros. Cada mausoleo, tumba, túmulo, cuartel, nicho y lápida rememora algo del pasado. Pero, en segundo lugar, deja la impresión de que un lugar con tanta memoria histórica requiere una mayor atención, mejor cuidado, conservación y mantenimiento. El Cementerio cuenta con secciones que están bien conservadas, pero también hay otras bastante abandonadas. Sin embargo, por su importancia histórica y por su valor patrimonial, este lugar requiere de una atención permanente para que cumpla con su función actual de museo cementerio, ser un lugar de memoria en el cual los visitantes—peruanos y extranjeros—puedan rememorar diversos momentos de nuestro complejo pasado y además apreciar su riqueza como patrimonio cultural funerario. Por lo expuesto, el objetivo de este trabajo es incidir en el valor histórico de este museo-cementerio y, por ello, en la necesidad de conservarlo como patrimonio cultural material, dada su importancia para el país y para la región.

Estudiar un cementerio histórico como el Museo Cementerio Presbítero Matías Maestro necesariamente requiere de una mirada interdisciplinaria, pues está

asociado al tema de la muerte, el cuerpo muerto, el duelo y la manera como las sociedades procesan un hecho vital tan importante. Generalmente, la muerte es entendida y explicada a través de su contrario, la vida. Así, la muerte es la ausencia de vida. Asimismo, es un concepto complejo pues no solo implica un asunto biológico, sino también social, cultural y legal.¹ El cuerpo muerto, sin embargo, mantiene elementos de identidad, dando lugar a una “vida social del cadáver” a través de un tratamiento, tecnologías y artefactos que sacan al cadáver del acto natural para transformarlo en un hecho socio-cultural.² Es en ese sentido que los estudios antropológicos sobre la muerte a partir de la década de 1990 dan relieve al ritual y a la representación de este hecho vital, pues se trata de un proceso en el cual se reelabora y define el recuerdo que la sociedad tendrá respecto al difunto.³ En ese sentido, el proceso de separación de los muertos del mundo de los vivos se lleva a cabo a través del duelo. Este en muchos sentidos deja de ser algo íntimo y familiar para pasar a ser público y ordinario.⁴ En un contexto de pandemia, como el que vive este mundo globalizado, la muerte ha pasado a ser un hecho cotidiano que aún nos estremece, más aún cuando los cementerios colapsan y el trabajo de duelo se produce al margen de los rituales sociales establecidos como el velorio, la misa de cuerpo presente, entre otros.

Hemos señalado, asimismo, que el tema de la muerte y sus elementos asociados es visto desde un enfoque interdisciplinario, de ahí que esté asociado a la historia, filosofía, antropología, medicina, pero también a la geografía, historia del arte, arquitectura, turismo y gestión del patrimonio cultural, entre otros campos del saber. En el caso de la mirada histórica, son clásicos los estudios de Philippe Ariès, Georges Duby y Michel Vovelle. Gracias al primero de ellos podemos reconocer que el origen de las actitudes actuales hacia la muerte proviene del periodo ilustrado, cuando el espacio destinado a los difuntos fue separado de la Iglesia y se construyeron los cementerios, lo que implicó—a partir de ese momento—la necesaria visita

¹ Flor Hernández, “El significado de la muerte”, *Revista digital universitaria* 7, n° 8 (2006), <http://www.revista.unam.mx/vol.7/num8/art66/int66.htm>.

² Luciano Uzal, “Cuerpo muerto y materialidad: exploraciones teóricas-conceptuales”, *Tabula Rasa* 31 (2019), 361-380, <http://doi.org/10.25058/20112742.n31.15>.

³ Aleixandre Duche. “La antropología de la muerte: autores, enfoques y periodos”, *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur* 22, n° 37 (2012): 214.

⁴ Jordi Moreras. “Introducción. La muerte como constante en las ciencias sociales”, en *Socio-Antropología de la muerte. Nuevos enfoques en el estudio de la muerte*, Jordi Moreras, ed., 9-16 (Tarragona: Publicaciones URV, 2019), 11.

a esos lugares.⁵ Con Duby podemos apreciar que la muerte como acontecimiento es percibida de manera distinta por las personas que vivieron alrededor del año 1000 y las que viven alrededor del segundo milenio. En el primer caso, la muerte es sentida a partir del juicio, castigo y tormentos del infierno, mientras que en el segundo caso la muerte provoca temor e incertidumbre por la pérdida—en gran medida—del sentido religioso que tenía y solo queda como un paso hacia lo desconocido.⁶ Vovelle propuso que las mentalidades han dado un valor especial a determinados tipos de personajes, cuyo criterio está dado por el número de veces que son enterrados, desenterrados y reenterrados, acto que a su vez es acompañado de ceremonias y rituales que permiten expresar dicha alta valoración.⁷ Antes de ellos, Johan Huizinga explicó cómo el tema de lo macabro fue importante en el siglo XV y a partir de ahí, la muerte se expresaba de diversas maneras.⁸ Robert Mandrou, como parte de la corriente de la historia de las mentalidades, llevó a cabo estudios sobre la salud y enfermedad como hecho cotidiano para el francés moderno y el papel de la medicina para aplacar esos temores.⁹ A su vez, Ruggiero Romano y Alberto Tenenti mostraron cómo a partir del siglo XIV la muerte va adquiriendo un carácter más individual, ello por el contexto en el cual varios ciclos de carestías y epidemias—especialmente la peste bubónica de 1348—debilitan al grupo humano hasta que fue percibida como la “gran muerte”.¹⁰ Jean Delumeau analiza el miedo a la muerte en periodos de epidemia. Da cuenta de los comportamientos colectivos caracterizados por el pánico en los años en que se presentaba la peste, la fiebre miliar, el tifus, viruela, gripe pulmonar o disentería. De todas ellas, la peste de 1348-1349 fue la peor no solo porque significó la muerte de la tercera parte de la población, sino que después de esos años se presentó de manera recurrente en diversas partes de Europa; de ahí que fue percibida como parte de una plaga—un conjunto de acontecimientos nefastos como peste, guerra, hambre—dan-

⁵ Philippe Ariès, *La muerte en Occidente* (Barcelona: Argos Vergara, 1982) y *El hombre ante la muerte* (Madrid: Taurus, 1999).

⁶ Georges Duby, *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos* (Santiago: Andrés Bello, 1995).

⁷ Michel Vovelle, *La mort et l'Occident: de 1300 à nos jours* (Paris: Gallimard, 1983) e *Ideologías y mentalidades* (Barcelona: Ariel, 1985).

⁸ Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media* (Madrid: Alianza Universidad, 1982).

⁹ Robert Mandrou, *Introducción a la Francia moderna 1500-1640. Ensayo de psicología histórica* (México D. F.: Unión Tipográfica Editorial Hispanoamericana, 1962).

¹⁰ Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad media tardía, reforma, renacimiento* (Madrid: Siglo XXI editores, 2002 [1971]).

do lugar a imágenes de pesadilla.¹¹ Años después, Tenenti volvió sobre el tema al sostener que al igual que en el siglo XIV, en el cual aparece La Muerte como símbolo de lo inexorable, en el siglo XV se aprecia la “danza macabra”, representaciones no solo de un flagelo colectivo, sino también de una realidad que no distingue diferencias sociales, económicas ni políticas.¹²

En América Latina destaca de manera singular el caso mexicano, el que ha sido analizado, entre muchos, por Claudio Lomnitz. Sostiene este autor que la presencia importante de la muerte en el discurso político mexicano se debe al dominio político de los moribundos, de la muerte y su representación.¹³ La muerte en el caso peruano fue un tema estudiado por Claude Mazet (1979, 1985) teniendo como base las fuentes de los registros parroquiales durante el periodo colonial.¹⁴ José Tamayo Herrera trabajó con una perspectiva de larga duración el proceso de desacralización de la muerte en Lima entre 1780 a 1990.¹⁵ A su vez, Felipe Portocarrero (1995) analizó los testamentos de la elite correspondientes a la primera mitad del siglo XX como fuente principal, centrándose en actitudes y sentimientos respecto a la muerte.¹⁶ Irma Barriga se ha enfocado en los textos preparatorios para el bien morir y la iconografía que expresa ideas y sentimientos sobre la muerte en el siglo XVII.¹⁷ Marcos Cueto ha dado especial énfasis a los temas de salud, enfermedad y epidemias, centrándose en las estrategias particulares para afrontar las enfermedades desde la sociedad, la academia y las políticas públicas.¹⁸ Respecto a los cementerios, tenemos los estudios de Antonio

¹¹ Jean Delumeau, *El miedo en Occidente* (Madrid: Taurus, 2012).

¹² Tenenti, *La edad moderna, siglos XVI-XVIII* (Barcelona: Crítica, 2000), 15.

¹³ Claudio Lomnitz, *Idea de la muerte en México*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006

¹⁴ Claude Mazet, “Utilización de los libros parroquiales para la investigación demográfica, con aplicación al caso de las fuentes hispanoamericanas”, en *Historiografía y bibliografía americanistas*. vol. XXIII (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979). 35-94; “Mourir à Lima au XVIII^e siècle: les tendances de la mort”, *Ibero-Amerikanisches Archiv* 11, n° 1 (1985): 83-126; “Mourir à Lima au XVIII^e siècle: les ethnies et la mort”, *ibid.*, 127-170.

¹⁵ José Tamayo Herrera, *La muerte en Lima 1780-1990* (Lima: Universidad de Lima, 1992).

¹⁶ Felipe Portocarrero S., “Religión, familia, riqueza y muerte en la élite económica. Perú: 1900-1950”, en *Mundos interiores: Lima 1850-1950*, Aldo Panfichi H. y Felipe Portocarrero S., eds., (Lima: Universidad del Pacífico, 1995), 75-143.

¹⁷ Irma Barriga Calle, “La experiencia de la muerte en Lima: siglo XVII”, *Apuntes. Revista de Ciencias Sociales* 31 (1992): 81-101.

¹⁸ Marcos Cueto, “La historia de la ciencia y la tecnología en el Perú: Una aproximación bibliográfica”, *Quipu* 1 (1987): 119-147; *El regreso de las epidemias. Salud y sociedad en el Perú del siglo XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1997.

Zapata,¹⁹ Carlota Casalino,²⁰ Gabriel Ramón²¹ y Luis Repetto,²² entre otros. En esta línea de estudios sobre los cementerios, destaca una línea especialmente interesante que corresponde al análisis de los epitafios. En un estudio sobre las formas poéticas de los epitafios del siglo XIX, no dejan de analizar en detalle a todos los actores involucrados en estos, desde el lapicida, el tallador, el dedicante del epitafio, el difunto, los deudos y los pasantes.²³

Para abordar este tema desde una perspectiva interdisciplinaria—además—hay que repasar algunos conceptos clave complementarios a los ya mencionados en líneas precedentes, como lugar de memoria, ancestros, ritos, ceremonias, prácticas, recorridos, higiene pública, salud pública, patrimonio funerario, representación, estilos arquitectónicos y artísticos, símbolos, entre otros para comprender mejor los procesos de configuración de la historia del Cementerio. En el caso de higiene pública, se trata de un concepto que surge durante la ilustración francesa y que los borbones incorporaron en los reinos de la monarquía española y sus colonias. En el caso de Lima, la higiene pública se materializó en el control de la basura, normas de higiene en mercados y lugares donde se expendían alimentos, tratamiento de las aguas, establecimiento de nuevas costumbres y construcciones. Entre las medidas más importantes estuvieron la construcción del Cementerio General, la reglamentación sobre la limpieza de acequias y calles, así como el cambio de cañerías de barro. Estas medidas fueron continuadas durante las primeras décadas de la república, por lo que se construyó un mercado y se instaló alumbrado de gas.

Respecto a lugar de memoria, estamos ante estudios que reivindican la memoria y los recuerdos no solo individuales, sino también colectivos, algunos de los

¹⁹ Antonio Zapata, “Notas para la historia de la muerte en el Perú. El debate sobre los cementerios en las páginas del Mercurio Peruano, 1792”, *Pretextos* 2 (1991): 97-102.

²⁰ Carlota Casalino, “Higiene pública y piedad ilustrada: la cultura de la muerte bajo los borbones”, en *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*, Scarlett O’Phelan Godoy, comp. (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999), 325-344.

²¹ Gabriel Ramón Joffré, “La metamorfosis de los espacios funerarios en la Lima colonial”, en *Museo Presbítero Maestro. Cementerio de Lima*, Luis Repetto Málaga, ed. (Lima: ICOM-Perú, 2003), 29-35.

²² Luis Repetto Málaga, “El Museo Presbítero Maestro”, en *Museo Presbítero Maestro*, 47-57; “Patrimonio funerario: Museo Cementerio Presbítero Maestro”, en *200 años del Presbítero Maestro, primer cementerio monumental de América Latina*, Luis Repetto Málaga, ed. (Lima: Mixmade, 2008), 62-71; *Presbítero Maestro. Camposanto de Lima* (Lima: Municipalidad de Lima, 2018).

²³ Rosa Ostos Mariño y Antonio Espinoza Ureta, *Parca voz. Los epitafios del cementerio Presbítero Matías Maestro de Lima* (Lima: Municipalidad de Lima, 2015).

cuales se expresan en hitos de rememoración como son los lugares ubicados en espacios públicos para marcar un acontecimiento o recordar a un personaje. Así es como Maurice Halbwachs sostiene que el hombre está en permanente comunicación con sus recuerdos sobre personas, lugares y situaciones. Así, distingue memoria histórica (recuerdos de la historia nacional) de memoria colectiva (aquellos recuerdos más restringidos de una colectividad); la importancia de dichos recuerdos dependerá del significado que tengan para cada uno de sus miembros.²⁴ A su vez, Joël Candau se refiere a la memoria social como aquellos recuerdos compartidos por el grupo y que son asumidos, incluso sin tener que haberlo vivido o ser un recuerdo directo.²⁵

Es con ese espíritu que nuestro trabajo está dividido en dos partes. La primera presenta una visión histórica sobre el Cementerio Presbítero Matías Maestro, desde sus orígenes hasta el siglo XX. Para ello estableceremos algunos episodios de esa larga trayectoria que den cuenta de cómo este camposanto está muy vinculado con los procesos de apogeo y de crisis, así como con fenómenos importantes que han vivido nuestra ciudad y nuestro país. El objetivo es mostrar que este lugar es uno de los pocos que contiene una riqueza histórica tal que se convierte en un ejercicio de rememoración de los sucesos históricos ocurridos en estos más de doscientos años, con los cuales nos sentimos relacionados. De ahí que su valor como patrimonio histórico sea muy alto, pues cada uno de sus pasajes y monumentos nos remite directamente a nuestra historia política, social, económica y cultural.

La segunda parte tiene por objetivo presentar al Museo Cementerio como un lugar de gran valor patrimonial artístico cultural. Para ello narraremos de manera general la riqueza de sus estructuras arquitectónicas y escultóricas. Compartiremos algunos momentos de experiencias que ha tenido este lugar para vincularse con la sociedad y con sus visitantes, así como el esfuerzo constante de algunas organizaciones para que esta necrópolis sea valorada por las actuales generaciones. Por lo tanto, la historia que se presenta es la de un lugar privilegiado en nuestro país, de los que hay pocos en otros y que por ello debemos mirarlo con interés y con responsabilidad.

²⁴ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective* (Paris: Presses universitaires de France, 1968).

²⁵ Joël Candau, *Memoria e Identidad* (Buenos Aires: Del Sol, 2001).

De manera introductoria, se debe señalar que la ciudad de Lima en la actualidad es un crisol de diversos grupos sociales y culturales. Esta característica es parte de nuestra herencia histórica, pues desde su fundación fue un polo de atracción de migrantes internos y externos; proceso que se hizo mucho más fuerte durante la república y se acentuó aún más a partir de la década de 1940. El hoy Museo Cementerio Presbítero Matías Maestro es una prueba de esto, pues sus registros señalan un alto porcentaje de aquellos que fueron enterrados en ese lugar desde que abrió sus puertas. Pero es mucho más que eso. Alberga en su seno a nuestros antepasados desde 1808. En ese sentido, personas de diferentes orígenes, características sociales y económicas, nacidas en Lima y fuera de esta fueron enterradas ahí. Hombres y mujeres que han destacado en la esfera pública, económica, social y cultural, así como personas humildes se encuentran en este camposanto.

Su diseño busca semejanza con una ciudad que ha recibido no solo a sus muertos, sino que también ha sido un lugar donde se han llevado a cabo diversos rituales y ceremonias a lo largo del tiempo. Como todo lugar, ha sufrido los embates de las crisis y también los beneficios de los periodos de esplendor. Es un espacio donde rememoramos a nuestros muertos y también rememoramos nuestra historia, desde la tardo-colonial hasta la republicana. Pero no solo refleja nuestro pasado. También refleja lo que somos en la actualidad. Si el camposanto es atendido y mantenido, esto significa no solo una preocupación por nuestro presente y nuestro futuro, sino también por nuestro pasado y su legado. Pero si es un lugar que está descuidado y es ignorado por las generaciones actuales, quiere decir que algo no estamos haciendo bien como sociedad y que tenemos una oportunidad para cambiar esa situación.

Atravesar una de sus puertas es como ingresar—casi literalmente—a nuestra historia, pues de repente nos encontramos con los lugares donde reposan los restos (o los cenotafios) de Ramón Castilla, José Rufino Echenique, los héroes de la Guerra del Pacífico, Nicolás de Piérola, José Pardo, Oscar R. Benavides, Augusto B. Leguía, José de la Mar, José Santos Chocano, Ciro Alegría, Ricardo Palma, José de la Riva Agüero, Raúl Porras Barrenechea, Ella Dumbar Temple, José Carlos Mariátegui, Manuel González Prada, Cayetano Heredia, Daniel Alcides Carrión, el niño Ricardo Espiell, entre otros. Así, los encontramos sin el orden cronológico que nos da la historia, ni agrupados por actividades, ni organizados según estilos o materia-

les utilizados en sus sepulturas, sino que nos obligan a nosotros—los visitantes—a establecer nuestro propio orden y secuencia. Es exactamente en ese ejercicio, que el lugar nos obliga a realizar, cuando comienza el diálogo con nuestros ancestros. Es un momento en el cual se inicia la rememoración.

Por ello, dadas las características de nuestra historia de los siglos XIX y XX, adicional al valor de patrimonio histórico que tiene, podemos encontrar que muchos de ellos están ubicados en sendos mausoleos, tumbas, túmulos y nichos elaborados de muy diversos materiales—mármol, cemento, madera, metal, vidrio, yeso, entre otros—, que como arquitecturas y esculturas funerarias tienen gran valor simbólico y escultórico. De esta riqueza social, económica, histórica y escultórica hay evidencias desde el siglo XIX en adelante gracias a esas veinte hectáreas que conforman este Museo Cementerio, y se complementa con otra fuente muy importante como el “Libro de registro del Cementerio General”. Ahí se muestra en orden cronológico de dónde llegaban, las causas por las cuales morían y dónde eran enterrados en el entonces “Cementerio General”. Algo que llama la atención cuando se analizan los datos que contiene esta fuente es la presencia de extranjeros y provincianos. Algunas veces superaban en número a los limeños enterrados en esa misma época. Esto se debía a las características insalubres de la ciudad, ya que en Lima se padecían algunas enfermedades endémicas como la malaria. De su proceso de expansión podemos encontrar sus huellas en otras muy diversas fuentes, como las memorias, reglamentos, croquis y “planos” del propio camposanto. Pero como señalamos en líneas precedentes, ninguno de estos documentos supera a esta otra fuente, de tipo monumental, como es el actual Cementerio mismo, pues estamos ante una demostración mucho más contundente de la importancia que el tema de la muerte tuvo para la población que vivía y vive en la ciudad de Lima. Cada una de sus puertas—especialmente la tercera y cuarta—nos permite ingresar a un lugar donde la memoria de nuestros antepasados está a la espera que la descubramos y la valoremos.

Por esa razón, estas líneas están dedicadas a brindar una visión histórica general sobre los aspectos y procesos más destacados de este camposanto tan estrechamente vinculado a la historia de la muerte de la ciudad de Lima y el papel potencial que el día de hoy tiene este lugar en nuestra sociedad. Estamos ante un espacio con gran riqueza histórica y escultórica. Es decir, se trata de un camposanto

con un importante valor patrimonial y, además, un lugar de memoria cargado de múltiples significados históricos. Asimismo, mostraremos el potencial que tiene este lugar como referente de nuestra identidad histórica republicana, cuya gestión como patrimonio histórico requiere que se elabore y desarrolle un plan maestro de gestión integral, ya que estamos ante una zona de monumentos históricos con gran riqueza histórica y artística.²⁶

Memoria histórica del Museo Cementerio Presbítero Matías Maestro

En los albores del siglo XIX, la muerte en Lima era una mezcla de percepciones y expresiones barrocas e ilustradas. De esa herencia barroca, podemos señalar que eran importantes las misas y pompas fúnebres que convocaban a casi toda la población. Se trata de una tradición que se había formado en el siglo XVII, cuando los criollos limeños habían alcanzado relativa autonomía frente a la metrópoli debido a que el rey y sus funcionarios estaban concentrados en sus conflictos europeos. Si bien esta situación se expresó en diversas dimensiones en el Virreinato del Perú, en el ámbito de la muerte significó la organización de recargados y costosos rituales fúnebres llenos de esplendor que tenían como fin último entregar a la Iglesia el cuidado de los difuntos. Pero, a mediados del siglo XVIII, irrumpió en la escena virreinal el pensamiento ilustrado, que apelaba a un estilo neoclásico y a prácticas austeras. Así, en Lima a principios del nuevo siglo, ambas tradiciones coexistían—aunque de manera contradictoria—pues el poder de las elites se expresaba en rituales recargados y también en la aceptación de la sencillez y la igualdad ante la muerte.

En medio de ese despliegue de expresiones mixtas, barrocas e ilustradas, el mes de mayo de 1808 fue muy especial. En ese mes coincidieron dos asuntos muy relevantes para el futuro de estos territorios. El primero, de corte político, fue que España entró en una crisis por la invasión al reino y traición del hasta entonces aliado Napoleón Bonaparte. Así, el 5 de mayo, Carlos IV abdica a favor de Napoleón y este

²⁶ Sonia Lombardo, “La visión actual del patrimonio cultural arquitectónico y urbano de 1521 a 1900”, en *El patrimonio cultural de México*, Enrique Florescano, comp. (México D. F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, 1993), 165.

en su hermano José.²⁷ Todo ello desencadenó lo que se ha denominado “la revolución española”, cuyos efectos en el Virreinato del Perú fueron enfrentados por el virrey Fernando de Abascal en una primera etapa política en el largo proceso independentista.²⁸

El segundo acontecimiento importante ocurrido en mayo de 1808 fue de corte sociocultural. La ciudad de Lima inauguró su Cementerio General a fines de ese mismo mes.²⁹ Si seguimos a Gabriel Ramón, no se trató del primer cementerio fuera de las iglesias e incluso construido en lugares periféricos de la ciudad,³⁰ pero fue el más importante porque se hizo en la sede de la corte virreinal y con todo el apoyo de las elites ilustradas. De ese acontecimiento han quedado diversas fuentes primarias que nos dan a entender que se prestó mucha atención a la actitud de los limeños, pues como se trataba de cambiar una costumbre muy arraigada, era necesario que tanto el poder político como la Iglesia tomen medidas de manera coordinada. Una de ellas probablemente fue el nombrar los cuarteles con nombres vinculados a episodios de la vida de Cristo y con nombres de santos. Incluso el hecho que los cuerpos ya no se depositen en el interior de las iglesias, sino en un campo abierto, da cuenta de la envergadura del cambio. Por eso Luis Repetto señala que en este tránsito se buscó que se haga evidente la continuidad del mensaje escatológico, haciendo de este nuevo espacio un lugar consagrado bello a la vista de los fieles.³¹ La ceremonia de inauguración del Cementerio General se llevó a cabo el 31 de mayo de 1808 y contó con la presencia de las más altas autoridades de ese entonces, el virrey Fernando de Abascal y el arzobispo Bartolomé de las Heras. Asimismo, participaron los funcionarios y el público en general que estaba muy interesado e incluso desconcertado con esa nueva edificación. Toda la ceremonia duró alrededor de tres horas e incluso hubo una canción para la ocasión.³²

²⁷ Víctor Peralta Ruiz, *La Independencia y la cultura política peruana (1808-1821)* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Fundación Bustamante de la Fuente, 2010), 101-102; Manuel Chust e Ivana Frasquet, *Tiempos de revolución. Comprender las independencias iberoamericanas* (Madrid: MAPFRE / Taurus, 2013), 87.

²⁸ François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001); Scarlett O’Phelan y George Lomné, eds., *Abascal y la contra independencia de América del Sur* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013).

²⁹ Peralta, *La Independencia y la cultura*, 100-103.

³⁰ Ramón, “La metamorfosis de los espacios funerarios”, 33.

³¹ Repetto, “El Museo Presbítero Maestro”, 50.

³² Casalino, “El Bicentenario de la fundación del Cementerio más importante del Perú”, en Repetto, ed.,

Así, al mundo ilustrado vivido a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, y que se expresó en las nuevas ideas de la “piedad ilustrada” y sendos edificios construidos bajo nuevos principios arquitectónicos liderados por el neoclasicismo, se entró de lleno a través de un periodo acelerado de aprendizajes políticos y sociales. Se trató de un corto periodo donde, según Peralta, se estaba por un lado frente a un anverso ilustrado, pero por otro ante un reverso fidelista.³³ Así, en mayo de 1808 se empezó a dejar de realizar los entierros en las iglesias, conventos y hospitales, y también comenzó la experiencia de las elecciones. Todo esto antes de la república.

La elite siempre mantuvo la distancia y diferenciación que la caracterizó durante el virreinato y así continuó durante la vida republicana. Por eso, los sectores más acomodados de la sociedad virreinal buscaron mantener las diferencias incluso después de la muerte porque tenían en exclusividad espacios preferenciales en las iglesias para colocar los cuerpos de sus difuntos, mientras que el resto de la población era depositada en osarios.³⁴ Cuando se construye e inaugura el entonces llamado “Cementerio General”, se trató de establecer cierta igualdad al destinar nichos para todos los que podían pagarlo y los más pobres podían disponer de osarios. Sin embargo, a pesar de esa aparente igualdad, las diferencias estaban en el material utilizado para las lápidas. Así, los nobles y personas destacadas encargaban lápidas de cobre y los más humildes tenían lápidas de madera. Quedan nichos de esa época en el cuartel de la Resurrección, por ejemplo, donde se puede apreciar los nichos de los condes de San Isidro, o del primer presidente del Congreso, entre otros.

Cuando el *boom* del guano permitió superar la crisis y pobreza de la primera mitad del XIX, la bonanza fugaz de mitad de este siglo se expresó en la llegada de sendos mausoleos y lápidas de mármol que las elites y los sectores medios adquirieron para sus difuntos. Estos últimos retrataron en las lápidas los mausoleos en los cuales hubieran querido que reposen, además expresaron en ese pequeño espacio el dolor y el afecto que tenían hacia el ser perdido.

En esta época podemos apreciar que la celebración de la muerte era más occidental que andina. En el Cementerio se puede apreciar que la uniformidad de los

200 años del Presbítero Maestro, 15.

³³ Peralta, *La Independencia y la cultura*, 98-111.

³⁴ Casalino, “Higiene pública y piedad ilustrada”, 329.

nichos, diferenciados unos de otros por la calidad de las lápidas, cambió radicalmente a mediados del siglo XIX. Primero se comenzaron a instalar túmulos funerarios, luego se encargaron mausoleos con formas de ataúdes (tumbas), hasta que después se colocaron mausoleos con formas de casas y palacetes, hasta que también incorporaron mausoleos con esculturas de todo tamaño, en función a la economía de los familiares. Incluso, los más adinerados fundaban sus propias dinastías al encargar otros mausoleos distintos al que habían instalado sus antecesores. Así, podemos encontrar en la puerta cuatro los mausoleos de la familia Bentín, de la familia Pardo, de la familia Figari, el mausoleo de Sofía de Dreyfus, esposa de Auguste Dreyfus, quien reemplazó a los consignatarios del guano y se encargó del negocio de este y del pago de la deuda externa, entre otros. Sobre la tumba de Sofía Bergman de Dreyfus, contamos con una muy buena descripción realizada por Lucía Giesecke, quien destaca el estilo clásico utilizado y las virtudes elegidas para dar cuenta de alguien que debía yacer en ese lugar y que finalmente nunca lo ocupó.³⁵



Vista panorámica del Cementerio desde el Cristo yacente ubicado en la puerta 4

³⁵ Lucía Giesecke O'Phelan, "Poder y arte funerario: tres mausoleos del Presbítero Maestro", en *200 años del Presbítero Maestro*, 99.

Los sectores populares no se quedaron atrás. Hicieron todo el esfuerzo por adquirir un lugar especial que no significara el anonimato de la fosa común u osario. Así, aquellos de descendencia africana, convertidos en esclavos y ex-esclavos en estas tierras pudieron ser enterrados en algunos cuarteles como el San Francisco de Solano, Santo Toribio y San Antonio. Tenemos, por ejemplo, el caso de Joaquín Jayme, un esclavo quien yace en este camposanto, y que gracias a los estudios de Maribel Arrelucea, Ricardo Caro y Jesús Cosamalón podemos conocer. Los restos de Joaquín Jayme, este interesante personaje, pudieron yacer desde su deceso en el cuartel San Vicente de Paúl, sección C, Número 44.³⁶

Asimismo, tenemos los casos de los chinos, algunos de ellos coolíes, quienes llegaron de tan lejos para realizar trabajos en las haciendas de la costa peruana, en la construcción de los ferrocarriles y, por supuesto, en la extracción del guano de las islas. A pesar de su humilde situación, parte de su cultura consistía en rendir culto a sus muertos y por ello sus visitas a este camposanto, las mismas que no pasaron desapercibidas por viajeros como Charles d’Ursel. Isabelle Lausent señala que en poco más de dos años, entre agosto de 1868 y noviembre de 1870, fueron enterrados en el Cementerio General 240 chinos, de los cuales 45 fueron a parar a un nicho temporal y cinco en nichos perpetuos.³⁷ Uno de ellos ubicado en el cuartel Santa Ana y todos los demás en el San Vicente de Paul, es decir, en el mismo cuartel donde yace Joaquín Jayme, nuestro esclavo ya mencionado. Así, tenemos a Chihei Chen, Antonio Echane, Juan Carrión o José Chacón, quienes provenían de la provincia de Guangdong, donde están los distritos del grupo dialéctico *hakka*.³⁸

Desde la segunda mitad del siglo XIX y hasta el XX, se puede apreciar la representación de los niños como angelitos. Esto es bastante visible en los cuarteles conocidos como los angelorios, que eran especiales para los infantes. Esto coincide con lo que Narda Leonardini encuentra para la pintura y la fiesta del angelito.³⁹

³⁶ Maribel Arrelucea, Ricardo Caro y Jesús Cosamalón, “Sobreviviendo al olvido. Estudio preliminar de la vida de Joaquín Jayme, un ex esclavo africano en el Perú (¿?-1870)”, *Vestigios. Revista latinoamericana de arqueología histórica* 10 (2016): 43, 48.

³⁷ Isabelle Lausent-Herrera, “Lo que nos revelan las lápidas chinas del Cementerio Presbítero Maestro”, en *200 años del Presbítero Maestro*, 88-89.

³⁸ *Ibid.*, 90.

³⁹ Narda Leonardini, “La fiesta del angelito. Ritual funerario para una criatura”, en *Imagen de la muerte. Primer Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades*, Narda Leonardini, David

La Guerra con Chile también dejó su huella en el Cementerio Presbítero Matías Maestro. Los familiares de los héroes encargaron mausoleos y cenotafios como el de Alfonso Ugarte. El país también mandó a construir, incluso antes que el Panteón de los Próceres de la Nación, un monumento que recuerde tan infausto conflicto. Así, la Cripta de los Héroes fue el lugar en el cual el Estado peruano buscó hacer su trabajo de duelo.

Mientras para varios la cuarta puerta es la principal del Cementerio, para otros la principal corresponde a la tercera puerta, donde está ubicada la Cripta de los Héroes. Así como familias prominentes como los Miró Quesada o el mausoleo de Nicolás de Piérola, entre otros.⁴⁰

En otro trabajo señalé que en el siglo XIX se aprecia un nuevo culto a las tumbas y los cementerios. Asimismo, se hizo notoria la expresión pública de llantos, gesticulaciones, rezos y agitaciones ante la pérdida. Así, los seres perdidos dejaron más afectados a los deudos quienes expresaban de manera espontánea su intolerancia ante la muerte de sus cercanos. Además, dado que la prensa periódica empezó a ser mucho más numerosa, la publicidad sobre la muerte se replicó también en este medio. Así, no solo era la familia la que sufría la muerte, sino que siente la necesidad de comunicarla a la sociedad a través de una necrología o una noticia.⁴¹ En síntesis, en el siglo XIX los privilegios económicos se expresaron en los rituales fúnebres con la complejidad de la pompa, el número de personas que convocaban para que acompañasen al difunto, el número de misas simultáneas que se encargaban en distintos templos, el número de necrologías y difusión en los periódicos, así como en el espacio en el Cementerio y el material utilizado para el lugar donde se depositarán los restos.

Respecto al patrón de enterramiento, se puede apreciar un proceso de individualización al momento de optar por el lugar de sepultura. Así, en un inicio la mayoría era enterrada en un osario o fosa común y, al final del siglo XIX, el número de nichos se incrementa significativamente. En efecto, hasta la década de 1870 se

Rodríguez y Virgilio Freddy Cabanillas, comps. (Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995), 197-199.

⁴⁰ Tamayo, *Cementerio de Lima*, 51.

⁴¹ Casalino, "La muerte en Lima en el siglo XIX", en *Museo Presbítero Maestro*, 38.

preferían los entierros en zanjas, pero a partir de ese año, se optará por el entierro en los nichos. También hay una sutil diferenciación entre los nichos temporales y los perpetuos. Al cumplirse el plazo del contrato del nicho temporal, los restos eran retirados y depositados en la zanja o fosa común y ese nicho era reutilizado por otro difunto. Al principio del siglo, mayor era el número de contratos de nichos temporales y a fines se invirtió la relación y hubo más contratos de nichos perpetuos.⁴²

Así, a fines del siglo XIX, el Cementerio Presbítero Matías Maestro se convirtió en una representación social de la ciudad de Lima. Los sectores menos favorecidos iban a la zanja, los sectores medios optaban por un nicho—temporal o perpetuo según sus condiciones—y los sectores privilegiados (nuevos y viejos ricos) tenían tumbas, túmulos y mausoleos. Todos estaban juntos en ese orden tan limeño decimonónico como el convivir en una misma calle mansiones y callejones.⁴³ Asimismo, estamos ante una necrópolis (ciudad de la muerte), con calles, plazas, pasajes, avenidas y cuarteles. El orden está dado por las puertas de acceso desde las cuadras 16 y 17 del jirón Áncash.⁴⁴

En ese mismo sentido, se puede apreciar que a fines del siglo XIX se produce el fortalecimiento de varias comunidades de culto, es decir, de grupos de personas organizadas para lograr el reconocimiento social de un difunto célebre y que pudiera ser recordado por las siguientes generaciones por los aportes que dio a su propia comunidad en particular, o al país en general. Entonces, estas comunidades de culto necesitaban hacer de estos personajes ilustres unos ancestros, para lo cual debían trabajar en la memoria y en el recuerdo y así evitar que pasen al olvido.

Esta nueva manera asociativa se expresó de manera monumental en el Cementerio Presbítero Matías Maestro ya que ese afán por recuperar la memoria del ancestro se encargó de conducir la construcción de sendos mausoleos. Destacan en esta actividad el gremio de los médicos, quienes encargaron la construcción de estructuras funerarias para sus propios iconos más destacados, como son de Cayetano

⁴² *Ibid.*, 40.

⁴³ Alicia Del Águila. *Callejones y mansiones. Espacios de opinión pública y redes sociales y políticas en la Lima del 900* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997), 11; Alejandro Reyes Flores. *Barrios Altos. La otra historia de Lima, siglos XVIII-XX* (Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2015), 47.

⁴⁴ Repetto, “El Museo Presbítero Maestro”, 50, 52.

Heredia, el modernizador de la Escuela de Medicina en el siglo XIX⁴⁵ y Daniel Alcides Carrión, quien se inoculó el virus de la verruga peruana para describir los síntomas del mal.⁴⁶

También se expresó esta monumentalidad en los mausoleos y tumbas dedicadas a ex-presidentes, caudillos y otros líderes políticos, tanto nacionales como regionales. Así, para fines del siglo XIX, el Cementerio Presbítero Matías Maestro era muy distinto al que se había diseñado en un principio. Ya destacaba en ese entonces por ser un lugar de visita obligada a todo aquel que pasara por Lima, un lugar de peregrinación para recordar acontecimientos históricos y a personajes que dieron su vida por el país, e incluso fue un espacio para lucirse y mostrarse a los demás, ya que todos iban a ese lugar a visitar a sus difuntos. De esta manera, este camposanto formó parte del ciclo monumental que compartió con el resto de la ciudad e incluso con el resto de los países de la región, tal como sostienen José Emilio Burucúa y Fabián Alejandro Campagne.⁴⁷ En efecto, según estos autores, el periodo entre 1860 y la tercera década del siglo XX estuvo caracterizado por la culminación del proceso de formación del sistema simbólico-ideológico de las naciones. Para ese entonces ya se habían configurado los símbolos patrios, la historiografía patria y hubo una apropiación del espacio público con creaciones artísticas que representaban a la nación. En ese sentido señalan que

[1] la historia pudo ser leída en los textos literarios y, a la par, en una trama figurativa e iconográfica que, mediante los monumentos (columnas, esta-

⁴⁵ Carlos Enrique Paz Soldán. *Cayetano Heredia (1797-1861) y las bases docentes de la Escuela Médica de Lima* (Lima: Instituto de Medicina Social, 1951), 151-162; *La vida ejemplar de Heredia* (Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1961), 214-229; Eduardo Zárate, *Los inicios de la Escuela de Medicina de Lima. Cayetano Heredia, el organizador* (Lima: Asamblea Nacional de Rectores, 2005), 91-157.

⁴⁶ Gustavo Delgado Matallana, *Daniel Alcides Carrión, mártir de la medicina peruana héroe nacional* (Lima: Asociación de Historia de la Medicina Peruana / Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2001), 161-179.

⁴⁷ José Emilio Burrucúa y Fabián Alejandro Campagne, “Mitos y simbologías nacionales en los países del cono sur”, en *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, Antonio Annino y François-Xavier Guerra, comps. (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003), Burrucúa, José Emilio y Fabián Alejandro Campagne. “Mitos y simbologías nacionales en los países del cono sur”. En *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, compilado por Antonio Annino y François-Xavier Guerra, 433-474. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.

tuas, conjuntos escultóricos, tumbas, grandes ciclos decorativos de pintura histórica), se insertaba en el tejido material de la ciudad, al aire libre, en sus cementerios, o dentro de sus palacios públicos.⁴⁸

Parte de este ciclo monumental incluyó tanto al propio Cementerio General, que comenzó a transformarse en un conjunto simbólico funerario que expresaba a la nación, como a la Cripta de los Héroes, que se construyó en la tercera puerta del Cementerio para rendir homenaje a los héroes de la Guerra del Pacífico. Así, en esta última edificación se pudo observar la primera experiencia de re-entierro oficial, pues con esa nueva construcción, varios cuerpos tuvieron que ser exhumados de sus lugares de entierro originales para ser trasladados de manera apoteósica y luego ubicados a su nuevo lugar. Estas ceremonias son muy interesantes y recargadas en términos de simbología y representación.⁴⁹ Se trata de un proceso al que Michel Vovelle denominó “muerte vivida”, consistente en la expresión material y simbólica del tratamiento a la muerte a través de las prácticas funerarias, rituales fúnebres, tumbas, sepulturas y duelo,⁵⁰ que adquieren un carácter cívico-sagrado y que a fines del XIX y principios del XX son muy notorias en nuestra ciudad, especialmente en el Cementerio.

Otra fuente muy importante para la historia del Cementerio General es la guía, ya que se publicaba periódicamente y daba información actualizada de las transformaciones que era objeto el ya famoso camposanto. Así, la guía del Cementerio General de Lima (así se llamaba en ese entonces) de 1890 señala que era un lugar para el uso de los vivos y sus rituales fúnebres. En ese periodo, las dimensiones del Cementerio eran de 57 metros de la puerta de entrada a la salida interior de la capilla, 76 metros de la capilla al mausoleo de Matías Maestro, 93 metros del mausoleo del Gran Mariscal Castilla y 71 metros de este monumento a la puerta del fondo. Sin embargo, es necesario considerar que señalar solamente sus dimensiones no es suficiente para dar cuenta al público lector sobre el dinamismo que había en ese lugar.

⁴⁸ *Ibid.*, 436.

⁴⁹ Casalino, “Hipólito Unanue y la construcción del Héroe. Análisis de la relación entre el Estado-nación y la sociedad peruana en su esfera cultural”, *Anales de la Facultad de Medicina* 55, n° 4 (2005): 316-318.

⁵⁰ Michel Vovelle, *Ideologías y mentalidades* (Madrid: Ariel, 1985), 103.

Estaba siendo remodelado, limpiado y mantenido de manera permanente y se hacían construcciones por doquier, lo que lo embellecía constantemente. Por ejemplo, los cuarteles eran blanqueados de manera regular y constante, la numeración era renovada, se refaccionaba lo que era necesario y había mantenimiento permanente a los jardines donde destacaban las flores y los cipreses.⁵¹

Un momento particularmente importante para el Cementerio ocurrido durante la primera década del siglo XX fue la celebración del centenario de su fundación. En un trabajo anterior mencionamos que para sus cien años, este lugar se mantenía como un importante referente de la ciudad. Incluso era visto como un lugar elegante, sobrio y tranquilo. Los mausoleos ya no sólo eran obra de los familiares y del Estado, también la sociedad civil organizada mandaba a construir sendos lugares para el reposo eterno de sus difuntos. Es decir, es una época donde las comunidades de culto despliegan gran actividad para que sus patrocinados tengan un lugar especial donde ir a visitarlos:

La mayoría de los líderes políticos y hombres públicos destacados tenían también mausoleos, algunos de ellos eran el resultado de colectas y de gran actividad realizada por sus seguidores o admiradores. El Cementerio destacaba por lo bien conservado que se encontraba. Era un edificio bien conocido por los limeños y todos los que frecuentaban Lima necesariamente iban a visitar ese lugar.

Es en este período que la fama del Cementerio trasciende las fronteras y es considerado el primero de América. Los cambios y ampliaciones fueron notorios pues abarcó una extensión de 158 831,24 m. (586,04 m. de frente por 1 025 m. de fondo). El Cementerio estaba a su vez distribuido en cinco secciones a las que denominaban cementerio antiguo, el cementerio moderno, fosas, temporales y laico. Durante todo ese siglo se había enterrado más de trescientos cincuenta mil cuerpos, según los registros de la Beneficencia de ese entonces, aunque ya era conocido que los registros entre 1821-1837 se habían perdido. Entre los principales cambios que se aprecian es que ya registra al Cristo yacente que conecta al cementerio nuevo con el antiguo.⁵²

⁵¹ Casalino, “El Bicentenario de la fundación”, 19.

⁵² *El Comercio*, mayo 31, 1908, en Casalino, “El Bicentenario de la fundación”.

Así, durante las celebraciones del Centenario de este ya famoso camposanto, se rezaron misas cada media hora por el alma de los difuntos. Los periódicos de entonces, entre ellos *El Comercio*, publicaron durante varios días la historia de este lugar, destacando su importancia, e incluso se informaba de una gran construcción que se estaba llevando a cabo en ese lugar, pues la Cripta de los Héroes de la Guerra del Pacífico estaba en pleno proceso.

Una nota contemporánea de *El Comercio* menciona cuáles era los mausoleos más importantes de ese entonces:

Se habían construido nuevos mausoleos, por ejemplo, en el cementerio nuevo lucían los mausoleos de las familias Gildemeister, Figari, Oquendo, Magot, Checa, Arrieta, Pérez Rocca, Lostaunau, Ríos, Alarco, Thorndike, Cobián, Romero, López, Condey, Terré, Ojeda, Pomar, Benites, Mariluxi, Maspere, Berrios, Gandelfo y Chacaltana [...]

Entre los mausoleos que habían contribuido a que el Cementerio de Lima destaque por encima de los otros de la región podemos contar con los de algunas personas destacadas como: Presbítero Matías Maestro, Manuel Salazar y Baquijano, José Gálvez, Manuel Villarán y Barrera, Ricardo M. Espiell, Vicente Rocafuerte, Hipólito Unanue, Manuel Pardo, Daniel A. Carrión, Pardo y Aliaga, Simeón Tejeda. En el caso de los mausoleos familiares eran visitados los de Osma, Loli, Novoa de Arredondo, Egúsqiza de Gálvez, Sotomayor, Lessepe, La Rosa y Taramona, Thierry, Larrañaga, Goyeneche, Rodrigo, Swayne, White, Segura, Domingo Elías, Álvarez Calderón, Der-teano, Candamo, Carrillo de Albornoz y Zavala, Figari, Denegri, Chepote, Químpfer, Prado y Ugarteche, Billinghamurst, Canaval. Había dos bóvedas que concentraban las colonias de inmigrantes la de los italianos y la de los españoles. Entre los mausoleos de generales estaban: José María Plaza, Agustín Gamarra, Felipe Santiago Salaverry, Mariano Necochea, Mariscal José de la Mar, Manuel Vivanco, Clemente Althaus, Andrés Avelino Cáceres, Alejandro Deustua, Mariscal Ramón Castilla, Remigio Morales Bermúdez, José Balta, San Román, entre otros.⁵³

⁵³ *Ibid.*, 20.

A partir de la “República Aristocrática” y durante el Oncenio de Leguía, el proceso de modernización, profesionalización y proletarización dará como resultado la emergencia de una sociedad de masas. El cementerio pasó a transformarse para expresar ese nuevo contexto. En ese sentido, se pueden apreciar los mausoleos de las familias que conformaron la república oligárquica y sus defensores, como el mariscal Oscar R. Benavides, que ostenta un mausoleo monumental, o el de Luis Miguel Sánchez Cerro. Además, están los correspondientes a Manuel González Prada y a José Carlos Mariátegui, dentro de los pensadores y líderes radicales que surgen en ese periodo. Asimismo, podemos encontrar la tumba de Felipe Pinglo Alva, entre otros representantes de la cultura criolla que tuvo tanta importancia en esa época. Es decir, este lugar continuó siendo el referente para ubicar los restos de aquellos que vivían en la ciudad de Lima y reflejó los cambios sociales, políticos y económicos dando lugar a nuevos rituales y expresiones masivas del nuevo contexto. El crecimiento económico permitió darse esos lujos, ya que en esa época se vivía el incremento de las ventas del azúcar, algodón, caucho, petróleo y, por supuesto, los metales, producto de la actividad minera renovada. Ese ciclo exportador descentralizado culminó con la crisis de 1929, cuyos efectos en el Perú se sintieron particularmente en la ciudad de Lima.

Sin embargo, ello no fue óbice para organizar ceremonias muy concurridas que se llevaron a cabo en dicho camposanto, especialmente para conmemorar a los políticos de entonces. Por ejemplo, Tirso Molinari cuenta que fue en la explanada ubicada frente a la tumba de Sánchez Cerro donde se reunían los correligionarios del partido Unión Revolucionaria para desarrollar las ceremonias de juramento de fidelidad. Igualmente llevaban a cabo romerías al Cementerio, primero a la Cripta de los Héroes, donde se depositaron inicialmente los restos de Sánchez Cerro, y después a su tumba, justo al año de su asesinato:⁵⁴

Así *Acción* (4-11-1933) de una manera temprana nos presenta la primera huella y en su propia carátula.

Allí aparece un elocuente dibujo de Luis A. Flores haciendo el saludo fascista y luciendo ya la camisa negra. Además, el dibujo presenta a Flores rodeado

⁵⁴ Tirso Molinari, *El fascismo en el Perú. La Unión Revolucionaria 1931-1936* (Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009), 133, 161-164.

de una multitud de militantes urristas ataviados también con camisas negras y frente al mausoleo de Sánchez Cerro. Dibujo de enorme importancia simbólica, pues representa la primera ceremonia en donde los militantes urristas muestran su adhesión al fascismo luciendo públicamente tan emblemática camisa. Se trataba de la romería al mausoleo de Sánchez Cerro, efectuada por la Unión Revolucionaria el 1 de octubre de ese año.⁵⁵

La muerte de los seres queridos comenzó a ser percibida con mucho más dolor. Pero, con el desborde popular de la segunda mitad del siglo XX, la muerte en Lima fue un poco más andina y por lo tanto volvió a ser parte de la convivencia entre los muertos y los vivos; de esa dualidad de opuestos complementarios tan característica de nuestra cultura. En ese periodo, el Cementerio dejó de llamarse “Cementerio de Lima” y comenzó a llamarse por el nombre de su constructor, el presbítero Matías Maestro. En 1958, este camposanto cumplió ciento cincuenta años de existencia y ya estaba en proceso de construcción el Cementerio El Ángel, ubicado al frente de la cuarta puerta, es decir en la otra acera de la cuadra 16 del jirón Áncash. Para ese entonces ya había otros mausoleos muy importantes, como el de Antonio Miró Quesada (puerta tres), el de Ricardo Palma (puerta cuatro), así como el de Francisco Graña Garland y el de Sánchez Cerro ya mencionado. Así, una crónica publicada en *El Comercio* señalaba lo siguiente:

Mientras la gran Lima recibe frescos racimos de nuevos pobladores diariamente, “Matías Maestro” en el cinturón de su Estigia urbana llena de adelfas, pinos, flores finísimas, mármoles y metales, perdidos en la malla de sus blancos cuarteles, aloja muy copiosos ramos fúnebres de toda edad, sexo y condición.⁵⁶

La década de 1950 fue una época de bonanza económica, pues la Guerra de Corea significó un incremento en la demanda de nuestros productos. Este periodo de auge también se expresó en el Cementerio, así como en la construcción de otros cam-

⁵⁵ *Ibid.*, 167.

⁵⁶ *El Comercio*, mayo 31, 1908, 5.

posantos tras El Ángel, como La Planicie o Jardines de la Paz, hasta los que se construyeron en las zonas periféricas de Lima, que según Tamayo fueron más de treinta en la década de 1990, dando cuenta que en la muerte también está presente el otro Perú.⁵⁷

Importancia patrimonial del Museo Cementerio Presbítero Matías Maestro

En el acápite anterior nos hemos referido a la importancia histórica del Cementerio Presbítero Matías Maestro. Ahora nos corresponde abordar el tema de su importancia patrimonial. Al respecto, Repetto sostiene que el conjunto monumental que conforma el Museo Presbítero Maestro posee la más importante colección de esculturas europeas del siglo XIX.⁵⁸ En efecto, hemos señalado que con el *boom* del guano, luego con la bonanza de la República Aristocrática y luego con los efectos del apogeo económico de la década de 1950, tanto las familias, la sociedad civil y el Estado encargaron la construcción de arquitecturas y esculturas funerarias muy costosas. Sin embargo, son valiosos no solo los mausoleos y las esculturas monumentales, sino también los nichos, especialmente las lápidas. Se ha recurrido a una serie de elementos simbólicos propios de la cultura fúnebre y también hay epitafios de gran valor.

Sobre los recursos simbólicos utilizados, podemos encontrar en el cementerio un conjunto abigarrado de representaciones, todas destinadas a proveer mensajes sobre el difunto y el proceso de construcción de su memoria. Son conjuntos emblemáticos, que siguen diversas tradiciones y estilos, y han sido elaborados en distintos soportes. Por ejemplo, hay tradiciones correspondientes a la antigüedad clásica griega y romana, así como la cultura andina, representada por la iconografía chavín. Los estilos utilizados son neogóticos, neoperuanos, neoclásicos, romanticismo, impresionismo, realismo entre otros. Los soportes son el mármol, el cemento, el ladrillo, fierro, bronce, madera, yeso, pan de oro, vidrio, entre otros materiales empleados.⁵⁹

Respecto a los símbolos utilizados, abundan diversos objetos de gran carga y significados, como las columnas rotas que dan cuenta de la vida trunca o las

⁵⁷ Tamayo, *La muerte en Lima*, 61.

⁵⁸ Repetto, "Patrimonio funerario", 52.

⁵⁹ Fernando Guembes, "Tres proyectos de gestión", en *Museo Presbítero Maestro*, 69.

antorchas invertidas, que significan el final de la vida. La urna fúnebre tapada es muy común. Se puede encontrar también el reloj de arena, dando cuenta del paso del tiempo, al igual que el caduceo, elemento de la cultura romana que a su vez está asociado a Hermes, representado por un pequeño bastón con alas en la parte superior y tiene enrolladas dos serpientes, lo que suele interpretarse como equilibrio moral y buena conducta, así como prosperidad en la vida. Entre los elementos del mundo vegetal, se opta por varios recursos. Por ejemplo, los árboles más representados son el ciprés y el sauce llorón; el primero para señalar la larga vida y la persistencia del color verde, significado similar al recurso del laurel. Las flores más utilizadas son las amapolas, organizadas en coronas y guirnaldas de rosas. Sobre el reino animal, se pueden encontrar representaciones de las serpientes que se muerden la cola.⁶⁰

En el caso de las representaciones humanas, se han utilizado esculturas, especialmente para dar cuenta de los valores patrios y de la nación—la beneficencia, las virtudes cívicas, virtudes cardinales como la justicia, la fortaleza, la templanza y la prudencia—y virtudes teologales como la fe, la esperanza y la caridad. También hay símbolos sobre las actividades de los difuntos, como por ejemplo la balanza si se trató de un abogado o juez, un ancla si estuvo vinculado a la Marina o al mar, libros si se trataba de un académico o intelectual, y arpas o cunas, entre otros elementos si eran niños. Algunos encargaban la representación del rostro del difunto o de las familias del difunto generalmente con expresiones de dolor frente a la pérdida del ser querido. Lo divino, consistió en símbolos cristianos—católicos para ser más precisos. Así uno puede encontrar cruces, ángeles, arcángeles, la imagen de Cristo y de la Virgen María.⁶¹

Tal como señala Hilda Barentzen, en este camposanto no solo son importantes los monumentos y los mausoleos.⁶² También son importantes los nichos y las lápidas, no solo porque contienen los restos de grandes personajes como Raúl Porras Barrenechea, Rosa Merino, los condes de San Isidro, incluso a José Rufino Echenique, entre otros que hicieron historia en nuestro país, sino porque contienen gran riqueza artística y literaria. Las lápidas tienen distintos estilos y tipos de repre-

⁶⁰ Repetto, “Patrimonio funerario”, 54; Alfonso Castrillón. “Escultura funeraria en Lima”, en *Museo Presbítero Maestro*, 59.

⁶¹ Castrillón, *ibid.*, 61.

⁶² Hilda Barentzen. “El romántico Panteón General de la ciudad de Lima en el siglo XIX”, en *200 años del Presbítero Maestro*, 57.

sentación simbólica. Ciro Caraballo señala que eran trabajadas en relieve, otras eran “dibujadas”. Muchas representaban el rostro del difunto o a los dolientes, las antorchas invertidas, las guadañas e incluso los ángeles. Hubo algunos con fotografías.⁶³

La riqueza literaria de los epitafios se puede apreciar gracias al gran estudio realizado por Rosa Ostos y Antonio Espinoza. Así, en los epitafios se puede apreciar la exaltación de la figura del difunto y para ello se utilizaron descripciones de virtudes y el cumplimiento cabal de funciones preestablecidas. En estos, los hombres son señalados como viriles, virtuosos y trabajadores, mientras que las mujeres son caracterizadas como abnegadas y fieles, mientras que los niños, presentados de manera similar a los ángeles. La segunda característica es que para destacar esas figuras se recurrió al uso de lugares comunes como hemos mostrado líneas precedentes. La tercera característica tiene relación con el dedicante del epitafio, que solía ser una persona cercana al difunto.⁶⁴ Estamos ante la construcción de una imagen estereotipada, pero no por ello menos valiosa. Al parecer, se buscó este estilo para construir una memoria del difunto que constituya un modelo a seguir, de ahí que se trate de caracterizaciones ejemplares que inspiren a los visitantes. Como si ello no fuera suficiente, se recurrió en varios casos a formas compositivas que recurrieron al verso y a la prosa. Hubo utilización de ciertas formas métricas y rítmicas con ambición estética singular, convirtiéndose en piezas literarias dignas de destacar. Sobre esa base, Ostos y Espinoza analizan diversos epitafios del Cementerio Presbítero Matías Maestro donde se ha recurrido al serventesio, estrofas de cuatro versos endecasílabos donde la rima puede ser entre el primero y el tercero y el segundo con el cuarto, o entre el primero y el último y el segundo con el tercero. También se recurrió a las octavas, composiciones de ocho versos con rima consonante o asonante entre otros, que dan por lo tanto un nuevo valor estético literario a este camposanto.⁶⁵

Después de este recorrido, hemos podido apreciar que estamos ante un cementerio muy valioso. Repetto sostiene que su riqueza es arquitectónica, escultórica, histórica, antropológica y urbanística.⁶⁶ Otros cementerios de la región latinoameri-

⁶³ Ciro Caraballo, “Los nichos del Presbítero: representación de una dinámica social”, en *200 años del Presbítero Maestro*, 75-76.

⁶⁴ Ostos y Espinoza, *Parca voz*, 70.

⁶⁵ *Ibid.*, 73, 78.

⁶⁶ Repetto, “Patrimonio funerario”, 63.

cana son símbolos nacionales e incluso son visita obligada en las rutas de turismo de estas ciudades. Así La Chacarita y la Recoleta en Buenos Aires, el Colón en la Habana y el San Pedro en Medellín, Colombia son ruta obligada. Por ejemplo, en el caso de La Recoleta, Burucúa y Campagne señalan que

Buenos Aires ha tenido un sitio peculiar que ha funcionado como un organismo simbólico nacional a lo largo de toda la vida independiente, una especie de imagen refleja, en la idealidad de la trascendencia, de esa ciudad que es también, por sí misma, una síntesis emblemática del país entero. Nos referimos al cementerio de La Recoleta, inaugurado en 1822, donde la escultura funeraria ha multiplicado los retratos de los héroes, las alegorías de las ideas y valores, las representaciones de los fastos, de las batallas, de los debates, al punto de construir un verdadero teatro de la historia a la manera de los gabinetes de la memoria que imaginaron algunos pensadores fantasiosos del renacimiento. Y si bien La Recoleta ha sido el espejo del imaginario de las élites, también el pueblo lo ha hecho suyo, porque allí descansan dos, por lo menos, de sus dos más grandes figuras míticas, el socialista Alfredo Palacios y Evita Perón.⁶⁷

Ahora bien, nosotros coincidimos que el Museo Cementerio Presbítero Matías Maestro reúne esa misma importancia y rol que tiene La Recoleta, pero de manera potencial. Fue importante hasta mediados del siglo XX y luego entró en un proceso de decadencia que felizmente ha comenzado a revertirse de manera lenta a partir del siglo XXI. Los jóvenes que van a visitar este lugar hoy en día lo encuentran valioso pero descuidado, además quisieran disponer de mayor información. Por ello, es necesario seguir impulsando su mantenimiento, señalización, conservación y limpieza. Felizmente, la administración actual está comprometida en esta tarea. Sería bueno contar con un inventario general y un plan maestro de gestión integral, además de los recursos necesarios para hacer de este lugar uno de visita imprescindible.

El Cementerio Presbítero Matías Maestro fue declarado museo el 9 de junio de 1999 por medio del Acuerdo de Directorio de la Sociedad de Beneficencia de Lima n° 337-99. Desde años antes, el Comité Peruano del Consejo Internacional de

⁶⁷ Burucúa y Campagne, “Mitos y simbologías nacionales”, 473.

Museos (ICOM-Perú) había iniciado una serie de iniciativas para promover y mejorar tan importante lugar, pues como se dijo en una oportunidad, ese lugar tiene todas las características para ser considerado como tal. Gestionar un complejo funerario como es el Museo Cementerio no es fácil, pero tampoco es imposible. UNESCO y, de manera más precisa, ICOM, brindan apoyo técnico para gestionar, proteger y promover el patrimonio de los museos, como es el Museo Cementerio limeño. En esa línea también se inscribe la Red Iberoamericana de Gestión y Valoración de Cementerios Patrimoniales.

En el caso particular de ICOM-Perú, somos testigos de su compromiso desde fechas muy tempranas, por ejemplo, en la promoción del programa “Adopte una escultura”, que logró que otras instituciones y organizaciones también participen y apoyen ese programa. Además de contar con otros proyectos de similar importancia y que requieren también el concurso de otras organizaciones que apoyen esa iniciativa.⁶⁸

A su vez, la Red Iberoamericana de Gestión y Valoración de Cementerios Patrimoniales es una iniciativa que surge para comenzar a dar solución a un problema real y común consistente en el abandono en el que se encontraban y encuentran varios cementerios históricos en la región. En el caso del Cementerio Presbítero Matías Maestro, me tocó vivir esa triste realidad cuando a mediados de la década de 1990 preparaba mi tesis de maestría y tuve como principal fuente monumental este cementerio. Cada jornada de trabajo de campo tenía que vérmelas con los gallinazos o con los mendigos que habían hecho su vivienda en algunos mausoleos, dando la impresión que ese lugar hermoso y abandonado, era tierra de nadie. Sobre ello, Caraballo señala con claridad el potencial que significan los cementerios con valor histórico como el Museo Cementerio limeño: un patrimonio ambiental con valor urbano, un invalorable patrimonio artístico, un rico patrimonio histórico, un exuberante patrimonio social intangible y un importante patrimonio económico.⁶⁹ Asimismo, propone un plan de gestión con un enfoque integral a ejecutar en los cementerios con valor patrimonial que sería altamente recomendable seguir para vincular dichos espacios con su entorno y con la sociedad en su conjunto.

⁶⁸ Amalia Castelli, “Prólogo”, en *Museo Presbítero Maestro*, 13.

⁶⁹ Caraballo, Ciro. “Los nichos del Presbítero”, 16.

Así es como el Museo Cementerio ha desarrollado una serie de proyectos y programas que han permitido visibilizar este camposanto. Entre estos podemos mencionar “Adopte una escultura” o “Noches de luna llena”, además de la recuperación de esculturas que fueron extraídas. Como resultado de diversas campañas, varias esculturas han sido rescatadas y recuperadas, otras han sido restauradas. Por ejemplo, con el programa “Adopte una escultura”, Repetto señala que se pudo recuperar veinte mausoleos y tumbas de personajes importantes de la sociedad peruana. Ello permitió demostrar que este cementerio puede ser recuperado, ya que como se ha señalado, alberga la colección más importante de esculturas europeas de América Latina. La tarea fue multidisciplinaria y altamente especializada. Consistió en la limpieza y puesta en valor, dentro lo que se incluyó la recuperación de las estructuras, rescate de piezas e incluso restitución de faltantes evidentes, conservación y trabajo en las áreas del entorno.⁷⁰ En la actualidad, las autoridades y altos funcionarios muestran un decidido apoyo para mejorar el Museo Cementerio, especialmente desde que se inauguró el Museo de Sitio y se puede acceder con mayor facilidad y seguridad con la estación del tren que lleva el mismo nombre del camposanto.

En la Universidad de San Marcos, desde los cursos de formulación y gestión de proyectos y prácticas pre-profesionales correspondientes a la malla curricular de la carrera de Historia, un grupo de docentes y estudiantes estamos desarrollando, desde hace algunos años, sendos proyectos en el Museo Cementerio, con el apoyo de ICOM-Perú, la Asociación Presbítero Maestro y la Sociedad de Beneficencia de Lima Metropolitana. Así, se ha elaborado una historia del Cementerio, un conjunto de sesiones de enseñanza-aprendizaje de historia utilizando el Museo Cementerio como aula de clases. Se trata de un manual para docentes cuyo título es “El Aula del más allá”. Es importante destacar que se están siguiendo las pautas, conceptos y dimensiones de la educación patrimonial, dando especial énfasis al asunto de la interpretación del monumento histórico, además de adecuar la sesión a la currícula y las rutas de aprendizaje del Ministerio de Educación. De esa manera, podemos ofrecer a los docentes una excelente alternativa de trabajo de ciudadanía con sus estudiantes, utilizando el cementerio como un aula abierta. Además, se ha elaborado un catálogo de reglamentos, croquis y planos.

⁷⁰ Repetto, “El Museo Presbítero Maestro”, 67; Guembes, “Tres proyectos de gestión”, 69.

En la actualidad, con un equipo de jóvenes estudiantes del último año de la carrera de historia, estamos trabajando en la validación del inventario de mausoleos y su transformación en un catálogo con las principales estructuras arquitectónicas funerarias de las cinco puertas. Todos esos trabajos ya concluidos y en proceso de culminación requieren el apoyo de diversas instituciones para su publicación. Así, el Seminario de Historia Rural Andina ha iniciado su edición, pero falta el concurso de organizaciones públicas o privadas para su impresión.

Conclusiones

El Cementerio Presbítero Matías Maestro es un testigo muy importante en la historia de los últimos doscientos años de la ciudad de Lima. Algunos investigadores, como Repetto, consideran que este camposanto es la misma historia de nuestra ciudad, pues contiene a todos y todas, desde su creación. Hoy en día hay otros cementerios en la ciudad de Lima, pero ninguno de ellos es tan importante como este por su historia, por los antepasados que yacen en ese lugar y por la obra arquitectónica y escultórica que presenta. Se trata de un espacio privilegiado de la historia republicana. La gran mayoría que murió en la capital fue enterrada en este lugar. Aquellos que adquirieron un nicho perpetuo o un espacio para construir un mausoleo tuvieron la oportunidad de representar aquellos aspectos que querían que trascendan a la memoria del difunto. De ese paso a la construcción de los ancestros sólo quedaba la voluntad de la sociedad para aceptarlos.

La primera mitad del siglo XX incluyó a sus propios miembros de la élite, esta vez aquellos que conformaron la República Aristocrática. Si bien la construcción siguió siendo monumental, el material utilizado comenzó a cambiar. Así, la familia Gildemeister o Goyeneche ostentan sendos edificios construidos con cemento, o también pudieron encargar la confección de esculturas de bronce.

Ahí están enterrados muchos de nuestros muertos, aquellos que vivieron al final del periodo colonial, los que participaron en las Guerras de la Independencia, aquellos que fundaron la República, los que disputaron y fueron víctimas de la era de los caudillos, los que disfrutaron el *boom* del Guano, los que vivieron durante la

Guerra del Pacífico y murieron en ella, aquellos que participaron en la República Aristocrática, en el Oncenio, y en las siguientes décadas de dictaduras e incursiones democráticas. En fin, es un típico lugar de la memoria, entendido como aquello donde se cristaliza y refugia la memoria colectiva y la memoria nacional. Los que visitaron el cementerio a lo largo de estos doscientos años no sólo recordaron a sus difuntos enterrados ahí, sino que recordaron diversos episodios de nuestra historia.

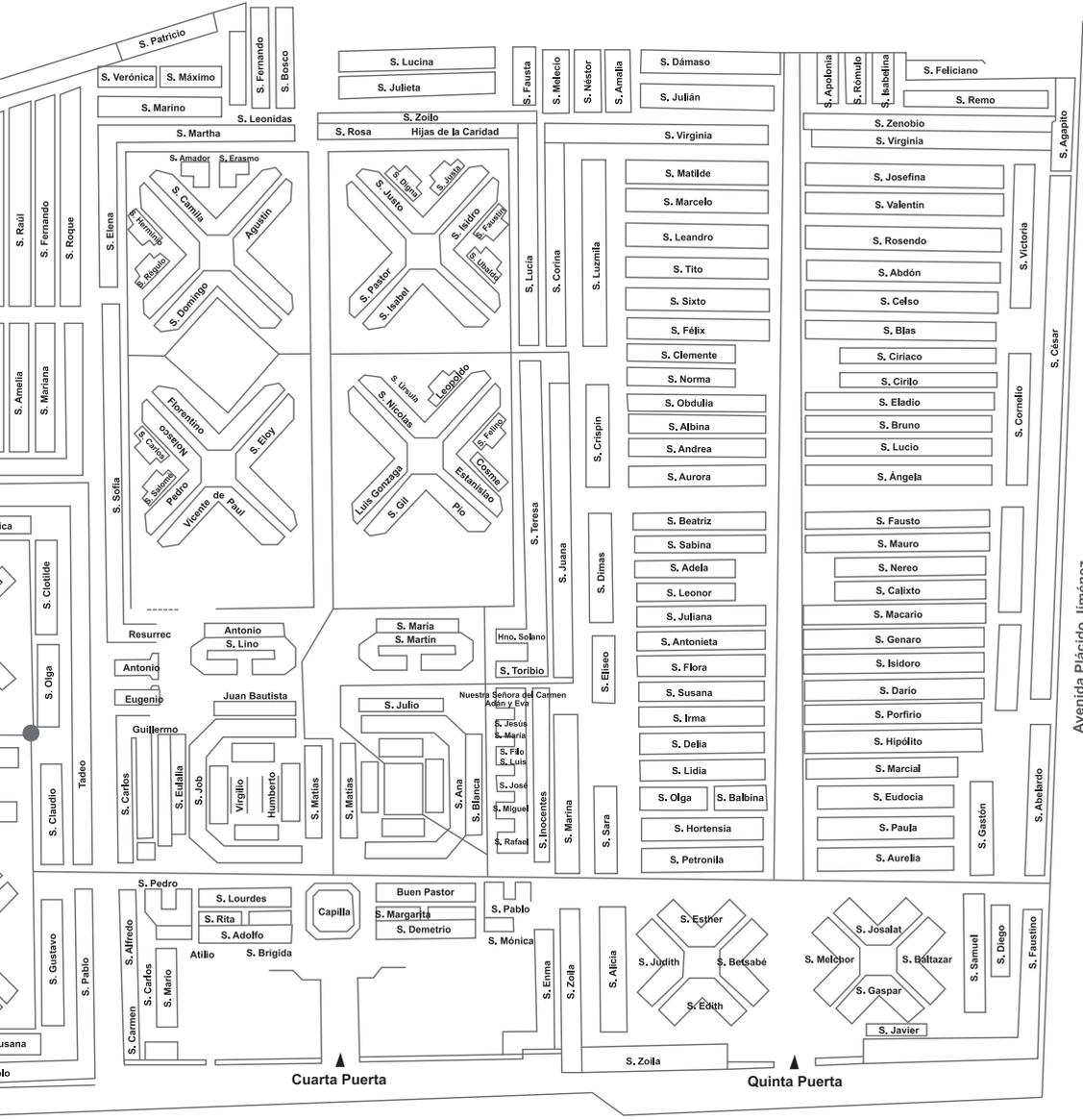
Durante los más de doscientos años de existencia del cementerio se han ido incorporando diversas maneras de representación de la muerte, tanto desde el sentido estético como de lo que los deudos deseaban dejar plasmado respecto a su difunto, sobre sus propios sentimientos y sobre lo que querían mostrar a los otros visitantes. Así, tal como señala Castrillón, en el cementerio y los monumentos funerarios se puede apreciar un sistema de comunicación basado en símbolos.⁷¹ En ese sentido, el Cementerio contiene diversos estilos: realista, neogótico, romántico, hasta la estética fascista está plasmada en sendos monumentos. Pero los mausoleos no monopolizaron el detalle simbólico, también las lápidas son trabajadas de tal forma que reflejan y representan—ya sea en palabras, en imágenes o en símbolos—lo que se tenía como noción e imaginación respecto a la muerte, a la pérdida de un ser querido y sobre los afectos expresados al difunto. También, podemos apreciar en las lápidas lo que se era, lo que se quería mostrar, e incluso lo que se deseaba ser y tener. En efecto, hay descripciones de las principales cualidades del difunto, o las razones del fallecimiento, o los títulos, hazañas y cargos que se tenía, hasta la representación del mausoleo en una lápida como símbolo más exquisito de querer estar a la moda de ese entonces.

En el Cementerio Presbítero Matías Maestro se refleja nuestra historia. Entre los cuarteles, los entierros y los mausoleos, cada lugar contiene lo heterogéneo de nuestra sociedad. Los peruanos y extranjeros que están enterrados en ese lugar son de diversa edad, pertenecieron a distintos grupos sociales, distintas razas, variado grado de educación, y se dedicaban a tareas y actividades diversas. Hay grandes personajes que han dejado historia; hay muchos más que sólo son recordados por sus parientes y descendientes.

⁷¹ Castrillón, “Escultura funeraria en Lima”.

Por todo ello, es necesario recordar la importancia del Cementerio y tomar medidas para mantenerlo, refaccionarlo, protegerlo y conservarlo. Ahí está parte relevante de nuestra historia, concentrada en cada lugar, en cada lápida y cuartel. Ahí yacen nuestros muertos. Su visita es imprescindible y el apoyo que debemos darle es una responsabilidad compartida por todas y todos para que la memoria no se pierda. Se trata de un gran Cementerio, de uno de los más históricos y con mayor valor patrimonial de América Latina.

CASALINO/Memoria histórica y valor patrimonial



Avenida Plácido Jiménez

Jirón Ancash

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ariès, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 1999.
- . *La muerte en Occidente*. Barcelona: Argos Vergara, 1982.
- Arrelucea, Maribel, Ricardo Caro y Jesús Cosamalón. “Sobreviviendo al olvido. Estudio preliminar de la vida de Joaquín Jayme, un ex esclavo africano en el Perú (¿?-1870)”. *Vestigios. Revista latinoamericana de arqueología histórica* 10 (2016): 37-59.
- Barentzen, Hilda. “El romántico Panteón General de la ciudad de Lima en el siglo XIX”. En *200 años del Presbítero Maestro, primer cementerio monumental de América Latina*, editado por Luis Repetto Málaga, 46-61. Lima: Mixmade, 2008.
- Barriga Calle, Irma. “La experiencia de la muerte en Lima: siglo XVII”. *Apuntes. Revista de Ciencias Sociales* 31 (1992): 81-101.
- Biedermann, Hans. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Borsó, Vittoria. “Mediación de espacios históricos. Reflexiones acerca de la política y potencialidad de la historia”. En *Espacios históricos-espacios de rememoración: la historia mexicana decimonónica en las letras y la cultura visual de los siglos XX y XXI*, editado por Vittoria Borsó y Ute Seydel, 125-148. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- Burrucúa, José Emilio y Fabián Alejandro Campagne. “Mitos y simbologías nacionales en los países del cono sur”. En *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, compilado por Antonio Annino y François-Xavier Guerra, 433-474. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Candau, Joël. *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Del Sol, 2001.
- Caraballo, Ciro. “Los nichos del Presbítero: representación de una dinámica social”. En *200 años del Presbítero Maestro, primer cementerio monumental de América Latina*, editado por Luis Repetto Málaga, 75-86. Lima: Mixmade, 2008.

- “Red Andina de valoración y gestión de cementerios patrimoniales. Una propuesta que aporta vida a los olvidados camposantos”. En *Museo Presbítero Maestro. Cementerio de Lima*, editado por Luis Repetto Málaga, (Capítulo 3) Lima: ICOM-Perú, 2003.
- Casalino Sen, Carlota. “El Bicentenario de la fundación del Cementerio más importante del Perú”. En *200 años del Presbítero Maestro, primer cementerio monumental de América Latina*, editado por Luis Repetto Málaga, 14-25. Lima: Mixmade, 2008.
- “Higiene pública y piedad ilustrada: la cultura de la muerte bajo los borbones”. En *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*, compilado por Scarlett O’Phelan Godoy, 325-344. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- “Hipólito Unanue y la construcción del Héroe. Análisis de la relación entre el Estado-nación y la sociedad peruana en su esfera cultural”. *Anales de la Facultad de Medicina* 55, n° 4 (2005): 314-327.
- “La muerte en Lima en el siglo XIX”. En *Museo Presbítero Maestro. Cementerio de Lima*, editado por Luis Repetto Málaga, 37-45. Lima: ICOM-Perú, 2003.
- Castelli, Amalia. “Prólogo”. En *Museo Presbítero Maestro. Cementerio de Lima*, editado por Luis Repetto Málaga. Lima: ICOM-Perú, 2003.
- Castrillón, Alfonso. “Escultura funeraria en Lima”. En *Museo Presbítero Maestro. Cementerio de Lima*, editado por Luis Repetto Málaga, 59-65. Lima: ICOM-Perú, 2003.
- Chust, Manuel e Ivana Frasset. *Tiempos de revolución. Comprender las independencias iberoamericanas*. Madrid: MAPFRE / Taurus, 2013.
- Cueto, Marcos. “La historia de la ciencia y la tecnología en el Perú: Una aproximación bibliográfica”. *Quipu* 1 (1987): 119-147.
- *El regreso de las epidemias. Salud y sociedad en el Perú del siglo XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1997.
- Del Águila, Alicia. *Callejones y mansiones. Espacios de opinión pública y redes sociales y políticas en la Lima del 900*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

- Delgado Matallana, Gustavo. *Daniel Alcides Carrión, mártir de la medicina peruana héroe nacional*. Lima: Asociación de Historia de la Medicina Peruana / Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2001.
- Delumeau, Jean *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus, 2012.
- Duby, Georges. *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*. Santiago: Andrés Bello, 1995.
- Duche, Aleixandre. “La Antropología de la muerte: autores, enfoques y períodos”. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur* 22, n° 37 (2012): 206-215.
- Elschning, Hanns Dieter. *Cementerios en Venezuela. Una historia narrada, ilustrada y compilada*. Caracas: Tipografía Cervantes, 2000.
- Giesecke O’Phelan, Lucía. “Poder y arte funerario: tres mausoleos del Presbítero Maestro”. En *200 años del Presbítero Maestro, primer cementerio monumental de América Latina*, editado por Luis Repetto Málaga, 94-100. Lima: Mixmade, 2008.
- González, Matilde. “Memoria, historia y patrimonio: hacia una concepción social del patrimonio”. *Trabajos de prehistoria* 57, n.º 2 (2000): 9-20.
- Grimal, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- Guembes, Fernando. “Tres proyectos de gestión”. En *Museo Presbítero Maestro. Cementerio de Lima*, editado por Luis Repetto Málaga, 69-79. Lima: ICOM-Perú, 2003.
- Guerra, François-Xavier. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective*. Paris: Presses universitaires de France, 1968.
- Hernández, Flor. “El significado de la muerte”. *Revista digital universitaria* 7, n° 8 (2006). <http://www.revista.unam.mx/vol.7/num8/art66/int66.htm>.
- Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI editores, 2002.
- Lausent-Herrera, Isabelle. “Lo que nos revelan las lápidas chinas del Cementerio Presbítero Maestro”. En *200 años del Presbítero Maestro, primer cementerio*

- monumental de América Latina*, editado por Luis Repetto Málaga, 88-93. Lima: Mixmade, 2008.
- Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Madrid: Paidós, 1991.
- Lemlij, Moisés y Luis Millones. *Reflexiones sobre la muerte en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2017.
- León, Marco Antonio. *La cultura de la muerte en Chiloé*. Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos / Editores RIL / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 1999.
- Leonardini, Narda. “La fiesta del angelito. Ritual funerario para una criatura”. En *Imagen de la muerte. Primer Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades*, compilado por Narda Leonardini, David Rodríguez y Virgilio Freddy Cabanillas, 52-69. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995.
- Leonardini, Narda y Patricia Borda. *Diccionario iconográfico religioso peruano*. Lima: Rubican Editores, 1996.
- Lojo, María Rosa. *Historias ocultas en La Recoleta*. Buenos Aires: Alfaguara, 2000.
- Lombardo, Sonia. “La visión actual del patrimonio cultural arquitectónico y urbano de 1521 a 1900”. En *El patrimonio cultural de México*, compilado por Enrique Florescano, 165-217. México D. F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Lomnitz, Claudio. *Idea de la muerte en México*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- López Morales, Francisco Javier y Francisco Vidargas, eds. *Usos del patrimonio: nuevos escenarios*. México D. F.: Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015.
- Lossio, Jorge. *Acequias y gallinazos. Salud ambiental en Lima del siglo XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2003.
- Mandrou, Robert. *Introducción a la Francia moderna 1500-1640. Ensayo de psicología histórica*. México D. F.: Unión Tipográfica Editorial Hispanoamericana, 1962.

- Mazet, Claude. “Utilización de los libros parroquiales para la investigación demográfica, con aplicación al caso de las fuentes hispanoamericanas”. En *Historiografía y bibliografía americanistas*. Volumen XXIII, 35-94. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.
- “Mourir à Lima au XVIII^e siècle: les ethnies et la mort”. *Ibero-Amerikanisches Archiv* 11, n° 1 (1985): 127-170.
- “Mourir à Lima au XVIII^e siècle: les tendances de la mort”. *Ibero-Amerikanisches Archiv* 11, n° 1 (1985): 83-126.
- Mees, Ludger, ed. *La celebración de la nación. Símbolos, mitos y lugares de memoria*. Granada: Comares, 2012.
- Molinari, Tirso. *El fascismo en el Perú. La Unión Revolucionaria 1931-1936*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009.
- Moreras, Jordi. “Introducción. La muerte como constante en las ciencias sociales”. En *Socio-Antropología de la muerte. Nuevos enfoques en el estudio de la muerte*. Editado por Jordi Moreras, 9-16. Tarragona: Publicaciones URV, 2019.
- Nora, Pierre. *Pierre Nora en Les Lieux de mémoire*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2008.
- O’Phelan, Scarlett y George Lomné, eds. *Abascal y la contra independencia de América del Sur*. Lima. Instituto Francés de Estudios Andinos / -Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.
- Ostos Mariño, Rosa y Antonio Espinoza Ureta. *Parca voz. Los epitafios del cementerio Presbítero Matías Maestro de Lima*. Lima: Municipalidad de Lima, 2015.
- Paz Soldán, Carlos Enrique. *Cayetano Heredia (1797-1861) y las bases docentes de la Escuela Médica de Lima*. Lima: Instituto de Medicina Social, 1951.
- *La vida ejemplar de Heredia*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1961.
- Peralta Ruiz, Víctor. *La Independencia y la cultura política peruana (1808-1821)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Fundación Bustamante de la Fuente, 2010.
- Portocarrero S., Felipe. “Religión, familia, riqueza y muerte en la élite económica. Perú: 1900-1950”. En *Mundos interiores: Lima 1850-1950*, editado por Aldo Panfichi H y Felipe Portocarrero S., 75-143. Lima: Universidad del Pacífico, 1995.

- Ramón Joffré, Gabriel. *El neoperuano: arqueología, estilo nacional y paisaje urbano en Lima, 1910-1940*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima, 2014.
- “La metamorfosis de los espacios funerarios en la Lima colonial”. En *Museo Presbítero Maestro. Cementerio de Lima*, editado por Luis Repetto Málaga, 29-35. Lima: ICOM-Perú, 2003.
- Repetto Málaga, Luis. “El Museo Presbítero Maestro”. En *Museo Presbítero Maestro. Cementerio de Lima*, editado por Luis Repetto Málaga, 47-57. Lima: ICOM-Perú, 2003.
- “Patrimonio funerario: Museo Cementerio Presbítero Maestro”. En *200 años del Presbítero Maestro, primer cementerio monumental de América Latina*, editado por Luis Repetto Málaga, 62-71. Lima: Mixmade, 2008.
- *Presbítero Maestro. Camposanto de Lima*. Lima: Municipalidad de Lima, 2018.
- Reyes Flores, Alejandro. *Barrios Altos. La otra historia de Lima, siglos XVI-II-XX*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2015.
- Rodríguez Ávila, Sandra Patricia. *Memoria y olvido: usos públicos del pasado en Colombia, 1930-1960*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Universidad del Rosario, 2017.
- Romano, Ruggiero y Alberto Tenenti. *Los fundamentos del mundo moderno. Edad media tardía, reforma, renacimiento*. Madrid: Siglo XXI editores, 2002 [1971].
- Tamayo Herrera, José. *La muerte en Lima 1780-1990*. Lima: Universidad de Lima, 1992.
- Tenenti, Alberto. *La edad moderna, siglos XVI-XVIII*. Barcelona: Crítica, 2000
- Todorov, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Madrid: Paidós, 2017
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), Centro Internacional de Estudios para la Conservación y la Restauración de los Bienes Culturales (ICCROM), Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS) y Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN). *Gestión del patrimonio mundial cultural. Manual de referencias*. Paris: UNESCO, 2014.

Uzal, Luciano. “Cuerpo muerto y materialidad: exploraciones teóricas-conceptuales”. *Tabula Rasa* 31 (2019), 361-380. <http://doi.org/10.25058/20112742.n31.15>.

Varios autores. *Museo cementerio Presbítero Maestro*. Lima: Sociedad de Beneficencia de Lima Metropolitana / Municipalidad de Lima, 2017.

Vovelle, Michel. *Ideologías y mentalidades*. Madrid: Ariel, 1985.

———. *La mort et l'Occident: de 1300 à nos jours*. París: Gallimard, 1983.

Zapata, Antonio. “Notas para la historia de la muerte en el Perú. El debate sobre los cementerios en las páginas del Mercurio Peruano, 1792”. *Pretextos* 2 (1991): 97-102.

Zárate, Eduardo. *Los inicios de la Escuela de Medicina de Lima. Cayetano Heredia, el organizador*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores, 2005.

**PRESENCIA RELIGIOSA PROTESTANTE Y CAMBIOS EN LAS
CREENCIAS ANCESTRALES EN LA COMUNIDAD DE PAQCHA,
AYACUCHO (2019)**

Walter Pariona Cabrera

Georgina Icochea Martel

Resumen

El estudio de la transformación de las concepciones religiosas en la comunidad ayacuchana de Paqcha es el motivo de la presente investigación. Para abordar este proceso, nos ubicamos en el periodo de la violencia armada de la década de 1980 que asoló el Perú. Para tipificar la religiosidad profesada por los pobladores de Paqcha, asumimos la propuesta de “catolicismo popular” de Manuel Marzal y, para explicar el proceso de cambios en la concepción religiosa, tomamos la categoría de adaptación en los sistemas humanos planteada por Roy A. Rappaport. La investigación es de carácter diacrónico, para lo cual empleamos los métodos etnográfico, descriptivo, analítico e interpretativo. Nos centramos en el espacio rural del sur de la provincia de Huamanga. Nuestros objetivos específicos fueron explicar los cambios y adaptación de los habitantes de Paqcha a otras creencias religiosas y argumentar las razones de la negación de sus divinidades ancestrales. Con los datos de campo obtenidos, nos aproximamos a discutir las probables causas de la transformación religiosa de los comuneros que en la actualidad van abandonando su religiosidad ancestral. Los cultos, rituales y la reciprocidad con la *Pachamama* y los dioses tutelares conocidos como *Apu Wamani*, han cedido paso a los nuevos cultos y rituales profesados por cinco confesiones religiosas evangélicas que hoy existen en la comunidad de Paqcha.

Palabras clave

Creencias religiosas / Violencia política / Cambio / Adaptación.

Abstract

This article addresses the transformations of religious conceptions among the parishioners of the community of Paqcha, in the Ayacucho Region. The background for such a phenomenon is the period of armed violence which devastated Peru from the beginning of the 1980s. In order to typify Paqcha's parishioners' religiosity, we will base our study on Manuel Marzal's proposal of "popular Catholicism", and on Roy A. Rappaport's proposal of systemic adaptation in order to explain the process of changes in religious conceptions. This research employs a diachronic approach, and descriptive ethnographic, analytical and interpretive methods. Our study is located in the rural area of Ayacucho's southern province of Huamanga. Our specific objectives are to explain the Paqcha parishioner's adaptation and conversion to other religious beliefs, and to argue the reasons for the denial of their ancestral divinities. With the obtained field data, we discuss the probable causes of the religious transformation of the parishioners who are currently abandoning their ancestral religiosity. The cults, rituals, and reciprocity related to *Pachamama* (Mother Earth) and local divinities known as *Apu Wamani*, have been replaced by new ones professed by five evangelical groups that exist today in the community of Paqcha.

Keywords

Religious Beliefs / Political Violence / Change / Adaptation

Introducción

Esta investigación trata una temática de actualidad en un contexto de cambio global. Las experiencias religiosas de las culturas han configurado procesualmente creencias, mitos, rituales, símbolos y todo tipo de imágenes y objetos para dar sentido a su existencia. Al parecer, en el proceso evolutivo, una de las primeras formas de conciencia humana habría sido la religión. Las experiencias religiosas fueron tan diversas y numerosas como las culturas existentes en el mundo. Con el advenimiento de la modernidad y la globalización, los sistemas religiosos se han desarrollado y

expandido, así como han roto fronteras de conciencias religiosas. Este proceso global marca pautas nuevas, de tal manera que, en la actualidad, las creencias religiosas nativas en sociedades como el Perú asisten a cambios impredecibles. Con la presente investigación nos propusimos aproximarnos a un proceso que, desde el siglo XX, va cambiando la ideología religiosa de los pobladores rurales de Ayacucho. En esta oportunidad nos centramos en la comunidad rural de Paqcha, ubicada al suroeste de la ciudad de Ayacucho. Para tal efecto, nos planteamos como objetivos (1) explicar las razones del cambio y adaptación de creyentes católicos a otras confesiones religiosas en la comunidad de Paqcha y (2) argumentar las razones de la negación de las divinidades ancestrales por los actuales creyentes protestantes.

Marco teórico

Hace dos décadas, el extinto antropólogo y sacerdote jesuita Manuel Marzal, publicó un ensayo interesante titulado “Religión y Sociedad peruana del siglo XXI”. Este ensayo constituye un interesante intento de evaluación del proceso religioso peruano en el contexto de los cambios rápidos ocurridos en América Latina en las últimas décadas del siglo pasado. Usando datos censales, como los de 1940 y 1992, sostuvo que al finalizar el siglo XX, los creyentes católicos constituían la gran mayoría en el Perú (99.22%).¹ Es relevante señalar que tras el Concilio Vaticano II (1962-1965), el cual habría sido el hito más importante para los cambios ocurridos en las décadas siguientes, se produjo la proliferación de muchas confesiones religiosas. Este es un importante aspecto que resaltamos con la propuesta a cerca del catolicismo popular. Para Marzal, el catolicismo popular, es

la religión de las grandes mayorías del pueblo que tiene un escaso cultivo religioso, por falta de mayor atención de la iglesia institucional o porque dichas mayorías no buscan la atención religiosa. Tal religión está formada por un conjunto peculiar de creencias, ritos, sentimientos, formas de organización y normas éticas que el pueblo aceptó y reinterpretó en la evangelización. Este catolicismo no es la religión de los pobres, sino de las mayorías poco

¹ Manuel Marzal S. J., Catalina Romero y José Sánchez, eds., *La religión en el Perú al filo del milenio* (Lima: Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, 2000).

catequizadas, aunque los pobres sean su mayor contingente, por encontrar en el mismo un modo propio de vivir su fe y de expresar su solidaridad social.²

Por otro lado, asumimos el planteamiento de Roy Rappaport, reforzado por el aporte de Niklas Luhmann sobre la función particular de la religión como un medio para “la interpretación de los problemas que permanecen sin resolver en cada vida individual, de tal forma que pueda orientarse y encontrar el sentido en situaciones difíciles”.³

Con el proceso brutal de la evangelización colonial, se produjo la hecatombe de la conciencia religiosa de las diversas culturas que poseían formas particulares de entender y experimentar lo divino, así como interpretar los problemas existenciales. En el Perú, desde la invasión española del siglo XVI, la creencia en la religión católica se impuso de manera compulsiva y violenta, por lo que la herencia del catolicismo fue asimilada por la gran mayoría de la población. Tentativamente, podemos afirmar que lo que Marzal denomina “catolicismo popular” tendría sus raíces en el siglo XVIII colonial. Consiguientemente, los cambios políticos y sociales de los siguientes siglos produjeron profundas transformaciones en la conciencia religiosa de las antiguas culturas de origen andino.

Con estas premisas generales, señalamos que desde la segunda mitad siglo XX, el protestantismo, con sus diversas variantes, estableció su presencia en el territorio peruano. Hacia la década de 1990, advertimos la existencia del denominado catolicismo popular en la comunidad ayacuchana de Paqcha. Cuando realizábamos el trabajo de campo, constatamos la presencia de pocos fieles protestantes, que entonces participaban de las actividades comunales como la *minka* y el *ayni*; asimismo, muchos conversos actuales también participaban de los rituales ancestrales como el *pagapu* y la veneración del *Apu Wamani* local. Estas expresiones de comunión y solidaridad de rasgos ancestrales, hoy (2019) no se reproducen más entre los habitantes autodenominados católicos y los grupos de protestantes evangélicos.

De 1980 en adelante, las iglesias evangélicas sufrieron cambios sustanciales.

² Marzal, “El catolicismo de *La cultura de la pobreza*”. *Anthropologica* 19, n° 19 (2001): 53-75.

³ Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, 12, en Dorothea Ortmann, *Ciencias de la religión en el Perú* (Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002), 101.

En 1983, los misioneros norteamericanos abandonaron Ayacucho debido a la violencia que había desatado el partido comunista Sendero Luminoso y la respuesta, también violenta, del Estado peruano, las cuales generaron graves problemas a nivel de la identidad y conciencia religiosa. Desde 1984, la iglesia presbiteriana experimentó una baja en el número de iglesias y de feligreses, mientras crecía la iglesia pentecostal, con un liderazgo nacional y un mensaje fundamentalista de ribetes apocalípticos, según el cual vivimos en la víspera de la segunda venida del Señor y la riqueza espiritual es, por tanto, lo único a conquistar en este mundo. En medio de la hambruna, las enfermedades y la guerra, este mensaje fue bienvenido entre los sectores menesterosos y excluidos.⁴

El hombre y la religión: algunos presupuestos teóricos

Negar al hombre significa negar la religión

—Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*

Según los estudios efectuados por Rappaport,⁵ durante el proceso de la evolución humana, una de las primeras formas de conciencia habría sido la religión. Asimismo, las creencias y el pensamiento religioso en los humanos no fue el resultado de situaciones imaginadas ni elucubraciones fantasiosas, por lo contrario, las creencias, ideas de lo sobrenatural y diversas formas de representación simbólica fueron el resultado de experiencias fácticas en la práctica cotidiana de la dura lucha por investigar, descubrir, crear e inventar todos los elementos materiales e inmateriales para su existencia. La práctica y experiencias cotidianas fueron factores fundamentales para el surgimiento de la conciencia religiosa en los albores de la hominización.

⁴ Ponciano del Pino, “Tiempos de guerra y de dioses: Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac”, en Carlos Iván Degregori, José Coronel, Ponciano del Pino y Orin Starn, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1996), 131.

⁵ Roy A. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad* (Madrid: Cambridge University Press, 2001).

Es importante señalar que, en el largo proceso evolutivo, la actividad investigativa inherente a la naturaleza humana permitió dotarle a éste múltiples experiencias y resultados, como la curiosidad científica que indujo al *homo sapiens* a conocer su entorno social, natural y el cosmos en general. El estudio del mundo no solo le permitió infinitos conocimientos de la realidad objetiva, sino también los relacionados a su conciencia, es decir, la realidad subjetiva. En tal sentido, en las primeras sociedades humanas, el desarrollo de los conocimientos sobre la sociedad y el mundo transitaron por dos caminos: el de lo material y el de la conciencia. En efecto, la conciencia religiosa “ha sido el fundamento sobre la cual ha estado la vida humana desde que los humanos se tornaron humanos, es decir, desde que por primera vez pronunciaron palabras y frases”.⁶

Las investigaciones sobre la cosmovisión de las sociedades indígenas de América nos muestran que

el mundo en sus totalidad es concebido como la lucha permanente de opuestos complementarios que si bien rivalizan en un plano inmediato, en un nivel más trascendente es esa lucha la que mantiene encendida la chispa de la vida y asegura su supervivencia... En la cosmovisión y las mitologías originarias de América la dualidad y su consecuente capacidad para el desdoblamiento es el atributo divino por excelencia.⁷

Es así que, en las antiguas culturas pre inkas del mundo andino, el desarrollo de la ciencia y la religión no generaron contradicciones ni antinomias conflictivas como en el mundo occidental post Ilustración. En la época incaica, las culturas antiguas, al parecer, consideraron que la ciencia y la religión fueron dos aspectos del desarrollo de la humanidad que se complementan en la vida cotidiana. Las creencias en lo divino y los espacios sacralizados, como lo señala Mircea Eliade, tienen sus fundamentos no solo en la vastedad de lo simbólico y ritual, sino en la función trascendental que la religión cumple, como hoy, en todas las sociedades del mundo.

⁶ *Ibid.*, 560.

⁷ Ana María Llamazares, “Arte chamánico: visiones del universo”, en *El lenguaje de los dioses. Arte chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, Ana María Llamazares y Carlos Martínez, eds. (Buenos Aires: Biblos, 2004), 67-125.

Los recientes estudios científicos de los procesos religiosos sugieren que el pensamiento religioso acompañará a la humanidad hasta el final de su existencia. Parafraseando lo dicho por el filósofo alemán Ludwig Feuerbach, podemos decir que desconocer el pensamiento religioso de los hombres (pese a sus prácticas muchas veces contradictorias e inefables), significaría desconocer su propia humanidad:

la mayoría de los hombres “sin religión” comparten aún pseudo-religiones y mitologías degradadas. Cosa que en nada nos asombra, desde el momento, desde el momento en que el hombre profano es el descendiente del *homo religiosus* y no puede anular su propia historia, es decir, los comportamientos de sus antepasados, que lo han constituido tal como es hoy día. Y tanto más cuanto que una gran parte de sus existencia se nutre de los impulsos precedentes de lo más hondo de sus ser, de esa zona que se ha dado en llamar el inconsciente.⁸

Siendo la religión parte fundamental de la existencia humana, ésta continúa ejerciendo influencia en la vida económica, política e ideológica de los seres humanos; por ello, el factor religioso es el componente fundamental en el control del poder en sociedades fragmentadas como la nuestra.

Breve referencia histórica y presencia de protestantes evangélicos en la comunidad de Paqcha

Hemos señalado que la Iglesia católica como institución, en toda sociedad, ha cumplido y cumple, de manera general, la función de reproducir el orden social vigente. En el Perú, desde la invasión española del siglo XVI y en el periodo republicano del siglo XIX, la religión católica impuso su hegemonía, sustentada por los intereses de los sectores criollos dominantes; sin embargo, desde la segunda mitad siglo XX, el protestantismo, con sus diversas variantes, se hace presente en el territorio peruano.

Es así como, hace medio siglo aproximadamente, los practicantes evangélicos llegaron a la comunidad de Paqcha, en el distrito de Socosvinchos, provincia de

⁸ Mircea Eliade, *Lo Sagrado y lo profano* (Barcelona: Paidós, 1998), 152.

Huamanga, Ayacucho. Al inicio fueron ocho personas, una de estas fue el comunero de apellido Rojas. Según su testimonio, una grave enfermedad fue la causa principal para que éste se convierta en miembro activo de la Iglesia evangélica.

Actualmente, la economía de los pobladores de Paqcha no ha cambiado; sin embargo, la pobreza y mala calidad de vida son muy visibles. En este contexto existen cinco grupos evangélicos: la Iglesia Pentecostal Unida del Perú, la Iglesia Pentecostal Quechua, la Iglesia Presbiteriana, la Iglesia Asamblea de Dios y la Iglesia Pentecostal Andina. Según datos recogidos en el mismo lugar, la población asciende aproximadamente a dos mil familias, por lo que el número de Iglesias evangélicas que realizan trabajos de conversión actualmente han convertido a sus creencias a un número significativo de pobladores.

Según Del Pino, “frente a las adversidades del presente, el evangelio ofrecía esperanzas de salvación en ‘tiempo de plagas’”.⁹ Los predicadores evangélicos cuestionaron duramente a los católicos—y aún lo hacen hoy—por no ser devotos “auténticos”. Uno de sus argumentos es que los pobladores católicos no cumplen con las leyes de Dios, por lo que se dejan arrastrar por vicios como el alcoholismo, las fiestas y todo acto mundano que no les permitirá salvarse.

La idea de que existe otro tipo de vida en el más allá o el cielo es un *ethos* de larga data. Como antinomia del cielo, donde reina la paz eterna, existe el infierno. El averno o infierno es el lugar del castigo eterno para los pecadores que en el mundo terrenal no observaron conductas de acuerdo a las normas de la buena convivencia. Estas premisas nos llevan a la conclusión de que la preocupación por “salvarse” está relacionada al mito occidental del retorno de Dios luego del juicio final. “Salvar el alma” del sufrimiento eterno es el supuesto propósito de los predicadores evangélicos que asumen ser los enviados de Dios para rescatar a los pecadores de este mundo.

El temor y la desinformación, reforzados por falsos mitos a cerca de la existencia del cielo y el infierno han configurado en el imaginario de los habitantes de Paqcha un gran dilema existencial que, a la mayoría de ellos, los ha llevado a profesar las nuevas creencias religiosas reconociendo a los pastores evangélicos como sus líderes espirituales. En el plano social, el sistema neoliberal ha ocasionado una

⁹ Del Pino, “Tiempos de guerra y de dioses”.

mayor fragmentación en el Perú, por lo que Fernando Fuenzalida planteaba que a una gran diversificación social del Perú, corresponde una diversificación religiosa.¹⁰

Crisis existencial y adaptación a nuevas creencias religiosas

En un primer momento, el enfrentamiento entre los alzados en armas y las fuerzas armadas del Perú durante la década de 1980 generó desconcierto en las poblaciones rurales de Ayacucho. Poco a poco el temor a la muerte fue cundiendo entre los pobladores que no entendían plenamente el proyecto senderista. El temor de perder la vida y la desesperación obligó a los pobladores a huir de su lugar de origen o buscar mecanismos de “protección” y resignación basados en nuevas creencias religiosas que difundían nuevas concepciones sobre la vida y la muerte. Uno de estos mecanismos de adaptación y supervivencia de los comuneros de Paqcha tuvo su asidero en las prédicas con actos de solidaridad y consuelo por parte de religiosos protestantes. Según Rappaport,

[1]a adaptación es un proceso, o una categoría de procesos, universal en la vida. Esto se puede observar en animales simples y en sociedades complejas, y su aplicación a los asuntos humanos puede proporcionar criterios supra culturales desde cuyo punto de vista se puede evaluar el funcionamiento en sociedades concretas... Es esencial para la adaptación el mantenimiento de la flexibilidad sistémica, el mantenimiento de una capacidad de seguir respondiendo homeostáticamente a perturbaciones cuya magnitud y naturaleza normalmente no pueden predecirse, dada la complejidad del universo.¹¹

Es decir, siendo la conciencia religiosa un aspecto importante de la existencia humana, es imposible que desaparezca ante cualquier tipo de perturbación, por muy dura que sea. Por consiguiente, la presencia de confesiones religiosas foráneas puede ser considerada como un proceso supra cultural que moldeó con nuevas pautas y códigos simbólicos la conducta de muchos comuneros de Paqcha. La violencia político-social, el desarraigo territorial temporal y toda clase de limitaciones materiales

¹⁰ Fernando Fuenzalida en Ortmann, *Ciencias de la religión*, 74.

¹¹ Rappaport, *Ritual y religión*, 563.

para subsistir habrían encontrado respuestas en el proceso de adaptación de muchos comuneros a las religiones protestantes:

En 1983 Sendero mató a mi padre, eso me chocó mucho y comencé a beber licor. La borrachera a veces lo continuaba por una semana. Después de meses de dedicarme al alcohol, mi cuerpo comenzó a temblar y, en una ocasión, perdí el conocimiento. Entre sueños vi cómo de mi propio cuerpo salía mi espíritu y se dirigía a la iglesia católica de Paqcha. Ante ese hecho, sentía que una oscuridad terrible me envolvía, no veía nada. De pronto, en lo alto, una voz decía “no es la hora”, entonces sentía que mi espíritu salía flotando de la iglesia. Ya en la calle, me vi caminado hacia un puente. Cuando estaba cerca al puente, la tierra comenzó a temblar y yo, sin temor, seguí caminando hasta que llegué a una pampa. Al finalizar esta, divisaba mi casa. Con dificultad me dirigí hacia mi casa y allí vi que mi cuerpo estaba tendido, entonces me acerqué a mi cuerpo y reaccioné, es decir reviví. Ese hecho cambió mi vida. Parece que Dios me cambió... Otro sueño extraño tuve en el año 2006. Sucede que yo bajaba por un camino estrecho y de pronto vi una pelota de nube. Me acerqué y con mi poncho venteaba a la nube. Ésta crecía tan grande y desde el cielo comenzó a bajar una lengua de fuego. Con mucho temor corría hasta llegar al borde de un barranco. Así es como me salvaba del fuego. Ante estas cosas que me pasaban pensé que Dios me estaba escogiendo para cumplir una misión, por eso decidí convertirme. Desde entonces, muchas enfermedades me curo con oraciones; yo oro demasiado. Hoy día somos como treinta personas que pertenecemos a la Iglesia Pentecostal Andina.¹²

En el testimonio precedente se advierte un antecedente absolutamente dramático. De pronto, los comuneros de Paqcha se vieron entre dos fuegos: por un lado, las huestes de Sendero Luminoso, que asesinaban a los que se resistían a acompañarlos, y por otro lado, las fuerzas policiales y militares estaban prestos a acusarlos de colaborar con los alzados en armas y por consiguiente, los torturaban y desaparecerían por cualquier sospecha. La muerte de familiares cercanos, en algunos casos, llevó a crisis emocionales extremas como fue el caso del testimoniante (P. L.), quién luego de algunos sueños extraños decidió convertirse a la confesión religiosa Pentecostal Andina.

¹² P. L. Comunidad de Paqcha, 2019.

En otro espacio, la provincia de La Mar, ubicada en la zona norte del departamento de Ayacucho, la prédica de los evangélicos fue similar, con la particularidad de que en aquel espacio los evangélicos arrastraron a los conversos a involucrarse en la acción armada contra Sendero Luminoso:

Desde 1984, la Iglesia Evangélica Pentecostal comenzó a crecer con gran fuerza. Su mensaje: se vivían tiempos apocalípticos, vísperas de la segunda venida del Espíritu Santo. Era necesario y urgente “elegir el camino de la vida”, el “verdadero cristianismo” para asegurar la salvación y la vida eterna. Para SL resultó muy difícil doblegar a estas comunidades, por lo que procedió a combatirlos. Los evangélicos elaboraron entonces una respuesta ideológica, que se tradujo en acción práctica: para el juicio final, la tierra debía quedar limpia de “demoniacos”. Por eso era necesario, bajo la protección de Dios, luchar contra las fuerzas del mal. De esta forma, la represión sangrienta de SL encontró como respuesta la acción armada de los evangélicos y la guerra política se convirtió en cierta medida en guerra religiosa, pues los evangélicos no se imaginaban combatiendo contra un enemigo común y corriente, sino contra el propio Anticristo.¹³

Consideramos que las razones para que los evangélicos se involucren en la lucha armada fueron la presencia numerosa y organizada de los pentecostales, así como la ubicación geográfica estratégica de la zona norte del departamento de Ayacucho para que los subversivos desarrollen sus acciones de guerra prolongada. Las condiciones geográficas y sociales la comunidad de Paqcha, ubicada en la parte sur de Ayacucho, eran totalmente diferentes. Los habitantes, que en la década de 1980 no pasaban de 500 familias, eran agricultores de autoconsumo, en su gran mayoría analfabetos, factor que aprovecharon con mucha ventaja los predicadores evangélicos.

El proceso de lento alejamiento de las creencias religiosas ancestrales no está alejado de intereses económicos foráneos que controlan—desde el exterior—estas confesiones evangélicas cuyo propósito es desaparecer creencias religiosas y mitos propios bajo el argumento de que existe un solo Dios. Consecuentemente, los *Apu wamanis* y otras divinidades no católicas deben ser catalogados como diablos. Sin embargo, la presente investigación no tiene el propósito de ahondar este aspecto.

¹³ Del Pino, “Tiempos de guerra y de dioses”, 118.

Desde una óptica diferente, Jean-Pierre Bastian señala que este proceso de cambios en la concepción religiosa en las áreas rurales, “lejos de ser penetración ideológica imperialista o religiones enajenantes resultan ser más bien dispositivos de defensa concebidos y establecidos por los propios campesinos utilizando lo sagrado como instrumento de transformación”.¹⁴ Aunque tenemos ideas diferentes a este tipo de abordajes, en esta oportunidad nos limitamos a los procesos de cambio y adaptación de las concepciones religiosas en la comunidad campesina de Paqcha.

Es preciso aclarar que, en nuestro país, las comunidades campesinas alto andinas, con recursos naturales limitados—tierras infértiles, ausencia de agua—y falta de apoyo crediticio por parte del Estado, viven en extrema pobreza; por consiguiente son familias excluidas desde la época colonial. Las deplorables condiciones de vida material tienen su refugio en las creencias religiosas propias, así como en las impuestas por los grupos evangélicos. En un contexto difícil, la insurgencia armada de las huestes de Sendero Luminoso y la respuesta de las fuerzas armadas del Perú generaron en el plano existencial graves dilemas en los pobladores rurales, es decir, crisis existencial. Una crisis existencial puede ser un acontecimiento trascendental e importante que pueda ocurrir a una persona durante el transcurso de su vida. Si esta es adecuadamente resuelta, le permite a quien la sufre adquirir un sentido de autosuficiencia moral y personal que puede repercutir de modo favorable por el resto de su existencia.

Las crisis existenciales suelen traducir cambios en la homeostasis psíquica personal. Implicando la presencia de una permuta parcial en la identidad personal (“me siento otro”) y en la percepción de propia (“pienso de manera distinta”). Es necesario señalar que el denominado catolicismo popular no siempre es reforzado por la Iglesia católica; los feligreses de Paqcha son testigos de la ausencia permanente de los párrocos católicos en la comunidad. En cambio, desde la segunda mitad del siglo XX, la presencia permanente de los religiosos evangélicos fue un factor favorable que permitió la paulatina migración de los creyentes católicos a las nuevas confesiones religiosas.

¹⁴ Jean-Pierre Bastian, “Protestantismos latinoamericanos entre la resistencia y la sumisión, 1961-1983”. *Cristianismo y Sociedad* 82 (1984): 166.

Necesidad de la adaptación y función de la religión hoy

La prédica impactante de los evangélicos se desarrolla en torno a la salvación. Con recurrencia escuchamos esta expresión en varios líderes evangélicos de Paqcha:

Para mí, los católicos adoran a ídolos y santos que no tienen poder por ser fabricados por los hombres. Dios es como un arcángel bueno y está en todas partes... yo estoy sano porque leo la biblia, sé que este mundo se acabará. A mí, en mis sueños, se me revela Dios. Él es un hombre, pero que no puedo verle la cara, pero él conversa y me da consejos. Yo tengo mucha fe.¹⁵

La perturbación social y emocional que ocasionó la violencia política de la década de 1980, a nuestro juicio, fue un factor decisivo para que la gran mayoría de creyentes católicos se adaptara a las creencias religiosas evangélicas. Para Rappaport,

la unidad adaptativa en todos los sistemas excepto en los humanos, la unidad que responde homeostáticamente a la perturbación, está enteramente o casi enteramente constituida por información genética (algunos animales añaden cierto grado de información aprendida). Los sistemas humanos y solo los sistemas humanos añaden, para bien o para mal, un componente simbólico. Este componente *siempre* llega a ser dominante, transformando radicalmente la misma naturaleza de los sistemas de adaptación de lo orgánico a lo simbólico-orgánico.¹⁶

En todo proceso cultural, los símbolos juegan un papel trascendental en las relaciones humanas. Al cambiar algunas estructuras simbólicas de la conciencia religiosa de los habitantes de Paqcha, es evidente que estas terminarán adaptándose a lo nuevo. El contexto de la violencia sociopolítica se evidencia así como un factor condicionante del proceso de cambio y adaptación de la conciencia religiosa:

¹⁵ C. V. Comunidad de Paqcha, 2019.

¹⁶ Rappaport, *Ritual y religión*, 565.

En las profecías de salvación las relaciones comunitarias se implantaron sobre la base del sufrimiento común a todos los creyentes y esto ocurrió tanto cuando el sufrimiento existió de hecho como cuando constituyó una permanente amenaza, fuera externa o interna. Cuanto más numerosos fueron los imperativos inferidos de la ética de reciprocidad entre vecinos, que se instituyeron, mayor racionalidad contuvo el concepto de salvación y mayor fue su sublimación en una ética de fines absolutos¹⁷.

La salvación del alma como propuesta central de los evangélicos toca indudablemente aquel deseo subconsciente de los humanos de buscar la paz y armonía en el mundo del más allá:

... en una sociedad como la peruana constituida por muchos migrantes, que han perdido sus lazos comunitarios o han dejado sus vínculos sociales y culturales en sus pueblos, al llegar a la ciudad las iglesias sustituyen y asumen esta articulación tan necesaria para darle integridad grupal al individuo. El papel que cumple la religión actualmente es éste, le da al individuo soporte y restablece el equilibrio que ha perdido al salir de su grupo; le devuelve la seguridad que necesita para seguir viviendo en una sociedad en crisis.¹⁸

Consideramos que la movilidad social de los habitantes rurales es un proceso muy antiguo; es decir, las personas no solo migran definitivamente de sus lugares de origen, sino lo hacen también temporalmente. El segundo tipo de migración, cuando es frecuente, también genera el desarraigo de su cosmovisión y creencias religiosas. Es el caso de los actuales pobladores de la comunidad de Paqcha.

La percepción de los evangélicos en relación a las divinidades ancestrales

En la cosmovisión andina, la creencia en divinidades tutelares que moran en las montañas sagradas fue generalizada. Citando a Johan Reinhard, Juan B. Leoni señala que

¹⁷ Max Weber, *Sociología de la Religión* (Buenos Aires: La Pléyade, 1983), 66.

¹⁸ Ruth Shady Solís, en Ortmann, *Ciencias de la religión*, 134.

las montañas eran veneradas tanto por los incas como por las poblaciones locales incorporadas a su imperio, constituyendo deidades relacionadas con cultos de fertilidad y veneradas para asegurar el suministro de agua. La veneración de montañas estaba, al parecer, profundamente interrelacionada con otras prácticas religiosas de central importancia, tales como los ritos de fertilidad y el culto a los ancestros, como parte de complejos sistemas cosmológicos.¹⁹

Esta tradición de sistemas religiosos complejos, aún hoy, permanece en la conciencia colectiva de muchos pobladores rurales del departamento de Ayacucho. Antes de la presencia de los protestantes evangélicos en la comunidad de Paqcha, la relación de los habitantes con sus divinidades ancestrales como los *apus wamanis* era parte de la cotidianidad de los habitantes:

Antes de convertirme a mi actual creencia, yo creía en el *Wamani* y la *Pachamama*. Mi mamá me contó que cuando tenía 3 años de edad me enfermé de *mancharisqa* grave [susto]. Una curandera me habría salvado la vida. Para curarme del *mancharisqa* había llevado mi ropa a la orilla del río donde me asusté y ahí había recuperado mi alma, que había salido de mi cuerpo... Le digo que, en la actualidad, los hermanos creyentes de la Iglesia Pentecostal Unida que también existe en Paqcha, hacen todavía el *pagapu* [ofrenda para el *Apu Wamani*] para sanar de sus enfermedades y esto es porque no tienen fe completa.²⁰

Como hecho social, la religión cumple, entre otras, la función de cohesionar a los miembros de la sociedad; les da soporte y restablece el equilibrio de los miembros que la conforman. Por tal razón, consideramos que la vigencia de la religión ancestral es parte de la resistencia que por siglos han protagonizado los pobladores marginados del espacio rural del Perú; sin embargo, en la actualidad, muchos evangélicos conversos han cambiado su percepción sobre las divinidades andinas:

¹⁹ Juan B. Leoni, "La veneración de montañas en los andes preincaicos: El caso de ñawinpukyo (Ayacucho, Perú)", *Chungará* 37, n° 2 (2005): 152.

²⁰ P. L. Comunidad de Paqcha, 2019.

Los llamados *apus* o *wamanis* que hoy están en los cerros u otros lugares son seres que fueron expulsados del paraíso por Dios y cayeron al mundo. Unos cayeron a los barrancos, otros a los ríos y puquiales y ahí se quedaron. Dicen que son demonios. Le digo que el demonio nunca me castigará porque mi cuerpo está protegido por Dios. Mi familia, por ejemplo, ya no se enferma de *Pacha* (energía negativa de la tierra) ni *qapisqa* (síndrome cultural más fuerte que la *Pacha*).²¹

Los médicos andinos (*hampiq*), que por su actividad ejercían la función de “sacerdotes”, en la actualidad ya no están. Con el proceso de la violencia política, estos especialistas también migraron a diferentes ciudades y estas ausencias contribuyeron lentamente a que los habitantes de Paqcha olvidaran sus propios cultos y rituales religiosos ancestrales. Debemos tener en cuenta que “[e]n el antiguo mundo andino, el contacto con las divinidades fue un factor fundamental para garantizar la recuperación de la salud y la propia existencia humana. Sin las creencias y convicciones religiosas, no era posible el desarrollo de la ciencia médica”.²²

“Yo sé que existen los *Apu Wamani*... pero yo no confío en ellos, porque Dios es único totalmente, no hay otros dioses después de él”.²³ Esta manera de percibir y entender la divinidad se debería al predominio de nuevas proposiciones que por su recurrencia terminan cambiando las ideas. Según Rappaport, “[I]as proposiciones reinantes—aquellas cuyo valor de verdad se mantiene con el posible coste de cambiar otras partes del sistema—se convierten en proposiciones codificadas, como ‘Dios nuestro Señor es uno’ y en las expresiones que dichos postulados santifican”.²⁴

La reproducción cada vez más esporádica y la ausencia de los rituales andinos ancestrales en agradecimiento a la *Mamapacha* y las divinidades tutelares como los *Apus Wamanis*, ya no constituyen parte importante de la vida de los comuneros de Paqcha debido al predominio de las iglesias evangélicas y al bajo porcentaje de pobladores (aproximadamente el 30%) que constituyen el grupo de católicos populares, acertadamente propuesto por Marzal.

²¹ P. L. Comunidad de Paqcha, 2019.

²² Walter Pariona, *Hampiq. Salud y enfermedad en Ayacucho* (Lima: Pakarina, 2017), 65.

²³ A. V. Comunidad de Paqcha, 2019.

²⁴ Rappaport, *Ritual y religión*, 565.

Nuevas creencias y desencuentros en las relaciones comunitarias

Aun cuando la adaptación de nuevas creencias religiosas no ha resuelto los problemas emocionales y crisis existencial de muchos pobladores de Paqcha, hoy entre evangélicos y creyentes católicos no existe una plena armonía en las relaciones cotidianas. Los conflictos no siempre se manifiestan de manera abierta. Los pocos creyentes católicos manifestaron que los evangélicos no hacen todo lo que predicán y que tampoco son personas solidarias cuando se trata de realizar trabajos colectivos. Estos últimos consideran que cualquier trabajo debe ser remunerado necesariamente. Según los católicos, “[l]os evangélicos siempre están reunidos en sus iglesias, hablan de la Biblia pero son egoístas, no invitan lo que tienen...”²⁵ En las relaciones sociales de las comunidades rurales, aún se mantiene la solidaridad expresada en el *ayni* y la *minka*. Cuando un poblador ha cosechado buena cantidad de papas, si un vecino lo visita, el dueño de las papas por principio de solidaridad debe regalar un poco de este producto. La transgresión de los principios comunitarios pinta a los evangélicos como personas individualistas y egoístas, hecho que mantiene ciertas tensiones entre los pobladores conversos y los no conversos: “Algunos pastores como el señor L. obligan a sus socios a que paguen sumas de dinero por pertenecer a su Iglesia [se refiere al diezmo]. Igualmente, algunos hermanos son vulgares e intolerantes, no respetan a los católicos y dicen que la Iglesia católica es la casa del diablo”²⁶ La organización y control de los líderes evangélicos sobre los miembros de cada Iglesia al parecer incomoda a los habitantes no conversos. Los creyentes católicos son igualmente criticados por los evangélicos debido a que en ocasiones muestran excesos en la ingesta de alcohol y cigarrillos en las festividades religiosas y sociales. Las contradicciones intracomunales, sin embargo, no reportan conflictos violentos entre evangélicos y católicos.

En una conversación breve con una de las enfermeras profesionales de la posta de salud de Paqcha, nos informamos de que los creyentes evangélicos se oponen a que sus niños consuman alimentos suplementarios que contengan sangre animal procesada. Los suplementos de hierro son parte del programa de lucha contra la anemia impulsada por el Ministerio de Salud. Según las enfermeras de la posta

²⁵ Poblador católico. Comunidad de Paqcha, 2019.

²⁶ P. T. Poblador católico. Comunidad de Paqcha, 2019.

sanitaria, el argumento para este rechazo es que ingerir sangre constituye un pecado; asimismo no aceptan el agua clorada para el consumo humano, aduciendo que ese componente químico es tan perjudicial que cuando riegan sus sembríos, también las plantas resultan perjudicadas. Esta situación genera un gran problema para los trabajadores de la posta, ya que les impide cumplir con el programa de lucha contra la anemia y, peor aún para la gran mayoría de los comuneros, los profesionales de salud no encuentran ninguna estrategia para convencer al 70% de los pobladores de Paqcha frente a lo que representa un riesgo latente para la salud pública en la comunidad, ya que esto puede devenir en cualquier pandemia grave debido a las altas tasas de desnutrición en niños menores de cinco años, lo cual los pone en riesgo permanente de enfermar y morir. Así, las creencias religiosas que se oponen a programas de salud, como la negativa al consumo de agua clorada, manifiestan el aspecto negativo de los dogmas donde subyace la ignorancia y el fanatismo que difunden sus predicadores evangélicos, sin importarles las consecuencias en la salud pública en la comunidad de Paqcha.

El catolicismo popular y la función de las confesiones evangélicas

Si bien los practicantes del catolicismo popular constituyen la gran mayoría de creyentes religiosos sin información ni convicciones fundamentadas sobre el mundo, la vida y la muerte, los que profesan este tipo de religión no tienen la posibilidad de discernir acerca de las nuevas ideas, creencias, mitos y símbolos que imponen los predicadores evangélicos en sus diversas variantes. La sumisión y el dominio ejercido durante siglos sobre la población campesina en Ayacucho ha configurado, en muchos casos, un *ethos* de obediencia y condicionamiento a situaciones que les favorezcan mínimamente, como el hecho de evitar las bebidas alcohólicas o rituales y oraciones que supuestamente pueden curar bajo la acción de los predicadores. Por otro lado, los comentarios sobre el aporte del diezmo a las iglesias evangélicas que beneficiarían a sus dirigentes no importan si ellos están en el “camino de la salvación”. La concepción escatológica de la vida más allá de la muerte es lo más importante para los seguidores de los predicadores.

En el contexto actual de la comunidad campesina de Paqcha, con el predominio de la agricultura de autoconsumo y con mala calidad de vida debido al escaso

acceso del agua tratada—la gran mayoría de los pobladores aún consumen agua de los pequeños manantiales y ojos de agua que no ofrecen ninguna garantía por la contaminación generalizada con basura que la población arroja sin cuidado alguno en cualquier espacio doméstico o de los campos de cultivo—, la salud y la vida son muy vulnerables. Por esta razón, las nuevas denominaciones evangélicas juegan el papel de equilibrador y controlador emocional debido a las carencias y dificultades que afectan a los pobladores. Así, los procesos constantes de crisis existencial encuentran, en parte, refugio en las oraciones, reuniones constantes y rituales que se llevan a cabo en los nuevos templos de las diferentes confesiones evangélicas que existen en la comunidad. Asimismo, podemos decir que la realidad actual también ha generado nuevas emociones y percepciones sobre la propia identidad individual y social.

Conclusiones

La religión como herencia social y cultural es un proceso dinámico que cambia permanentemente y se sustenta en el sistema socio-político, económico e ideológico predominante en una sociedad determinada. El denominado catolicismo popular, desarrollado con el proceso de la evangelización colonial y predominante en muchas comunidades rurales de nuestro país, ha experimentado cambios a partir de la presencia de predicadores evangélicos desde las primeras décadas del siglo pasado. En el caso de la Comunidad de Paqcha, situada al sur de la provincia de Huamanga, departamento de Ayacucho, los predicadores evangélicos de las confesiones Pentecostal Unida del Perú, Iglesia Pentecostal Quechua, Iglesia Presbiteriana, Iglesia Asamblea de Dios y la Iglesia Pentecostal Andina, hicieron sentir su presencia desde mediados del siglo XX.

El contexto de la violencia armada iniciada durante la década de 1980 afectó también a los pobladores de la comunidad de Paqcha, que se vieron entre dos fuegos y el seguido resquebrajamiento de su estructura económica, social y política que en las postrimerías del siglo pasado ocasionó graves problemas y una crisis existencial sin precedentes en la historia regional de Ayacucho. La prédica permanente de los evangélicos relacionada a la salvación del alma de los afectados por el fenómeno del conflicto armado interno tuvo sus efectos, puesto que en la actualidad (2019), aproximadamente el 70% de los pobladores de la comunidad de Paqcha son fieles seguidores de los evangélicos protestantes en sus diversas variantes.

Los cambios en las creencias religiosas en Paqcha, sin embargo, no han resuelto ninguna carencia material, como las relacionadas a la calidad de vida y mucho menos el acceso al trabajo y educación. Por lo contrario, reina la pobreza y exclusión social. Las nuevas formas de emoción y autopercepción de la identidad van cambiando las concepciones del catolicismo popular conduciendo a la población al abandono de sus divinidades tutelares ancestrales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bastian, Jean-Pierre. "Protestantismos latinoamericanos entre la resistencia y la sumisión, 1961-1983". *Cristianismo y Sociedad* 82 (1984): 49-68.
- Cortázar Velarde, Juan Carlos. "Institucionalidad y proyectos en la Iglesia: Hacia una comprensión teórica de la práctica de la Iglesia". *Allpanchis* 32 (1988): 199-232.
- Degregori, Carlos Iván, José Coronel, Ponciano del Pino y Orin Starn. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1996.
- Eliade, Mircea. *Lo Sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Fuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*. Buenos Aires: Claridad, 1941.
- Leoni, Juan B. "La veneración de montañas en los andes preincaicos: El caso de ñawinpukeyo (Ayacucho, Perú)". *Chungará* 37, n° 2 (2005): 151-164.
- Llamazares, Ana María. "Arte chamánico: visiones del universo". En *El lenguaje de los dioses. Arte chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, editado por Ana María Llamazares y Carlos Martínez, 67-125. Buenos Aires: Biblos, 2004.
- Marzal, Manuel M., S. J. "El catolicismo de *La cultura de la pobreza*". *Antropológica* 19, n° 19 (2001): 53-75.
- "Religión y sociedad peruana del siglo XXI". Separata del curso "Antropología de la Religión", Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1999.
- Marzal, Manuel M., S. J., Catalina Romero y José Sánchez, eds. *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, 2000.
- Ortmann, Dorothea. *Ciencias de la religión en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002.
- Pariona, Walter. *Hampiq. Salud y enfermedad en Ayacucho*. Lima: Pakarina, 2017.
- Rappaport, Roy A. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press, 2001.
- Weber, Max. *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: La Pléyade, 1983.

RESEÑAS

The Sexual Question: A History of Prostitution in Peru, 1850s-1950s. Por Paulo Drinot. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. 333pp.

El reciente libro de Paulo Drinot, *The Sexual Question: A History of Prostitution in Peru, 1850s-1950s*, analiza los discursos y las prácticas sobre la prostitución en Lima durante una centuria. Para acercarse a ambas, la obra atraviesa campos como los de la historia del género y de las sexualidades, el de salud pública y el de las relaciones entre el Estado, la cultura y la sociedad. Asimismo, el soporte documental es bastante amplio, ya que el autor revisó escritos de médicos, abogados, científicos sociales y trabajadoras sociales publicados en tesis, gacetas, revistas y prensa, y en documentos oficiales del Estado, así como cartas de prostitutas a las autoridades pertinentes.

Drinot es un investigador reconocido por sus distintos aportes a la historiografía peruana contemporánea. Uno de sus libros que tuvo gran resonancia pública e interés por parte de la comunidad académica fue *La seducción de la clase obrera* (2016). Fue en el proceso de recopilación de fuentes para ese libro cuando tuvo que acudir a diferentes archivos y bibliotecas peruanas. Es así como en ese contexto de visitas al Archivo General de la Nación, encontró—casi accidentalmente—cartas sumamente interesantes en legajos de la Prefectura de Lima, en las que prostitutas escribían a las autoridades quejándose de las ordenanzas, los cambios de localización de los burdeles, los exámenes médicos y el trato preferencial de la policía hacia algunas de ellas. Esta autodenominada “indisciplina archivística” del autor conllevó a que se planteara sugerentes interrogantes sobre estas mujeres y, de esa manera, nació un interés que pudo culminar en la publicación que reseñamos.

El libro comprende al auge y la caída del barrio rojo del jirón Huatica en el distrito de La Victoria, Lima, desde su creación en 1928 hasta su clausura en 1956. Para narrar la historia de este lugar—en donde la prostitución era reglamentada—y los debates alrededor de este, Drinot presenta seis capítulos ordenados cronológicamente. El primer capítulo explora los antecedentes a la reglamentación de Huatica y presenta tanto los argumentos como las propuestas dadas por médicos y abogados a favor de la reglamentación que no prosperó a mediados del siglo XIX. En esta sección resalta el proyecto de reglamentación de 1878, escrito por el doctor e ins-

pector de higiene José Cobián, para quien el Estado y las autoridades debían hacerse responsables de la prostitución por sus implicancias en la salud y la moral pública. A diferencia de este personaje, los abolicionistas no concordaban con estas ideas, ya que el Estado no debía ser cómplice de prácticas masculinas pervertidas, argumentando ideas que fluctuaban entre nociones del liberalismo y el pensamiento cristiano.

En los capítulos dos y tres, el autor explica la implementación de la regulación sobre la prostitución en las primeras décadas del siglo XX. Primero, aparecen en el escenario varios actores como masones, periodistas anticlericales y feministas que reproducen y retan muchas de las miradas dominantes tanto médicas como legales sobre la prostitución. En ese sentido, la idea extendida a favor la regulación fue que la prostitución era un mal necesario para evitar complicaciones de las necesidades genésicas de los hombres de clase media, así como para reducir el riesgo de prácticas sexuales perversas como la homosexualidad y la masturbación. A la vez que se muestra la creación del barrio rojo, también aparece de forma paralela la prostitución clandestina. Adicionalmente, se puede observar el aprovechamiento práctico de las ventajas y situaciones de parte de las prostitutas y otros actores involucrados en esta economía sexual en Lima.

Los capítulos cuarto y quinto exploran la capacidad institucional del Estado para tratar a las enfermedades venéreas y sus posibles esparcimientos que partían de las razas indeseables (negros y asiáticos) hacia los blancos. Para lograr esos fines, los profesionales de la salud y las autoridades regulan a las mujeres prostitutas y sus burdeles. Entre otros asuntos a recalcar encontramos a las ideas y las campañas abolicionistas globales que impactaron en los debates, en la educación sexual y en la reglamentación de la época. Finalmente, el sexto capítulo narra cómo se apagó la luz roja en Huatica y de qué manera la caída de esta zona reglamentada generó nuevos lugares y formas de ejercicio de la prostitución que traían consigo problemas y dilemas a la ansiosa moral limeña.

Desde un plano más historiográfico, las investigaciones acerca de la prostitución en todo el planeta tienen varios puntos en común como son los discursos y el afán de reglamentación de esta actividad dentro de un horizonte civilizatorio que comprende la moral y la sanidad. Sin embargo, si bien es cierto que el caso peruano es muy parecido a lo ocurrido en muchos países, eso no deja de lado que haya un

componente de excepcionalidad, pues aparecen aspectos propios como el tema de la racialización de las sexualidades en relación a los indígenas y la población inmigrante asiática, así como la existencia de procesos como fue el escenario posbélico que determinó aspectos de la vida cotidiana y de discursos sobre la sexualidad masculina mellada por la derrota frente a Chile.

Aún es poco lo que se ha abordado desde la disciplina histórica sobre ámbitos complejos como el género y las sexualidades en el Perú, sin embargo existen ciertos trabajos como los de María Emma Mannarelli, Claudia Rosas, Raúl Necochea, Lisell Quiroz y Magally Alegre que vienen transitando sobre estos tópicos desde los siglos XVIII al XX. En ese sentido, este libro es también una gran contribución historiográfica que complejiza un tema problemático para la moral ansiosa y conservadora de una sociedad como la nuestra. Asimismo, los estudios sobre las enfermedades de transmisión sexual eran casi nulos para la historiografía peruana y este libro es un gran aporte. Así, desde el plano de la historia de la salud, se puede observar que este trabajo, al abordar el saber médico y sus metáforas biologicistas, sigue la línea con los trabajos de Marcos Cueto, Steven Palmer y Diego Armus sobre Latinoamérica en el siglo XIX y XX.

La investigación también proporciona un aporte al análisis del Estado desde un plano no solo burocrático, sino también desde sus relaciones con la sociedad y la cultura. Algo que es transversal en el libro es el armazón analítico desde donde parte el autor. En trabajos anteriores de Drinot ya aparece la predilección de la perspectiva foucaultiana, sobre todo el concepto de gobernabilidad, la cual es el punto de partida—aunque no necesariamente el de llegada—de sus investigaciones. También, podemos observar que el autor se adentra al plano de la agencia política de las mismas prostitutas a partir del posible impacto que tuvieron en el plano contencioso en la reglamentación que podían realizar las autoridades sobre la prostitución.

En el año 2018, el autor presentó los principales puntos de esta obra en los *Jueves Historiográficos* de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la PUCP. Fue la sesión que mayor éxito tuvo tal actividad en términos de congregación de público, así como en la difusión en las redes sociales y en la presencia de los medios de comunicación. En ese sentido, *The Sexual Question* aparece en un ambiente académico y político propicio sobre la historia del género y la sexualidad que vienen de-

sarrollándose en el Perú. Por otro lado, no es casual que, en los últimos años, vienen apareciendo cada vez más libros y sustentaciones de tesis sobre estos temas en las distintas universidades donde se imparte la carrera. Hay que traer a colación que, en su historia de la prostitución, una de las metas del autor es ofrecer un marco de referencia histórico que sirva a una “nueva generación de feministas y activistas LGTB+ para que puedan interrogar y retar el orden sexual heteronormativo en el Perú” (p. 22). Esperamos que este esfuerzo se vea prontamente plasmado en una traducción al castellano para que pueda llegar un público más amplio.

Juan Antonio Lan Ninamango
FLACSO-Ecuador

Iras y Castigos de la Madre Tierra. Por Luis Millones y Renata Mayer. Lima: Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas, 2019. 83 pp.

Iras y Castigos de la Madre Tierra, escrita por Luis Millones y Renata Mayer, es una obra que refleja la larga trayectoria en el estudio etnográfico del Perú de dos autores comprometidos con la excelencia en la investigación de las tradiciones culturales andinas. Este libro es, además, parte de una serie de publicaciones en las que han trabajado juntos, entre las que se incluyen *Calendario tradicional peruano* (2003), *La fauna sagrada de Huarochirí* (2012), *Santiago Apóstol combate a los moros en el Perú* (2017), *La herencia española en los mitos andinos contemporáneos* (2019) y *Bernardo del Carpio galopa por las tierras de Colán* (2019). *Iras y Castigos de la Madre Tierra* es, ante todo, el producto de un cuidadoso análisis de fuentes coloniales y de material etnográfico examinado por los autores durante varios años de investigación en regiones tanto del centro y sur andino, principalmente Huancavelica, Junín, Cusco y Ayacucho, como en la costa norte del país, región que ha tenido la atención privilegiada de Millones y Mayer en años más recientes.

En este libro, ambos autores nos invitan a repensar tradiciones andinas a partir de un enfoque en torno a la relación entre lo divino y el castigo vinculados estrechamente a través de la ritualidad y el conocimiento de reglas no escritas sobre respeto y reciprocidad entre el mundo terrenal y lo sagrado. Estas reglas, que tienen el poder de definir tanto la vida como la muerte, permiten a individuos y sus comunidades entender su rol en un mundo forjado por los designios—y hasta ánimos y emociones—de deidades panandinas como los *wamanis* o *apus*. El poder de imponer este orden sagrado se expresa en castigos que parecen inexorables y absolutos y que, a pesar de los siglos, siguen teniendo un lugar central en la vida diaria de estas comunidades.

Los seis capítulos que conforman *Iras y Castigos de la Madre Tierra* se enfocan en tres temas centrales y conexos que son examinados magistralmente por los autores. El primer tema es la piedra, material sagrado usado por deidades andinas de gran poder creador como Contiti Viracocha, la cual emerge también como un elemento de cualidades ambivalentes ya que “tiene la capacidad de humanizarse o bien de petrificar el hombre con la muerte” (p. 8). Esta primera parte dialoga, por

ejemplo, con los estudios de Pierre Duviols, George Lau y Frank Salomon, quienes han indagado sobre el significado de las *wankas* (piedras sagradas) andinas. Millones y Mayer examinan el rol de las *wankas* en el mundo pre-hispánico, pero también nos muestran la vigencia de estas piedras en el imaginario andino como elementos sagrados que intervienen en la vida diaria de las personas. Sobre todo, los autores las presentan como expresión de una de las principales deidades panandinas, la omnipresente Pacha Mama o Madre Tierra.

El segundo tema está relacionado con las formas en las que la Pacha Mama ejerce su poder a través del castigo o los *hapisqa* (encanto o alcanzo), tema que Millones ha tratado junto con Hiroyasu Tomoeda en estudios etnográficos sobre Ayacucho (1998). Los *hapisqa* son castigos que se expresan en forma de enfermedades que atacan a los infractores, quienes sólo pueden ser curados si se siguen los rituales adecuados con mucha rigurosidad, pero también con mucha suerte. Una forma de prevenir la ira de la Pacha Mama es a través del cumplimiento de rituales como los *pagapus*, cuya función principal es obtener el permiso de la deidad para acceder a espacios fuera del control de los hombres o para prevenir los efectos perjudiciales de interacciones fortuitas con lo sagrado. Los rituales que describen los autores parecen tener como fin el recordarnos la fragilidad del ser humano. Esta fragilidad ha sido plasmada en el arte de los hombres y mujeres de Sarhua, Ayacucho, cuyo análisis Millones y Mayer acertadamente incluyen en este estudio.

Los cuadros de los artistas de Sarhua también nos presentan los castigos impuestos por los *wamanis* o *apus*, deidades fundamentales en el mundo andino y tercer tema examinado por los autores, quienes nos muestran las complejas interpretaciones y significados asignados a estas deidades, las cuales no solo están conectadas con los pueblos que protegen sino que, además, son parte de un mundo sagrado en el que existen relaciones jerárquicas de poder que se expresan en “lazos de parentesco, caudillaje o subordinación” (p. 24-25). A esta fascinante complejidad hay que añadirle los roles de género vinculados a la profunda y ubicua dualidad andina que también define las relaciones establecidas entre deidades masculinas (*apus*) y femeninas (por ejemplo, *puquios*, manantiales y *cochas*). Las facultades detentadas por los *apus* incluyen poderes regeneradores vinculados al ciclo vital pero también una conexión con la muerte y, por lo tanto, con los antepasados.

Al examinar minuciosamente estos temas, Millones y Mayer nos permiten reconocer formas de entender la vida y lo sagrado que se han forjado desde tiempos pre-incaicos. Su análisis captura la adaptabilidad y permeabilidad de estas creencias que a lo largo de la historia han ido interactuando con culturas hegemónicas y, también, han ido adquiriendo y/o modificando elementos pertenecientes a ellas, como sucedió con la expansión del imperio incaico y, después, con la llegada de las huestes españolas y la incorporación del cristianismo. Es decir, este libro muestra a la cultura andina en su pluralidad y, aún más importante, como parte de una tradición viva y en desarrollo constante. Pero, sobre todo, muestra que la relación entre culturas no es unidireccional, sino que involucra influencias mutuas y transformadoras. En suma, el magistral análisis de los autores hace de este libro un texto fundamental para el estudio de lo sagrado en el mundo andino.

Luz Huertas

Fairleigh Dickinson University

Uí. Preparación y vigencia de la fariña entre los ticuna. Lima: Ministerio de Cultura, 2018. 160 pp.

El presente texto se basa en una compilación de artículos de especialistas en estudios amazónicos como Alberto Chirif, e investigadores como Manuel Martín Brañas, Margarita del Águila, Cecilia Núñez, Ricardo Zárate y funcionarios como Rosario Rodríguez Romaní. El objetivo principal de los autores es presentarnos la sabiduría contenida en el procesamiento ancestral de la yuca (*Manihot esculenta crantz*) en el pueblo indígena amazónico ticuna. El pueblo ticuna se ha asentado en ambos márgenes del río Amazonas y sus afluentes, cerca de la frontera peruana con Colombia y Brasil. La yuca es conocida en el pueblo ticuna como *tuxë*. Este tubérculo es de primordial importancia para los cultivos de las sociedades indígenas amazónicas, entre las que ocupa un lugar privilegiado y complementario en la dieta amazónica. En ese sentido, la yuca vendría a ser el equivalente amazónico de la papa (*Solanum tuberosum*) en las sociedades andinas.

La publicación pone énfasis en la importancia que le otorga el pueblo ticuna a la yuca, ya que este producto está íntimamente ligado a su cosmovisión. Para este pueblo, la yuca es un símbolo de riqueza y abundancia dentro de la chacra tradicional. De igual manera, genera una amplia diversidad culinaria basada en productos derivados como la fariña, la tapioca, el almidón, el *beshú*, el *casabe*, el *masato*, el *noetarü* o nalga de abuelo, la chicha y el *payawarú*, entre otros. Sin embargo, este sistema de conocimientos es poco valorado en general.

En el artículo “Sabiduría indígena: cultivo y transformación de la yuca”, Alberto Chirif nos presenta una categorización entre los dos tipos de yuca identificados en sociedades amazónicas: la variante dulce (*sweet*), cuyo consumo es directo, cocinada o asada, y la yuca “amarga o venenosa” (*bitter*), que requiere un proceso especializado que conocen los pueblos indígenas para eliminar sus toxinas. El texto nos indica que un criterio de clasificación adicional en los pueblos indígenas amazónicos boras, huitotos y ocainas es el que apunta a diferenciar entre la yuca buena (o de comer), la yuca brava o venenosa y la dulce, que es menos venenosa y produce un tubérculo que se utiliza solo para refrescos con un uso eminentemente festivo.

Como señala Chirif en su artículo, los usos alimenticios de la yuca son diversos. Se puede comer como fariña (yuca disecada, tostada), que sirve como acompañante de pescados, sopas y carnes, o como *aradú*, usualmente preparada con huevos de la tortuga taricaya (*Podocnemis unifilis*) crudos. También se consume preparada en forma de refresco mezclada con agua, azúcar y gotas de limón, preparación conocida como *shibé*. Por otro lado, la yuca venenosa sirve para preparar bebidas como la *cahuana*—una especie de mazamorra en base a almidón de yuca venenosa que se endulza con frutas naturales como la piña, el aguaje y otras especies locales—y una variante de torta en base a almidón llamada *casabe*. El agua de la yuca brava también se utiliza como un condimento picante llamado *tucupí*.

En el artículo “La yuca *Manihot eculenta crantz* entre los ticuna”, Brañas, Nuñez, Zárate y Del Aguila se basan en una investigación previa realizada para el Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana (IIAP) en torno al conocimiento milenario de la yuca por el pueblo ticuna, su historia, importancia, proceso de transformación del producto y su diversidad y vulneración, especialmente por la presencia de cultivos ilegales de coca en la cuenca baja del Amazonas.

En el artículo “Tejidos del pueblo ticuna utilizados para el procesamiento de la yuca amarga: un legado milenario”, Braña, Núñez y Zárate presentan una investigación en torno a los tejidos del pueblo ticuna y el papel de las mujeres tejedoras, quienes atesoran el conocimiento para la elaboración de la fibra *huarumá* que permite fabricar los instrumentos necesarios para procesar las variedades de yuca brava de su chacras. Asimismo, los autores se muestran críticos sobre la pérdida de conocimientos tradicionales en la sociedad ticuna debido a que las nuevas generaciones enfrentan un proceso de desaprendizaje de sus conocimientos tradicionales debido a una progresiva aculturación que prioriza usos y tecnologías propias de la sociedad occidental.

Finalmente, en el artículo que da nombre al libro, “Uí: preparación y vigencia de la fariña entre los ticuna”, Rosario Rodríguez Romaní, antropóloga de la Dirección de Patrimonio Inmaterial del Ministerio de Cultura, basada en los testimonios etnográficos de sabios indígenas, hace referencia al proceso de preparación de la fariña y el rol de las mujeres indígenas ticuna en su procesamiento. Este abordaje se realiza desde una perspectiva de género y haciendo énfasis en la relación animista entre el ser humano y la naturaleza.

La metodología utilizada abarca investigación bibliográfica contrastada con los estudios de campo propios de la antropología amazónica. Asimismo, el material incluye evidencia fotográfica y material audiovisual documental que consiste de entrevistas a especialistas, testimonios etnográficos y filmaciones realizadas durante el proceso de investigación. Si bien este texto hace también hace mención al uso y prácticas de la fariña en otros pueblos indígenas, nos presenta un estudio bastante detallado que debe ser tomado como referencia por todo investigador que desee profundizar en los estudios del pueblo ticuna.

El texto presenta una narrativa sencilla y sumamente descriptiva de tipo histórico y etnográfico respecto a la presencia de la yuca en sociedades amazónicas, con énfasis en el pueblo ticuna. Este material está dirigido principalmente a investigadores de organizaciones públicas y privadas que deseen profundizar en estudios etnográficos sobre pueblos indígenas amazónicos, su horticultura y sistemas de producción, así como su seguridad alimentaria. De igual forma será de utilidad para estudiantes y docentes universitarios, tanto de pregrado como de postgrado, así como de educación secundaria que deseen realizar una aproximación precisa y detallada respecto a la forma de vida del pueblo ticuna y otros de la Amazonía.

Rubén Avat Vega Castillo
Viceministerio de Interculturalidad
Ministerio de Cultura
Ucayali

In Service of Two Masters: The Missionaries of Ocopa, Indigenous Resistance, and Spanish Governance in Bourbon Peru. Por Cameron D. Jones. Stanford: Stanford University Press, 2018. 352 pp.

Muchos historiadores han narrado la trayectoria de los misioneros y sus actividades en la América colonial. El libro de Cameron D. Jones sobre los intentos por convertir a los nativos de las tierras bajas tropicales del flanco oriental de los Andes agrega ideas acerca de una organización religiosa que estuvo activa en ese poco estudiado campo misionero fronterizo. Los misioneros de Santa Rosa de Ocopa remontan sus orígenes a un movimiento de reforma dentro de la orden franciscana, llamado Instituto Apostólico, que entre 1706 y 1824, construyó una red de puestos misioneros en la región amazónica y, finalmente, en el lejano sur de Chile. Sus historias demuestran la negociación que involucraban los tratos entre la iglesia y el estado y los acomodados sociales (*adjustments*), la huida y las rebeliones de los pueblos que los misioneros intentaban convertir.

Los puntos destacados incluyen su discusión sobre la resistencia nativa a las primeras iniciativas misioneras, los efectos demográficos de la enfermedad, la rebelión de Juan Santos Atahualpa de la década de 1740, la corrupción de algunos virreyes (donde un virrey se llevó 495,500 pesos a sus bolsillos) y funcionarios de la corona, el martirio, el aumento del rol de Ocopa después de la expulsión de los jesuitas (1767), el “nuevo método” de evangelización a través de la colonización y el comercio, y los efectos del faccionalismo del Instituto frente a las iniciativas renovadas para implementar las reformas borbónicas.

Estos temas están entrelazados para narrar los altibajos de la historia de Ocopa. Los misioneros cayeron cuando el apoyo prometido por la corona no se materializó o se retrasó (1718-1730), cuando la población nativa se desplomó, cuando los nativos se rebelaron (1712, 1719, 1724 y 1737) o huyeron, cuando la rebelión de Juan Santos destruyó 21 de los 23 puestos de avanzada (*outposts*) de la misión, cuando los funcionarios de la corona estaban lidiando con las secuelas del terremoto y tsunami de 1746, cuando el virrey cerró las entradas de Jauja y Tarma, y cuando el faccionalismo condujo a la toma de Ocopa por la corona. Irónicamente, se levantaron cuando un virrey estaba decidido a centralizar el poder, expandiéndose en

la década de 1750 en Huánuco y Cajamarquilla, y eventualmente estableciendo un puesto de avanzada en Chiloé, en el sur de Chile, con el apoyo de Carlos III; y después de la expulsión de los jesuitas. La hispanización a través del comercio complació a la corona, ya que la expansión de la misión también prometía una ocupación fronteriza que obstaculizaba la expansión portuguesa al oeste.

La principal contribución del libro es que Jones muestra con gran detalle el margen que existió para la negociación de las políticas de las Reformas borbónicas. Ocopa interpretó estos mandatos de la corona e implementó selectivamente iniciativas de política de la corona. Aquí, el autor escribe vívidamente sobre las idioteces (*idiocyncrecies*) y los prejuicios de personalidad de los principales personajes. Algunos virreyes apoyaron el proyecto, otros no. Algunos religiosos tenían las mismas fuertes personalidades y objetivos, lo que condujo, especialmente a fines del siglo XVIII, a conflictos internos que obstaculizaron su trabajo. Sin embargo, generalmente mediaban efectivamente entre el estado y la población.

Pero, allí, también, se encuentra la debilidad de este trabajo. Jones dedica relativamente poco espacio a los nativos, el objeto de los esfuerzos de los misioneros y la justificación de su presencia. Los menciona más prominentemente como opositores rebeldes a las incursiones europeas, dándoles agencia, sí, pero sin contexto ni dimensiones etnográficas.

Susan Elizabeth Ramírez
Texas Christian University
Fort Worth, Texas

La herencia española en los mitos andinos contemporáneos. Por Luis Millones y Renata Mayer. Lambayeque: Centro de Formación Lectora “Luis Hernán Ramírez”, 2019. 114 pp.

Con su nueva obra, Luis Millones y Renata Mayer nos entregan un libro de difusión de la investigación especializada que busca poner el acento en el legado hispánico y europeo en las tradiciones, mitos y fiestas de la cultura del Perú actual.

Durante mucho tiempo, los autores se han dedicado a realizar investigaciones que combinan de magnífica forma la historia y la antropología, a través del trabajo de campo y las fuentes históricas, poniendo a dialogar el presente con el pasado, la antropología con la etnohistoria. Todo un desarrollo historiográfico en las décadas de 1960 y 1970 privilegió la búsqueda de las raíces andinas en las manifestaciones culturales del Perú y, tal como lo indican los autores en la introducción, se dio poco espacio al estudio de las tradiciones que venían de España y de Europa. Justamente, Luis Millones es uno de los más importantes exponentes de esta corriente etnohistórica, desde sus primeros trabajos sobre el Taki Onqoy. La poca importancia que se le dio al tema de la herencia española tuvo diferentes factores, entre ellos estuvo el carácter de las fuentes históricas, que se configuraron en el propio contexto colonial, y añadiría también, la poca importancia que se le ha dado a la historia universal o mundial en la formación de los especialistas en nuestro país.

El descollante desarrollo de la historia cultural y de la antropología cultural con sus representantes, el historiador inglés Peter Burke y el antropólogo estadounidense Clifford Geertz, por citar dos ejemplos, muestran nuevas perspectivas en el estudio de estos procesos culturales: los préstamos culturales, el hibridismo cultural, los paralelismos en diferentes espacios culturales, entre otros. Los casos del *pishtaco* y del condenado andino son ejemplares, tal como señalan Millones y Mayer al inicio. El primero es como el sacamantecas en España, mientras que el condenado andino se asemeja a las almas en pena de la Europa medieval y moderna. ¿Se trata de paralelismo cultural o de la circulación de tradiciones? Justamente, estas son preguntas que pueden responderse

de manera más solvente, a través de la combinación de enfoques históricos y antropológicos.

Nos remitimos a José María Arguedas, muy utilizado por los autores en el texto, quien cuando estudia las comunidades en España, establece su relación con las comunidades indígenas o ayllus de los Andes. Entonces, ya antes se había vislumbrado esta veta, tanto es así que las generaciones de historiadores de las décadas de 1980 y 1990 la empezaron a poner en evidencia. En la parte final del libro, se hace una síntesis de los casos seleccionados para mostrar esta herencia española en la cultura andina contemporánea; tal es la referencia al Río Jordán, emblemático en la tradición cristiana, entre otras cosas porque Jesús fue bautizado allí. Dicho río es visto como obstáculo que pone el Apu Ausangate a las almas. Otro ejemplo, es el Cristo de las Nieves de Arequipa, similar al Quylluriti en Cusco. O la figura de San Francisco de Asís como guardián de la puerta del más allá. Lo mismo tenemos cuando se habla de la presencia de San Lázaro y los perros que guiarán a las almas de los muertos, referentes de tradición bíblica, así como San Bartolomé y Santo Tomás, predicadores anteriores a la presencia de Francisco Pizarro en los Andes.

La estructura del libro consta de 8 capítulos, relativamente breves para facilitar la lectura e ir concatenando los temas expuestos. El primero está dedicado a explicar en líneas generales, la destrucción del pasado indígena a través de la evangelización y extirpación de las idolatrías, fenómenos que permiten posteriormente entender cómo en la cultura contemporánea están presentes elementos andinos prehispánicos con aquellos de origen hispánico. El segundo capítulo trata del pecado original y la necesidad del bautismo en los niños no nacidos o abortos, lo cual se vincula con la parte siguiente, que trata sobre los duendes. Estos son niños nacidos vivos, pero que fallecen sin llegar a ser bautizados, por lo que deambulan por el mundo y son traviesos. El término en quechua es *sullu* o *sulluspa*, y desde muy antiguo se distinguía entre los niños condenados y aquellos que no tenían condena, fusionando la tradición andina con aquella venida de España durante la conquista y la colonización.

El capítulo 4, que estudia a los picaflores, trata sobre la simbología de esta ave como una suerte de angelitos, pero también como el rostro oscuro de la

muerte y su relación con el más allá. La parte siguiente estudia las tradiciones en torno a la alimentación de los niños después de muertos. En La Arena, Chulucanas y Zapatera, en el norte del país, el 1 de noviembre es “el día de los angelitos” y las madres que han perdido a un hijo alimentan a otro de edad similar.

Los cerros y los Santos son el tema de la siguiente parte, donde se explica la función del Coropuna y del Ausangate, montañas emblemáticas en la tradición andina desde tiempos muy antiguos; la primera ubicada en Arequipa y la segunda, en Cusco. En torno a ellas se realizan diferentes rituales y aparecen en las creencias sobre la muerte y el más allá. El capítulo 7 aborda la presencia de los condenados, los quipus que hablan—mencionados por Arguedas—y los perros que cuidan. Los condenados son una de las formas en que los muertos continúan interactuando con los vivos, mientras que los perros acompañan al ser humano no solo en la vida, sino sobre todo después de la muerte. Finalmente, el capítulo 8 aborda el tema de los Santos cristianos en los mitos andinos contemporáneos.

En la parte final del libro, se hace alusión al papel que hoy en día cumple el protestantismo tanto en la transformación como en la destrucción de las tradiciones autóctonas. Es un tema que invita al desarrollo de nuevas investigaciones. Cabe mencionar que el método de trabajo de Millones y Mayer con el equipo de investigación mezcla antropología e historia y esta perspectiva interdisciplinaria permite crear nuevos objetos de estudio y una mejor comprensión de los mitos y tradiciones andinas contemporáneas. A lo largo del texto no solo se citan documentos escritos, sino también fuentes orales y comunicaciones personales con los amigos y estudiosos de estos temas, tales como Ladislao Landa, Ricardo Valderrama, Carmen Escalante, Jorge Flores Ochoa, Carmen Cazorla, Roxana Lazo, entre otros. Igual de valioso es el aporte del profesor Milton Manayay, responsable no solo del prólogo de la edición, sino también el promotor de esta obra. También se acompaña el texto con fotos ilustrativas de las tradiciones y fiestas que se explican.

Finalmente, es necesario saludar la feliz iniciativa del Centro de Formación Lectora “Luis Hernán Ramírez” de Lambayeque, que es el resultado del interés de esta institución por desarrollar la lectura en la región, junto con el impulso de Luis Millones que ha trabajado tanto el sur como el norte del país

y es un gran conocedor de sus fiestas, cultura y tradiciones, en compañía de su esposa, Renata Mayer, quien es educadora y también investigadora de estos temas. Cabe señalar que la lectura es muy importante en un país donde, a pesar del crecimiento económico, nos hace falta mucho por hacer en términos de educación de la población y un texto de difusión de la investigación especializada para promover la lectura, es una buena elección.

Claudia Rosas Lauro

Pontificia Universidad Católica del Perú

Los miedos sin patria. Temores revolucionarios en las independencias iberoamericanas. Editado por Manuel Chust y Claudia Rosas Lauro. Madrid: Silex Universidad, 2019. 626 pp.

Este libro “presenta en un orden cronológico como se produce el avance de los miedos colectivos al compás del desarrollo de las revoluciones” (p. 11). Debemos entender que el miedo “desde un análisis teórico y siguiendo al historiador Jean Delumeau es un sentimiento producido por una causa identificada, que amenaza la seguridad, existencia o integridad del individuo o la sociedad. Esta amenaza, que puede ser de diferente tipo, genera un sentimiento de inseguridad que está en la base del miedo” (p. 13). El editor Manuel Chust afirma que “fue Georges Lefebvre, en 1932, quien realizó un estudio pionero de los miedos en el campo francés durante la Revolución. Con ello, además, y en palabras de Michelle Vovelle, inauguraba el campo de la historiografía [...] Lefebvre lanzó a la lid del debate una idea que hacemos nuestra, y que la subrayamos, la actitud de la población frente a la revolución se dividía entre dos pulsiones contradictorias la esperanza y el miedo” (p. 18).

La editora Claudia Rosas Lauro, en su interesante texto “El fantasma de Túpac Amaru II. El miedo al líder indígena y su movimiento en los albores de la independencia del Perú”, cita un documento de Manuel José de Orejuela del 26 de enero de 1795 sobre conceder armas a los indios hallado en el Archivo General de Indias y al respecto ella afirma que “[p]recisamente este texto expresa lo que plantea Georges Lefebvre, iniciador de la historia de las mentalidades revolucionarias cuando analiza las actitudes de los franceses frente a la revolución divididos entre dos pulsiones contradictorias: la esperanza y el miedo. Los procesos revolucionarios producen una suerte de péndulo entre el temor y la esperanza en las mentalidades colectivas” (p. 256).

Los editores acotan en el prefacio que en el primer artículo del libro, “El miedo en la América hispana. La otra cara de la moneda en la época de la emancipación”, del renombrado historiador inglés Brian Hamnett, este considera que “[p]ara los ilustrados en América, las revoluciones los pusieron en una posición intolerable e insostenible, atrapados entre los separatistas y los contrarrevolucionarios virulentos. Su reacción oscilaba entre el temor y la indignación ante una afrenta de grandes proporciones. Vieron

amenazados todos sus esfuerzos para reformar y preservar la unidad de la Monarquía Hispánica” (p. 48). Asimismo afirmó que “[l]a noción de miedo también refleja la perspectiva del historiador. Si la perspectiva enfoca un proceso de emancipación, como la gran parte de la historia tradicional o nacional, no tendrá interés o sensibilidad para reconocer el sentimiento de miedo por parte de los defensores del sistema colonial. Los verá como reaccionarios o traidores, es decir como el blanco legítimo para la persecución” (p. 59). Aquí observamos una apreciación válida para entender el análisis de los demás artículos de este libro y debemos destacar el tercer artículo que nos brinda un panorama desconocido para la historiografía comparada en nuestro país, como el impacto en la Revolución francesa en Saint-Domingue, la parte de la isla de la Española que hoy conocemos como Haití, “en donde el temor a la subversión del orden social y político y el miedo a al “africanización”, es decir al negro, recorre todo el Gran Caribe. A ello están dedicados, desde diferentes ópticas, los trabajos de Miquel Izard, “Cimarrones, criollos y castellanos” y de Javier Laviña, “Los viajes del miedo: De Saint-Domingue a Santo Domingo”, el cual narra todo un proceso que se inicia en 1789 y 1791, y abarca las vicisitudes de la isla hasta 1820, aunque no incluye el reino del norte de Haití (1804-1820) que nosotros sí hemos encontrado citado en la Gaceta de Madrid.

Junto a los otros artículos que describen situaciones específicas dentro del periodo del dominio hispánico en el Caribe—“Las clases de las razas, el temor a la guerra de las razas en la costa Caribe de la Nueva Granada a fines del siglo XVIII”, de Juan Marchena Fernández; “El miedo como pretexto: esclavitud y orden colonial en Cuba 1791-1844”, de Consuelo Naranjo; “1797: El miedo a los imperios. Puerto Rico en la lucha por el Caribe”, de María Teresa Cortes Zavala—se trata de cinco artículos que abarcan más de 150 páginas referidas a ese espacio geográfico (pp. 91-244).

Luego de este interesante bloque de historia regional tenemos el único artículo que trata sobre nuestro país, el Perú, de la editora de este volumen, al que ya hicimos alusión líneas arriba, seguido por el trabajo de Luis Geraldo Silva sobre el Brasil colonial portugués titulado “Miedo, revolución e igualdad política. Esclavos y afrodescendientes libres y libertos en Brasil (1750-1820)”. Sobre la Nueva España previo a la independencia de México, encontramos los trabajos de Marco Antonio Landavazo, “Chivos expiatorios en la Nueva España: de Bonaparte a los

gachupines, 1808-1815”, y el de Melchor Campos Garcia, “Temor del desorden. El respeto bajo asedio en Yucatán 1808-1821”. De igual manera contamos con dos artículos sobre las postrimerías del virreinato de Nueva Granada que nos hablan de la expedición de Pablo Morillo—“El terror entronizado: Miedos angustias y violencias en la independencia de Nueva Granada (1808-1821)”, de Justo Cuño Bonito, y “Los miedos en la Independencia del nuevo reino de Granada”, de Pablo Rodríguez Jiménez—, así como otro el trabajo de Rafael Almarza Villalobos, “Reuniones tumultuarias. El miedo a las elecciones en la Venezuela insurgente (1810-1819)”, enmarcado en las postrimerías del dominio peninsular en Venezuela.

Los artículos de Ana Ribeiro, “Hombres sin Rey ni Dios” y de Mariano Sclez, “Una infernal independencia: El miedo a la revolución durante el sitio de Montevideo (1810-1814)”, presentan dos trabajos marcados cronológicamente cerca del fin del dominio hispano en la Banda Oriental (Montevideo). Dos artículos que se refieren al periodo hispánico de dominación de territorios que formaban parte administrativa del Perú y hoy corresponden a los actuales territorios de Ecuador y Bolivia son los de Sabrina Guerra Moscoso, “Corsarios insurgentes. La amenaza de Brown y la incertidumbre en Guayaquil”, quien aborda el ataque a un territorio del virreinato peruano (reincorporado en 1803) en las postrimerías del gobierno del virrey José Fernando de Abascal, y “La violencia y el miedo a los indios durante el proceso de independencia. El caso de los cercos a la Paz en 1811 y 1814”, de María Luisa Soux, quien se ocupa del Alto Perú, que había dejado de ser parte del virreinato rioplatense y había sido reincorporado por el virrey Abascal al virreinato peruano.

Encontramos además cuatro artículos que van más allá del periodo de la dominación hispana y entran a exponer el temprano periodo independiente de los países de cada autor. El primero de ellos es “Centroamérica: Del miedo a la apropiación de la revolución”, coautoría de Arturo Taracena Arriola y Juan Carlos Sarazúa Pérez, quienes exponen la situación política de Guatemala entre 1811 y 1837, haciendo breve mención a Nicaragua, San Salvador y Costa Rica. Similarmente, dos artículos nos presentan hechos comparables en el Río de la Plata, hoy Argentina—“Los miedos colectivos en la Buenos Aires Revolucionaria, 1810-1820”, de Gabriel Di Meglio y Mariana Pérez, y uno más específico referido a la realidad política de un salteño, “Las alarmas del doctor Juan Ignacio Gorriti, Temores e incertidumbres de un revolucionario rioplatense”, de Gustavo Paz. El cuarto y último artículo que hemos

considerado entre los que abarcan más allá del periodo hispano en Iberoamérica es el de Rafael Sagredo Baeza, “El miedo al futuro, Chile, 1810-1833”. El último artículo del libro le da un cierre al mismo, pues trata de manera general el miedo y es de Gabriel Cid, titulado “Espectro del fin: Miedo, apocalipsis y revolución en Hispanoamérica”. Presenta un interesante análisis sobre Napoleón que se vincula con el trabajo de Landavazo para México y con un estudio precursor para el Perú del padre Armando Nieto, S. J., publicado en 1960.

La variedad de los temas propuestos para las diferentes realidades de los antiguos dominios de la América hispana, portuguesa y francesa es una muestra del denodado empeño académico no solo de sus editores, sino también de los veinticuatro autores que colaboraron en el proyecto, a quienes felicito por el trabajo realizado.

Arnaldo Mera Ávalos

Pontificia Universidad Católica del Perú

Federico Gálvez Durand y el nacimiento de la arqueología en el Valle del Mantaro. Escritos seleccionados y otros documentos en torno a su obra. Huancayo: Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Junín, 2019. 110 pp.

Esta edición reúne una selección de escritos del insigne intelectual Federico Gálvez Durand vinculados al estudio histórico prehispánico de la cultura Wanka. El compendio representa un valioso aporte a las ciencias sociales del Perú en el ámbito de la arqueología e historia, ya que en tales trabajos se establecen postulados e interpretaciones sobre la configuración de dicha cultura y su desarrollo en la región del ande central.

El doctor Federico Gálvez Durand (1872-1844), oriundo de Huancavelica y arraigado en la ciudad de Huancayo, fue abogado de carrera y arqueólogo con formación autodidacta. Tuvo una vasta labor científica desarrollada mediante proyectos de exploración arqueológica en la cuenca del río Mantaro con fines investigativos y de salvaguarda al patrimonio cultural. Por ello, el arqueólogo arequipeño David Motta Pérez, en 1983, le dio el calificativo de “precursor de la arqueología huanca” (p. 16); pero también fue el pionero en la gestión museística para esa región del Perú al haber fundado el museo más importante de esta, el cual el día de hoy lleva su nombre.

En su gestión para preservar y estudiar la cultura prehispánica, fundó en 1925 la Sociedad Arqueológica de Huancayo, institución de respaldo académico y divulgación en su labor científica, la cual le permitió intercambiar teorías con los sabios Max Uhle y Julio C. Tello, quienes se interesaron en sus hallazgos e interpretaciones. Igualmente, sus hallazgos y colecciones despertaron interés en connotados científicos como Toribio Mejía Xesspe, Rebeca Carrión Cachott, Hans Horkheimer, Luis G. Lumbreras, entre otros. El descubrimiento de mayor trascendencia de Gálvez Durand fue el sitio arqueológico de Wariwillka en 1931, que hasta la actualidad es de interés científico nacional e internacional. En una labor de más de cuatro décadas, Gálvez Durand ha dejado cuantiosos artículos dispersos en publicaciones periódicas y diarios del país, como *El Comercio* y *La Prensa* de Lima y *El Herald*, *La Voz de Huancayo* y la revista *Verdad y Esfuerzo*, de la ciudad de Huancayo.

Parte de esta producción académica se muestra en la presente antología y ha sido recopilada gracias al archivo seleccionado y sistematizado por Motta Pérez entre 1974 y 1985 a base de fuentes originales manuscritas y mecanografiadas, y de textos publicados en *La Voz de Huancayo* y en *Verdad y Esfuerzo*. Esta iniciativa en su momento quedó pendiente y dicho archivo pasó a buen recaudo institucional por muchas décadas. Es con la loable gestión del Ministerio de Cultura que se determinó difundirlos en esta publicación. En el volumen se destacan las interpretaciones y planteamientos teóricos de Gálvez Durand sobre el origen, periodificación y características de la cultura Wanka en función a los estudios de la tipología arquitectónica, la significación iconográfica, el etilo cerámico, la tecnología metalúrgica, los tratamientos líticos y los tipos de modificaciones craneanas.

Los escritos acopiados en esta publicación han sido clasificados en dos bloques: los materiales inéditos y los que fueron publicados entre 1929 y 1938. En cuanto al primero, el volumen recoge la información del cuaderno de campo de Gálvez Durand sobre sus exploraciones y anotaciones conceptuales; así como dos ensayos, uno concerniente al santuario de Wariwillca (donde el autor detalla la configuración del bien, las técnicas aplicadas y el proceso de significación, enunciando sus teorías interpretativas) y otro referido a la arquitectura lítica (especificando las características y procesos constructivos).

En el segundo bloque se consignan siete estudios correspondientes a dos temas. El primero se vincula con el proceso histórico de la formación de la cultura Wanka y sus influencias. El segundo se relaciona con el sistema de organización social, cultural y militar, donde se destaca la idiosincrasia en los usos y costumbres de esta sociedad. Cada ensayo lleva la referencia de la publicación anterior. Hay que mencionar que la presente edición reseñada consigna como inédito el ensayo “Sobre la Prehistoria de Huancayo” (p. 95-103), pero este fue publicado por el mismo autor el año 1929 en seis entregas que aparecieron en el diario *El Heraldo* de Huancayo (16, 21 y 26 de enero 1929, 5 y 18 de febrero, y 2 de marzo).

Destacan en los escritos de Federico Gálvez Durand los planteamientos teóricos sobre el origen de la cultura prehispánica Wanka, lo que consideramos aportes

científicos que impulsarán nuevos razonamientos en la visión de la arqueología peruana, por ser contribuciones académicas trascendentes que “han iniciado el esclarecimiento de la ideología Wanca”.¹

Hebner Cuadros Chávez

Historiador del arte / Investigador cultural

¹ David Motta Pérez, “El patrimonio cultural de la sierra central: Un aniversario más de la muerte del Dr. Gálvez Durand (XIV)”, *La Voz de Huancayo*, mayo 5, 1980, 1.

Historia de la Universidad de San Marcos de Lima. Por Fray Antonio de la Calancha, OSA. Transcripción paleográfica por Gloria Cristina Flórez. Introducción por Francisco Javier Campos, OSA. Madrid: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas / Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020. 143 pp.

Gracias a la dedicación y experta labor paleográfica de la historiadora Gloria Cristina Flórez, con el apoyo decidido del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas de Madrid, los estudiosos de la educación universitaria en América y la enorme legión de profesionales formados en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos disponemos ahora de una versión asequible y fidedigna de la *Relación* que hiciera de ella el sacerdote agustino y cronista fray Antonio de la Calancha en la segunda mitad del siglo XVII.

Calancha, a la sazón catedrático de la institución, había sido designado para atender el requerimiento contenido en la Real Cédula de 1639, mediante la cual el rey Felipe IV solicitó que el claustro de la Universidad proporcionara información para la historia eclesiástica que escribía Tomás Tamayo de Vargas. Calancha, se ha dicho, hizo un encendido elogio de la Universidad. Su *Relación* tiene carga afectiva, es cierto, y todos quienes han estudiado y escrito sobre el tema se han basado en su información temprana. No en vano su texto constituye la primera historia de la Real y Pontificia Universidad de San Marcos, denominación que se dio a esta alta casa de estudios, dado que su creación fuera dispuesta por el propio emperador Carlos V mediante Real Cédula del 12 de mayo de 1551 y, más adelante, aprobada y confirmada por el papa Pío V a través de la Bula del 25 de julio de 1571.

Una transcripción como la hecha con la *Historia de la Universidad de San Marcos* nos permite acceder al dominio del estilo escriturario de la época, las abreviaturas, las trasposiciones, ligaduras y enlaces empleados, etc., información relevante para cotejo con otros textos del mismo autor u otros de sus contemporáneos. De la información contenida se desprenden las vicisitudes operacionales y de implementación que las autoridades virreinales tuvieron que superar para poner en funcionamiento esta universidad, en principio concebida—al menos en estos lares—como la segunda en importancia en todo el reino español, sólo inferior a Salamanca—según comentario de Calancha—y a la par de ella en cuanto a privilegios, franquicias,

libertades y exoneraciones como aquellas que le fueran conferidas por Felipe II. Hay que entender que tal acto de voluntad, en la medida en que pudo haberse producido, debió tener como motivación el reconocimiento a este virreinato como una tierra de especial miramiento, por la riqueza y gloria que aportaba al imperio.

La *Relación o Historia de la Universidad de San Marcos de Lima* de Calancha es, propiamente, una crónica muy bien documentada del período que va desde la fundación de la Universidad hasta 1647, exposición de lo que ahora podríamos llamar un estado de situación, dentro de la cual vale la pena mencionar que en algunos puntos su autor aprovechó también para formular ciertos petitorios institucionales que tienen que ver con una posible ampliación de mercedes, privilegios y exoneraciones, señalando las razones y/o justificación para ello. Para su composición, el autor consultó con detenimiento el archivo de la propia institución y, claro, debió haber hecho inspecciones personales en los lugares y ambientes que menciona y describe con sumo detalle. Con anterioridad a esta publicación han circulado dos ediciones modernas efectuadas por Luis Antonio Eguiguren a partir del texto original de Calancha que se conserva en el Archivo General de Indias. Si alguna vez se conservó una copia o testimonio del mismo en los archivos de la Universidad de San Marcos, en la actualidad no existen, lo cual no es raro pues también se tiene por desaparecida la Real Cédula de su fundación que hasta la segunda mitad del siglo XIX se hallaba en una caja fuerte “bajo tres llaves”.

Pese a que la *Historia* escrita por Calancha es un esfuerzo por mostrar una imagen de excelencia—donde el autor destaca la alta significación de la educación sanmarquina para la formación de súbditos doctos y hábiles para la predicación y conversión de los naturales a la fe cristiana y al mejor servicio de la corona, de grandes letrados y eminencias en todas las ciencias que aseguren el bienestar general—lo cierto es que la Universidad de San Marcos en los siglos XVI y XVII permaneció anclada a las concepciones de la escolástica, el regalismo y las doctrinas teológicas de derecho divino, las mismas que, llegado el momento, le llevarían a convertirse en centro de resistencia a los impulsos de modernización que sobrevinieron más tarde en el seno de la colectividad ilustrada. Esa rígida adscripción al orden colonial impuesto tras la invasión europea ya es ostensible en el texto de la *Relación* escrita por Calancha. Una ortodoxia paralizante era el denominador común de la vida universitaria. Por solo dar un ejemplo, hallamos que el dogma de fe acerca de la virginidad

mariana era una afirmación que de ningún modo podía negarse o ser puesta en tela de juicio. Aún más, los catedráticos de la universidad estaban conminados a no guardar silencio y obligados a leer los textos canónicos respectivos, so pena de perder la cátedra. Los estudiantes, por su parte, debían denunciar dicha omisión ante el rector, quien se encargaría de destituir al titular y poner la cátedra vacante en concurso u oposición. Una mirada crítica sobre el pasado es posible a partir de documentos como el recuperado esta vez por Gloria Cristina Flórez.

Lo que resulta incuestionable en el reino español de los siglos XVI y XVII es la generalización del modelo universitario salmantino, tanto en los aspectos pedagógicos como en los estrictamente protocolares. Lo sucedido en el espacio ibérico se reprodujo tal cual en San Marcos. Sobre esto último abundan referencias en la historia hilada por Calancha. La línea tradicional académica era la vigente desde el medioevo, con rasgos propios de su tránsito a la edad moderna. Calancha muestra a Salamanca como modelo, haciéndose eco del estereotipo de prestigio que va a predominar en esta parte del mundo. Los estudios teológicos y los jurídicos constituyeron el núcleo del quehacer universitario en San Marcos. Los doctores de San Marcos debían cubrir las demandas del aparato burocrático colonial, vertebrando las estructuras del Estado y de la Iglesia en la etapa colonizadora, sujeta a un patronato regio. La creación del Convictorio Real de San Carlos para letrados de formación media y del Colegio de Medicina de San Fernando, constituyeron respuestas de la corona frente a la resistencia y conservadurismo reaccionario de la Universidad de San Marcos frente a las políticas de modernización de las sociedades hispánicas coloniales.

El poder ejecutivo en San Marcos lo ejercía el rector; luego estaban considerados el capellán de la universidad, el secretario, el bedel mayor, el bedel menor, el mayordomo, el ministro contador y el ministro alguacil. El estamento docente lo conformaban los catedráticos. Se contaba con las facultades de Teología—en la que se impartían las cátedras de Prima de Teología Escolástica, Vísperas de Teología, Sagrada Escritura y Nona—, Cánones y de Leyes—con las cátedras de Prima de Cánones, Vísperas de Cánones, Prima de leyes, Vísperas de Leyes, Instituta, Código y Digesto Viejo—y Artes y Lengua de Indios—donde se dictaban las cátedras de Primera, Segunda y Tercera de Artes, y Lengua de los Indios de este Reino (que llamaban la lengua general, el quechua o runa simi). A este conjunto se añaden las cátedras de la Facultad de Medicina—Prima de Medicina y Vísperas

de Medicina. No hay mayor información sobre más aspectos curriculares en este documento y este interés hay que satisfacerlo en otras fuentes. No está demás apuntar que se estableció el claustro como organismo de gobierno administrativo, económico y académico.

Un aspecto relevante de la *Historia* registrada por Calancha es el de la hacienda universitaria, su fuente de sostenimiento, que encuentra un fundamento claramente medieval. En la península ibérica esto se garantizaba con la participación en los excedentes de áreas agrícolas circundantes, a través de las tercias reales sobre el diezmo. En los territorios de ultramar se adecuó al sistema de repartimientos instituido. Así tenemos que San Marcos recibe en adjudicación un patrimonio de tributos que obligaban a feudatarios indígenas de tierras ubicadas en Hananguanca y Chongos en el Valle de Jauja; Puquises, Lamay, Olmos y San Gabán en el actual departamento de Puno; Guanuquillo y Villille en el actual departamento de Cusco y Oruro en el Alto Perú. También recibió asignaciones con cargo a los obispados e iglesias de Lima, Trujillo, Arequipa, La Plata, Quito. Otra fuente estuvo constituida por casas y posesiones que se daban en alquiler. Pese a la magnitud de estas asignaciones, complementadas asimismo con propinas de actos y grados académicos, la relación informa que la recaudación era tarea ardua y que lo reunido siempre era insuficiente para cubrir las necesidades de la institución.

Finalmente, se advierte rica información en lo concerniente a los protocolos. En general, las normas de esta naturaleza adquirirían significación social reconocida por la aristocracia virreinal y los estamentos de gobierno. Se observaba procedimientos bajo criterios de jerarquía, distinción, boato o fastuosidad de los actos académicos propios de la vida universitaria y de los cívicos en que debía participar el claustro. La constitución y estatutos de la universidad preveían los ceremoniales de estricta observancia en las tomas de posesión, provisión de cátedras, oposiciones, graduaciones, establecimiento de cátedras honoríficas, confirmaciones reales, provisión de colegiaturas y despacho de títulos. Las autoridades universitarias recibían tratamiento preferente en los protocolos de orden público tales como honras a los reyes, recibimiento de virreyes, así como de arzobispos, y en otros actos cívicos. Hasta los paseos del rector de la universidad tenía un protocolo, cuanto más su participación en los actos de fe y festividades del Corpus Christi.

Por lo anotado de manera sucinta, podemos concluir que, de la *Historia de San Marcos* escrita por el Antonio de la Calancha, los investigadores han de ir des-
prendeando todavía muchas observaciones de valor, quizá no advertidas hasta ahora.

Rodolfo Sánchez Garrafa

Círculo Andino de Cultura

Markapacha – Red Intercultural de todos los Pueblos

25 ensayos desde la pandemia para imaginar el Perú bicentenario. Lima: Bicentenario del Perú, Lima, 2020. 206 pp.

Con este primer título, el Proyecto Especial Bicentenario de la Independencia del Perú inaugura su biblioteca digital, espacio donde se está reuniendo una “selección rigurosa de libros peruanos, documentos históricos y contenidos que reúnen lo mejor de las letras republicanas y las tradiciones orales de nuestros pueblos originarios”, en expresión de sus editores. Fue presentado el día 23 de julio pasado, en un intento de recoger la memoria histórica del Perú. De fácil lectura, ameno en unas partes, interesante en otras, estos ensayos nos hacen reflexionar sobre este difícil episodio histórico que en un tiempo muy corto está viviendo el Perú—la emergencia sanitaria a causa del COVID-19. Desde el contexto de esta crisis, 25 personalidades escriben sus impresiones sobre este complejo episodio de nuestra historia inmediata.

El libro es un esfuerzo multidisciplinario, en el cual encontramos nueve autores provenientes de las ciencias sociales, entre ellos el más prestigioso arqueólogo peruano, nos referimos a Walter Alva; desde las ciencias físicas solo tenemos la participación de Alberto Gago, quien se pregunta sobre la investigación científica luego del paso de la pandemia. La más alta contribución proviene de las ciencias humanas, pues son diez los autores que participan en esta publicación. De las artes son cuatro las contribuciones, dos del séptimo arte y dos de las artes plásticas, mientras solo tenemos una contribución desde la arquitectura.

Empezamos esta nota reseñando las líneas escritas por la primera actriz nacional, Delfina Paredes, en su artículo “La Batalla por ser nosotros mismos”. Inteligentemente, se hace tres preguntas para sintetizar los sentimientos que estamos viviendo en estos momentos de pandemia: ¿Qué hicimos? ¿Qué dejamos de hacer? ¿Qué deberíamos hacer? Reconoce, por último, el trabajo incesante de miles de peruanos que están luchando contra esta enfermedad, desde el médico hasta los que recolectan la basura. A ellos le dedica unas líneas de Vallejo.

Walter Alva empieza señalando una verdad: el mestizaje “hoy nos caracteriza”, tanto así que la naciente república vio en el pasado inca un elemento unificador.

Termina reflexionado que, así como los antiguos peruanos supieron superar las enfermedades y cataclismos, también hoy “toda catástrofe puede ser superada” (p. 89).

El primer ensayo, escrito por Carmen McEvoy, señala muy acertadamente que la pandemia nos ha hecho recordar “nuestras enormes carencias” (p. 15). Es sin embargo necesario hacer una precisión. La autora hace referencia al óleo *La Jura de la Independencia*, terminado en 1904 por Juan B. Lepiani (a quien erróneamente nombra Daniel). Esta obra es una expresión artística, una recreación elaborada por el autor, no es un documento histórico, y como tal tiene que ser entendido y utilizado.

“Memoria del Futuro”, de José Carlos Agüero; “La Independencia se lucha en casa”, de María Emma Mannarelli y “¿COVID-19 versus Bicentenario?”, de Cecilia Bákula, son tres artículos engarzados entre sí. Son la crónica de la lucha contra esta enfermedad por los peruanos, presentados a través de la lectura ágil de una crónica. El primero reflexiona sobre de como la pandemia hizo víctimas no solo a los portadores del nuevo coronavirus, sino, y más bien, a los cientos de personas que, sufriendo otros males (tuberculosis, cáncer, anemia o diabetes), no tuvieron acceso al sistema de salud, lo que ha causado una mortandad oculta y asociada al COVID-19, hecho que se hizo evidente con los más de diez mil fallecidos revelados por un equipo del Sistema Nacional de Defunciones. Mannarelli nos dibuja, muy vívidamente, los espacios, tratamientos y avatares que han sufrido las mujeres durante este tiempo de república. La autora señala algo que no debemos pasar por alto: en momentos álgidos como el que estamos viviendo a causa de la pandemia, la agresividad de los hombres hacia las mujeres se concentra, produciendo un aumento en los casos de violencia contra la mujer y no pocos feminicidios. “¿COVID-19 versus Bicentenario?” es el ensayo suscrito por Cecilia Bákula. En él se hace un paralelo entre la pandemia y las acciones que se están proyectando para esta celebración. Con mucho pesar expresa que aun las instituciones públicas y privadas no están haciendo lo suficiente para conmemorar esta fecha.

El ensayo de Francesca Denegri, “Las Guerras y el Estado Empírico”, está muy ligado a la historia, pues hace un paralelo entre la guerra con Chile y la guerra contra la pandemia y concluye, en tono un poco pesimista, que seguimos manteniendo un Estado empírico y aún estamos “sin ruta clara y con el fantasma de la derrota siempre acechando al borde del camino” (p. 45).

Los científicos sociales Alberto Chirif, con: “El virus que desnuda”; Guillermo Nugent, con “Doscientos años a través de cuarenta días: como afirmar nuestra conciencia social” y la reconocida investigadora Sofia Macher, con “Igualdad Digital”, describen y denuncian las desigualdades existentes en la sociedad peruana a pesar de los casi 200 años de república, la que se hace evidente en este momento “extraordinario” de nuestra historia.

El aporte de las letras proviene de tres destacados profesionales: Luis Nieto Degregori, con su ensayo “La marcha del Bicentenario”; el joven director de la Biblioteca Nacional, Ezio Neyra, autor de “Bibliotecas públicas al Bicentenario” y Alonso Cueto, con el ensayo titulado “¿Las condenas de la Historia?” El primero hace una síntesis, muy apretada, desde Mariátegui hasta Arguedas para rubricar la azarosa existencia del indio-campesino. Ese mismo pesar es expresado por Neyra, quien afirma que “la emergencia sanitaria ha elevado la intensidad de los reflectores que se posan sobre las brechas que aún nos dividen entre peruanos” (p. 130). La pluma de Alonso Cueto es elocuente. Los más bellos párrafos de este libro salen de su letra, señalando por ejemplo que lo bueno del Perú está en que “[t]odas las lenguas y todas las etnias se han conjurado para aportar, gracias al azar colectivo y a la geografía de las inmigraciones, las bases de una nación que ha buscado ser una ante sí misma” (p. 195). Señala así mismo que la desgracia “[del] pecado original de la nación peruana es el de sus profundas divisiones sociales. Los episodios decisivos de nuestra existencia han estado siempre marcados por una sociedad dividida” (p. 196), pero apunta también a la esperanza al decir que “creo... que hemos consolidado una idea del Perú más inclusiva de la que habíamos tenido durante el resto de nuestro periodo republicano” (p. 200).

El derecho y las ciencias políticas tienen como representantes en este libro al abogado Manuel Pulgar Vidal y al politólogo Martín Tanaka, respectivos autores de “Un nuevo acuerdo por la naturaleza” y “Narrativa de acercamiento regional”. Pulgar Vidal se adelanta varios meses a la Organización Mundial de la Salud para relacionar la pandemia con el cambio climático. Similar es la prédica de Tanaka, quien expresa que “[l]a tarea de gestar un gran acuerdo político por una república más incluyente, más justa y más solidaria será el gran desafío que nos toca enfrentar como generación. En la coyuntura del bicentenario también corresponde reflexionar sobre nuestra trayectoria como país, de manera autocrítica y descarnada, pero evitando narrativas derrotistas y catastrofistas” (p. 167), pensamiento resume bien su ensayo.

Dos artistas plásticos, Rember Yahuarcani y Eduardo Tokeshi, y el experto guionista de televisión Eduardo Adrianzén escriben “El indígena en el siglo XXI”, “El arte de transformarnos” y “200 años después: de nuevo, el miedo” respectivamente. El primero es una declaración del ser indígena en estos nuevos tiempos. El escrito de Tokeshi es muy breve pero reflexivo al preguntarse cuánto tiempo nos dura el sentimiento de ser y sentirnos peruanos. Como buen guionista, Adrianzén se imagina un país con miedo al saber la llegada del Ejército del Sur y ese miedo regresa hoy en forma de pandemia y de todo lo que nos hace falta para enfrentarla: los respiradores, las camas de cuidados intensivos y el oxígeno, concluye.

El aporte reflexivo desde la filosofía está presente en los ensayos de Miguel Giusti, Pablo Quintanilla y Zenón de Paz quienes escriben “Tiempo Detenido”, “Julio del 2021: ¿Qué celebrar?” y “El amor por el Perú en los tiempos del virus”. Son tres ensayos que tocan directamente los días de crisis por la pandemia, crisis que agrava las desigualdades sociales y económicas.

Dejamos para el final en esta reseña a los profesionales de la salud mental, de la urbanística y de las ciencias físicas. Ellos son María Pía Costa, Luis Rodríguez Rivero y Alberto Gago, autores de “Salud mental: anhelo y urgencia”, “Cómo habitar un grito de Independencia” y “La investigación científica en el Perú pospandemia”. Costa sostiene que debemos aprovechar “la crisis para poner el cuidado del bienestar emocional como la necesidad básica que es” (p. 112). El ensayo del arquitecto Rodríguez se puede sintetizar al señalar que “un bicentenario es la oportunidad para hacer cuentas con la historia y, por qué no, de inscribir el fracaso y sus razones en el territorio. Pensar así no es caer en un pesimismo improductivo o en una vendetta histórica. La arquitectura y el urbanismo tienen la capacidad de construir imágenes de los mundos venideros, un privilegio que comparte con pocas manifestaciones culturales” (p. 122).

Finalmente, el ensayo de Alberto Gago denuncia la imperiosa necesidad de que el país tenga un programa sostenido en ciencias y tecnología. Son dos palabras y no el eslogan populista de un partido político, y afirma que “un plan de inversión en ciencia debe contemplar una mirada amplia y no solamente en función de lo que nos parece que va a ser útil en el corto plazo” (p. 135).

Todas las contribuciones coinciden en señalar que somos un país aún en construcción, que los ideales que sostuvieron los “bien-intencionados provincianos”

no se han cumplido, que la pandemia solo ha hecho demostrar que la igualdad de ciudadanos está lejos de hacerse realidad; sin embargo, es un libro lleno de esperanza, revelando que la historia es una lucha continua. Caben estas líneas finales para resaltar que esta es una publicación digital y que carece registro ISBN. Esperamos que en una pronta segunda edición se incorpore este registro, lo que le certificaría su identificación para el mundo.

Alexander Ortegá Izquierdo

Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

AUTORES

Courtney A. Kimmel es estudiante de doctorado en Texas Christian University, donde obtuvo también su maestría. Sus intereses de investigación se concentran principalmente en las políticas de facción dentro del Partido Republicano en Texas a fines del siglo XIX, pero también desarrolla estudios en historia latinoamericana. Correo electrónico: courtney.kimmel@tcu.edu.

Moisés Lemlij es director del Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos (SIDEA). Ha sido secretario asociado, vicepresidente y tesorero de la Asociación Psicoanalítica Internacional, presidente de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis y editor de la revista *Psicoanálisis Internacional*, de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Ha recibido el Premio Internacional de Psicoanálisis Mary S. Sigourney y la Distinción por Méritos Excepcionales al Servicio de la Salud y la Orden Médica del Colegio Médico del Perú. Es autor, coautor y editor de más de treinta libros de psicoanálisis, ciencias humanas y ciencias sociales. Correo electrónico: moises@sidea.pe.

Luis Millones es antropólogo e historiador. Se ha desempeñado como profesor en diversas universidades peruanas y del extranjero. Miembro fundador del Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos (SIDEA) y miembro de la Academia Nacional de Historia. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran *Reflexiones sobre la muerte en el Perú*, *Santiago Apóstol combate a los moros en el Perú* (2017), *Mexicas e Incas. Estudio comparado de los gobernantes de Mesoamérica y los Andes*, *Bernardo del Carpio galopa por las tierras de Colán* (2018), *La herencia española en los mitos andinos contemporáneos* (2019) e *Iras y castigos de la madre tierra* (2020). Correo electrónico: lm101@nyu.edu.

Agustín Bardales es licenciado en historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde se graduó con la tesis “Idolatría y resistencia indígena. El caso de Santiago de Maray (1677-1678)”. Obtuvo el grado de magíster en antropología andina por la misma universidad con la tesis “Culto al agua en la comunidad de

Santiago de Maray en la actualidad y en el siglo XVII (1677). Un estudio de caso”. Se ha especializado en antropología histórica, historia colonial y etnohistoria. Correo electrónico: bardalesagustin1@gmail.com.

William Cohoon es doctor en historia por la Texas Christian University. Su investigación se concentra en la emergencia de la supervisión estatal y su uso para el control social bajo el régimen borbón durante el Perú colonial tardío. Su estudio examina el papel de la recopilación de datos y la circulación de información para un control más eficiente de una población transatlántica diversa. En la actualidad es profesor de historia de América en la Preparatoria Uplift Williams en Dallas, Texas. Correo electrónico: bcohoon@uplifteducation.org.

Carlota Casalino es profesora principal de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos e investigadora del Registro Nacional de Ciencia y Tecnología (RENACYT) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC). Es doctora en ciencias sociales por la Universidad de San Marcos y magíster en historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Concluyó sus estudios de doctorado en ciencia política y gobierno, así como del programa especial de licenciatura en educación para el desarrollo en la PUCP. Tiene numerosas publicaciones sobre temas político-electorales, política y cultura política, incluyendo imaginarios e identidades, así como sobre movimientos y grupos sociales. Fue directora del Instituto Seminario de Historia Rural Andina de la UNMSM. Correo electrónico: ccasalinos@unmsm.edu.pe.

Walter Pariona Cabrera es natural de Ayacucho. Obtuvo el grado de doctor en ciencias sociales con especialidad en antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es docente principal de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Miembro del comité editorial de ALTERITAS-Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos, Ayacucho-Perú. Es además autor de diversos artículos sobre medicina tradicional, religión y género. Correo electrónico: parionawalter@yahoo.es.

Georgina Icochea Martel es enfermera y magíster en docencia universitaria por la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Fue docente principal de la Escuela profesional de enfermería de la UNSCH y miembro del comité editorial de ALTERITAS-Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos, Ayacucho-Perú. Es diplomada en salud intercultural por la Universidad Nacional Autónoma de México y autora de artículos publicados sobre medicina tradicional y salud intercultural. Correo electrónico: ginaicochea@yahoo.es.

PAUTAS PARA COLABORADORES

Historia y Cultura

La revista *Historia y Cultura* es una publicación anual del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú – Ministerio de Cultura. Recibe contribuciones de investigadores nacionales e internacionales en Ciencias Sociales y Humanidades que aporten artículos de interés científico, sean trabajos originales, artículos de revisión, artículos de opinión y artículos que destaquen por su novedad y rigor científico. Los artículos deben ser inéditos, pero el comité editorial evaluará traducciones de artículos relevantes de acceso limitado en el Perú. Textos de menor extensión pueden ser incluidos como Notas. También se reciben reseñas bibliográficas.

Los textos presentados a la revista para su consideración deben contar con las siguientes normas editoriales:

Letra Times New Roman, 12 puntos, doble espacio, en hoja A4. Los textos deben enviarse en formato de Word para Windows a los correos electrónicos investigacion-mnaahp@cultura.gob.pe o dguzman@cultura.gob.pe. Los artículos y ensayos deben tener una extensión máxima de 13000 palabras, sin incluir el título y las referencias bibliográficas. Se debe incluir un resumen en español y en inglés con una extensión máxima de 150 palabras, junto con el título y palabras claves también en español e inglés. Las reseñas deben tener una extensión máxima de 4 páginas y se ocuparán de libros publicados con un máximo de 5 años.

Historia y Cultura sigue las normas de *The Chicago Manual of Style*. Los artículos que no sean enviados con este formato serán devueltos al autor para su subsanación. Las normas se pueden consultar en http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html.

En una hoja aparte se deben enviar los siguientes datos: título del texto, nombre del autor, filiación institucional y una breve reseña biográfica del autor. Todas las imágenes deben enviarse en formato JPG o TIFF, en alta resolución (mínimo 300 dpi) y señalando la fuente. Es responsabilidad del autor conseguir los derechos de repro-

ducción de ser necesario. Las tablas y gráficos deben ser adjuntados en un archivo aparte. *Historia y Cultura* cuenta con una edición impresa (ISSN: 0073-2486) y una digital, en la página web oficial del museo, en formato PDF y puede ser descargada de forma gratuita.

PAUTAS PARA RESEÑAS DE LIBROS

Historia y Cultura

La revista *Historia y Cultura* recibe reseñas de libros recientes (hasta 5 años de publicación) y reediciones de libros de relevancia historiográfica. Las reseñas no deben exceder de 4 páginas en letra Times New Roman 12, a espacio y medio, y de preferencia discutir las siguientes preguntas:

- ¿Cuáles son los objetivos del autor? ¿Son conseguidos?
- ¿Cómo encaja este libro en el debate y avances de su campo?
- ¿Presenta una base sólida en cuanto a evidencia documental? ¿Utiliza una metodología clara y bien establecida?
- ¿Cuál es la importancia historiográfica del libro?
- ¿La escritura se basa mucho en el uso de jergas y términos especializados?
- ¿Qué tipo de público encontrará útil esta investigación?

Por favor, evitar hacer un resumen del libro, así como el uso de notas al pie.

En el caso de citar el texto directamente, señalar la página de la siguiente forma: “La emergencia de una cultura de piedad se produjo como un efecto directo de la Contrarreforma” (p. 254).

La reseña debe comenzar con la información bibliográfica que se encuentra en la página de créditos del libro.

Enviar las reseñas a investigacion-mnaahp@cultura.gob.pe o a dguzman@cultura.gob.pe.

31



PERÚ

Ministerio de Cultura

Museo Nacional
de Arqueología, Antropología
e Historia del Perú

