

HISTORIA 16 Y CULTURA

HISTORIA Y CULTURA

Revista del Museo Nacional de Historia

16

INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA

LIMA - 1983

HISTORIA Y CULTURA N° 16
REVISTA DEL MUSEO NACIONAL DE HISTORIA

DIRECTORA
AMALIA CASTELLI GONZALEZ

REDACCION
AMALIA CASTELLI GONZALEZ

SUSCRIPCION Y CANJE
MUSEO NACIONAL DE HISTORIA
Plaza Bolívar, Pueblo Libre
Apartado 1992
Lima 21 - Perú

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

S U M A R I O

ANTONIO SAN CRISTÓBAL. <i>La portada principal de la Catedral de Lima.</i>	7
MIRIAM SALAS DE COLOMA. <i>Arrieraje y producción mercantil en el centro-sur-este del Perú colonial.</i>	51
PILAR REMY S. <i>Tasas tributarias pre-toledanas de la provincia de Cajamarca.</i>	67
GUSTAVO PONS MUZZO. <i>Principios Filosóficos, Políticos y Sociológicos en la obra libertadora de José de San Martín.</i>	83
FRANKLIN PEASE G. Y. <i>Notas sobre Literatura Incaica</i>	95
SCARLETT O'PHELAN GODOY. <i>Las reformas fiscales borbónicas y su impacto en la sociedad colonial del Bajo y el Alto Perú.</i>	113
AMALIA CASTELLI G. <i>A propósito del traslado del culto a María al Perú.</i>	129
<i>Acerca de la Tercera Jornada de Etnohistoria Andina</i>	133
GUILLERMO COCK C. <i>Sacerdotes o chamanes en el mundo andino.</i>	135
JUAN V. NÚÑEZ DEL PRADO BEJAR. <i>La Iglesia andina actual.</i>	147
PATRICIA J. LYON. <i>Hacia una interpretación rigurosa del arte antiguo peruano.</i>	161
RESEÑAS	175
NOTAS	185

La portada principal de la Catedral de Lima

Antonio San Cristóbal

Después de terminada la obra de construcción firme del grandioso edificio de La Catedral con sus muros, pilares, y bóvedas, quedaba por completar el ornato interior y exterior. Para el adorno interior concurren muchas aportaciones, ya que cada capilla pertenecía a patrones particulares o a alguna de las cofradías de “hermanos veinte y cuatros” comunes en la época, cada uno de los cuales empleó todos sus recursos en singular competencia para que su parcela del templo no desmereciera en retablos y grandiosas rejas al lado de las otras. De la magnífica sillería del coro se encargó el Real Patronato según el conflictivo proceso cuyas incidencias he analizado a la luz de los nuevos documentos por mí descubiertos en el Archivo General de la Nación de Lima. La ornamentación exterior consistió fundamentalmente en recubrir con vistosas portadas las siete puertas del templo, a saber: las tres “que salen a la plaza pública”, las dos laterales en ambos brazos del crucero, y las dos posteriores abiertas en el muro testero. Junto con las torres, esta fue la última gran tarea que acometió el Real Patronato en La Catedral durante el siglo XVII, antes de que comenzaran durante el tercer tercio del mismo siglo las costosas restauraciones tras los terremotos. Esta Catedral recién completada en retablos, rejas, portadas, sillería y púlpito fue la que todavía tuvo oportunidad de describir con el comprensible entusiasmo Echave y Assú inmediatamente antes del terremoto de 1687.

En el estudio de la portada catedralicia principal acontece algo similar a lo sucedido en el de la sillería coral: se ha llevado a cabo sobre la base de una documentación muy incompleta, lo que afecta a la comprensión integral del proceso de su construcción. Ello es menos de lamentar tratándose de la sillería, pues el gran vacío de documentación que hasta hace poco se padecía no afectaba a la autenticidad y continuidad de su diseño, pues desde el comienzo de los accidentados remates hasta que la terminó de asentar Pedro de Noguera se mantuvo con absoluta fidelidad la traza diseñada para ella por el escultor Martín Alonso de Mesa. En cambio se tiene la evidencia documental de que el diseño inicial de la portada trazado por Juan Martínez de Arrona ha sido alterado durante la ejecución, sin que se

tuvieran pruebas documentales de cuando, como y por quién se modificó aquella traza inicial. Se conocían los dos términos extremos de la construcción de la portada principal: los documentos iniciales formulados por Juan Martínez de Arrona: traza, memoria y concierto; y el estado en que quedó la portada al terminarse, que puede estar reflejado en la barroca descripción que de ella hace el contador Echave y Assú; aún cuando tampoco se conocía la fecha de su terminación. Pero se ignoraban los acontecimientos sucedidos entre uno y otro momento, salvo estos hechos escuetos: el fallecimiento de Juan Martínez de Arrona en 1635 y la sucesiva designación de Joseph de la Sida y de Pedro de Noguera para el cargo de Maestro Mayor de obras de La Catedral ocupado por el primero, además de la noticia de Cobo de que la portada estaba en construcción cuando él publicaba su crónica.

Si los historiadores de la portada catedralicia se hubieran limitado a trabajar con los documentos fehacientes, deberían haberse circunscrito a estudiar los momentos iniciales de la construcción, los únicos hasta entonces documentados. De acuerdo a la más estricta epistemología histórica, todo intento de formular apreciaciones acerca de lo que aconteció durante los años subsiguientes hasta la terminación de la portada debería haberse llevado a cabo con la cautela que corresponde a la carencia entonces de documentación fehaciente; y siempre haciendo notar que se trataba de meras suposiciones sujetas a revisión por ulteriores descubrimientos. Parece, sin embargo, que a algunos historiadores les resulta difícil detenerse ante el umbral de lo desconocido. Encontramos que no siempre se ha distinguido entre los hechos que están fehacientemente documentados; y lo que sólo es fruto de una anticipación que va más allá de las fuentes documentales. El estudio comparativo del concierto de 1626 con los nuevos conciertos notariales descubiertos en el Archivo General de la Nación, nos va a permitir discernir lo que en cada caso constituye una afirmación documentalmente comprobada, y lo que sólo era mera suposición de algún historiador; aunque se presente como verdad plena. En realidad, de los documentos hasta hace poco tiempo conocidos acerca de la portada catedralicia podían deducirse muy pocas cosas debidamente constatadas, sin incurrir en suposiciones aventuradas.

1. — Interpretaciones de la portada catedralicia

Distinguimos dos clases de interpretaciones: las que aspiran a ser meramente *históricas*, y las *historiográficas* que inciden en teorizaciones más generales sobre la arquitectura peruana virreinal. A pesar de su diferente horizonte y tratamiento, unas y otras interpretaciones están condicionadas

por la extrema penuria de las fuentes documentales referentes a la portada usadas por sus autores.

El historiador dominico Domingo Angulo, seguidor muy fiel y en algunas páginas literal de la conocida obra de Echave y Assú, no aporta ninguna noticia acerca de la construcción de la portada de La Catedral. Despacha rápidamente el tema con estas líneas imprecisas: "Concluidas las torres sólo quedaron por hacerse las portadas, cuya labor artistica según los planos de Pedro de Noguera requerian mayor prolijidad y un tiempo más dilatado"¹. Y con esto le basta, pues en fin de cuentas tampoco Echave y Assú estudiaba la historia de la edificación de las portadas de la Catedral.

El arquitecto-historiador Harth-Terre ha tenido sobre todos los que se ocupan de La Catedral la ventaja de conocer el largo concierto notarial de 1626 junto con la traza primera diseñada por Juan Martínez de Arrona. Constituye un hecho excepcionalmente raro la conservación de esta traza en un concierto notarial pues entre los numerosísimos que tengo revisados del siglo XVII sólo he vuelto a encontrar otra traza diseñada por el alarife Manuel de Escobar para La Casa de las Amparadas. Tomando como base única aquel concierto notarial de 1626, Harth-Terre ha tejido una interpretación que no tenía otra viabilidad posible que la de magnificar la importancia de la traza como elemento primordial del análisis histórico de la portada. Aunque Harth-Terre se ha ocupado de la portada catedralicia principal en varias ocasiones, en todas reitera la misma tesis tan simple como la documentación que utilizaba: el maestro Juan Martínez de Arrona comenzó la portada en 1626 según el diseño de su traza; y "la muerte sorprendió a Martínez de Arrona cuando culminaba el primer cuerpo de su portada mayor. Noguera la prosigue cuando se le encargó la maestranza de La Catedral en 1638"².

Resaltan en estas palabras dos presuposiciones que van a ser repetidas por los historiadores posteriores uno tras otro; pero que requieren ser críticamente discernidas a la luz de la nueva documentación. La primera consiste en afirmar que Arrona terminó el primer cuerpo de la portada. En realidad, no hay ninguna fuente documental que respalde esta afirmación. Lo que sucede es que como el primer cuerpo de la portada actual concuerda con la traza de Arrona, mientras que el segundo y el remate difieren radicalmente de la traza, Harth-Terre ha deducido que Arrona ejecutó la parte de la obra que reproduce el diseño de su propia traza; y que lo que difiere de ella ha tenido que ser ejecutado por otro alarife. Se trata de una mera

-
1. ANGULO, D. *La Metropolitana de la ciudad de los Reyes*, en Monografías históricas sobre la ciudad de Lima, t. II, Lima, 1935, pág. 18.
 2. HART-TERRE, E. *Escultores españoles en el Virreinato del Perú*, edit. J. Mejía Baca, Lima, 1977, pág. 113.

suposición que va a quedar invalidada por los nuevos documentos que utilizaré más adelante.

La segunda suposición se refiere a la participación de Pedro de Noguera en la prosecución de la obra de la portada. Tampoco acerca de este punto conoció Harth-Terré ninguna documentación que avale este hecho. Lo deduce al haber leído en Cobo que la portada llamada del Perdón estaba todavía sin terminar en una fecha posterior a aquella en que Noguera comenzó a ocupar el cargo de Maestro Mayor de obras de La Catedral. Es de notar que Harth-Terré tiene la prudencia de formular aquella afirmación como una suposición lógicamente coherente: "Todo hace suponer, afirma, que Noguera continuó las portadas de Martínez de Arzona ya que según Cobo estas estaban en obras en 1639"³. Incluso Harth-Terré se muestra tímido al determinar el tiempo que trabajó Noguera para terminar la portada principal: "La del Perdón ... fue encargada a Pedro de Noguera. Desde ese año hasta 1639 duró esta obra..."⁴. No deja de producir extrañeza que en el estudio dedicado por Harth-Terré a Noguera no precise la intervención que pudo haber tenido en la terminación de la portada principal, y ni siquiera la mencione⁵.

Todos estos puntos, que Harth-Terré no podía formular más que como inferencia lógica, quedarán ampliamente aclarados con el estudio de la nueva documentación que he descubierto, tanto en lo relativo al hecho mismo, como en cuanto a las tareas que cumplieron Arzona y Noguera y la duración temporal de las mismas.

En su obra ya clásica *Colonial architecture*, publicada en 1949 incomprensiblemente no traducida al castellano a pesar de su valor, Wethey utiliza con suma prudencia tanto los datos aportados por el arquitecto Harth-Terré como la inscripción que aparecía en el segundo cuerpo de la portada puesta en 1722. Desde luego, reconoce Wethey que el primer cuerpo de la portada hasta las columnas, pero sin incluir el entablamento y cornisa, corresponde al diseño de la traza de Juan Martínez de Arzona. Pero, en cuanto al segundo cuerpo, afirma sin vacilación y hasta en dos oportunidades que data de 1722, dando fe a la inscripción mencionada, de tal suerte que en este año se habría modificado en el segundo cuerpo el diseño de 1626 tan rigurosamente clásico, y se habrían puesto en él las pilastras de piedra⁶. Sólo en una nota bibliográfica, y siguiendo la opinión de Harth-Terré, in-

3. Ibid., *El imahante de la Catedral de Lima*, en *El arquitecto peruano*, Junio de 1941, sin numeración de páginas.

4. Ibid., *La Catedral de Lima*, en *El arquitecto peruano*, mayo de 1941, sin numeración de páginas.

5. Ibid., *Escultores*, págs. 133-152, especialmente pág. 144.

6. WETHEY, H.E. *Colonial architecture and sculpture in Perú*. Cambridge, Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1949, págs. 80 y 249.

ñica Wethey que "la obra de la portada fue presumiblemente continuada por Pedro de Noguera después de la muerte de Martínez de Arrona en 1635"⁷. Ahora bien, relacionando esta tímida sugerencia de Wethey con la fecha que él atribuye al segundo cuerpo junto con el entablamento y cornisa, se seguiría obviamente que Noguera no pudo haber sido el autor del diseño del segundo cuerpo de la portada; y que, en el mejor de los casos, Noguera se habría limitado a completar la portada siguiendo fielmente el diseño de Arrona de 1626. Desde luego, Wethey no da a entender en ningún momento y tampoco parece aceptar que el diseño actual del segundo cuerpo con sus pilastras talladas en piedra así como el primer entablamento, que modifican la traza de Arrona de 1626, se hayan introducido durante la primera edificación de la portada antes de que ella se terminara.

Los escuetos análisis históricos de Wethey son mucho más restrictivos que los de otros historiadores, acaso por su prudencia en no dar credibilidad a hechos desprovistos de la correspondiente documentación probatoria, como era entonces el problema de la intervención de Noguera en la portada; y también por el equívoco de haber tomado la fecha de 1722, que claramente dice *reedificose* en 1722, como si fuera la primera edificación del segundo cuerpo. No se puede inculpar a Wethey por no usar la documentación entonces desconocida que ahora empleamos; pero le hubiera bastado consultar la obra de Echave y Assu, que él mismo cita en otras oportunidades, para conocer si el diseño actual del segundo cuerpo de la portada con sus pilastras existió tal cual durante el siglo XVII o bien fue introducido por vez primera en 1722. En una palabra, pudo haber analizado si la reconstrucción de este año introdujo un diseño distinto en el segundo cuerpo, o bien repuso el que antes existía desde el comienzo.

El historiador J. Bernales Ballesteros reitera en dos obras distintas la misma exégesis acerca de la construcción de esta portada principal⁸. Acerca de este punto utiliza los escritos de Harth-Terré, sin referirse a ninguna otra nueva documentación de archivo. También utiliza los análisis descriptivos esbozados por E. Marco Dorta en su conocida obra *Historia del arte hispanoamericano*. Pues bien, la intervención de Noguera en la portada, que para Harth-Terré constituía una tímida suposición lógica, se convierte para Bernales en afirmación definitiva cuando escribe: "La traza que hiciera el maestro Arrona para la portada principal descubierta por don Emilio Harth-Terré revela la formación todavía clásica del maestro y permite estudiar las innovaciones que introdujera en el segundo Pedro de

7. Ibid., pág. 251.

8. BERNALES BALLESTEROS, J. *Edificación de la iglesia catedral de Lima*, (notas para su historia), Sevilla, 1967, págs. 34-38. Lima, la ciudad y sus monumentos, Sevilla, 1972, págs. 115-117.

Noguera, sucesor suyo desde 1637 (sic) en la dirección de estos trabajos de la portada”⁹. Afirma igualmente que “las pilastras almohadilladas del segundo cuerpo” y otros adornos “tal vez sean variaciones resultantes de las obligadas reconstrucciones de siglos posteriores”¹⁰. Este último punto es sumamente importante: aunque Bernales no parece haber analizado la descripción de la portada por Echave y Assú, descubrimos en ella que las pilastras del segundo cuerpo pertenecen a la portada original; y en ellas, y no en otra cosa, va a consistir la modificación aportada por Noguera, según se expondrá más adelante.

La portada principal de la Catedral de Lima interesa a determinados historiadores de la arquitectura virreinal por razón de ese motivo arquitectónico tan característico de la arquitectura peruana consistente en la gran cornisa del primer cuerpo abierta en arcos verticales al avanzar hasta la calle central. Fue Kubler quien trazó la presunta ruta geográfica seguida en la difusión de tan singular motivo arquitectónico. Piensa Kubler que el motivo de la abertura de la cornisa en arcos verticales se originó en la portada principal de La Catedral del Cuzco (1651); y que desde allí se propagó a Lima, para retornar ya modificado a su lugar de origen cuzqueño¹¹. Esta valoración de La Catedral del Cuzco como centro innovador de influencias arquitectónicas hacia otras zonas del Virreinato del Perú, incluyendo la capital de Lima, revierte sobre la autenticidad y la cronología original de este motivo arquitectónico que desde tiempo atrás aparece en la portada principal de La Catedral limeña. De la tesis de Kubler se sigue obviamente que ese motivo tan polémico no sea original de la portada labrada durante el segundo tercio del siglo XVII en Lima.

La tesis cuzqueñista de Kubler, al igual que otras varias del mismo autor, encontró amplia acogida en Gasparini, que no se preocupó lo más mínimo por hacer alguna clase de discernimiento acerca de ella¹². Sin fundarse en ninguna prueba documental, cosa que por otra parte no parece necesitar Gasparini para fundamentar sus afirmaciones, escribe rotundamente que “esa solución tan imitada posteriormente hace su primera apa-

9. Ibid., *Edificación*, pág. 35. Hasta tres veces repite Bernales en las dos obras que Noguera se ocupó de la portada desde 1637, es decir en una fecha en la que Noguera todavía no había sido nombrado Maestro Mayor de la fábrica de La Catedral. Supongo que se trate de un error de imprenta.

10. Ibid., *Edificación*, págs. 37-38; Lima, pág. 117.

11. KUBLER G., SORIA M. *Ars and architecture in Spain and Portugal and their american Dominions 1500-1800*, Penguin Books, Baltimore Maryland, 1969, págs. 91 y 93. Véase también Erwin Walter PALM, *La ciudad colonial como centro de irradiaciones de las escuelas arquitectónicas y pictóricas*, en Bol. del Centro de Inv. Hist. y Est., Universidad de Caracas, 1972, N° 14, pág. 28.

12. GASPARINI, G. *América barroca y arquitectura*. Ernesto Armitano editor, Caracas, 1972, cap. 6, págs. 225-292, especialmente las páginas 241-254.

rición americana en la portada de la catedral del Cuzco”¹³. A partir de este presupuesto, no le queda otra cosa por hacer que eliminar a como haya lugar de la portada catedralicia limeña tallada por Arrona y Noguera los arcos de cornisa verticales: “Ni el plano de 1649, ni la descripción de Echave y Assú ofrecen la seguridad de la existencia del frontón curvo abierto en fecha anterior a 1651. El segundo cuerpo de la portada limeña sufrió en el terremoto de 1656 y fue reconstruido a raíz del de 1687. Es posible que en el curso de los trabajos de reparación y reconstrucción se haya añadido el tipo de frontón cuzqueño”¹⁴. Es extraño que Gasparini no cite la tesis de Wethey acerca de este tema, pues podría haber avalado con ella sus opiniones.

En la obra de Gasparini, la historia y su exigente y riguroso recurso a las fuentes documentales de la época han sido desbordados por una historiografía de puras afirmaciones indocumentadas. Pues bien, no existe ninguna prueba de que la portada catedralicia sufriera daño alguno en 1656; de tal modo que llegó hasta 1686 tal cual salió de las manos de sus artífices. Precisamente la terminología “los dos frontispicios principales” usada por Echave y Assú, a quien Gasparini sólo conoce a través de una cita de Marco Dorta, constituye la mejor prueba de la existencia de los arcos de cornisa abiertos en la portada principal de Lima. Esa era la misma terminología usada por el cronista franciscano Fray Miguel Suárez de Figueroa para describir idénticos arcos de cornisa abiertos por el centro en la portada principal de San Francisco de Lima¹⁵. A todo esto se añade que Gasparini no tiene en cuenta que ese ornamento peruano existía desde antes de la portada en la sillería coral de la misma Catedral de Lima. Tampoco conoce Gasparini que lo ejecutó el ensamblador Asensio de Salas en la portada limeña del beaterio de Ntra. Sra. de Copacabana en el barrio del Rímac, que es anterior a la portada de la Catedral del Cuzco. El ensamblador Asensio de Salas desplegó una actividad creadora muy activa de retablos hacia mediados del siglo XVII, y llevó a su portada de piedra y ladrillo lo que venía ejecutando en la arquitectura de madera para los retablos.

2.— *El concierto y traza de Juan Martínez de Arrona en 1626*

La excepcional circunstancia de haberse conservado junto con el concierto notarial en el registro de Bartolomé de Cívico la traza para la portada catedralicia principal dibujada y firmada por Juan Martínez de Arrona ha

13. Ibid., pág. 241.

14. Ibid., pág. 243.

15. Fr. SUÁREZ DE FIGUEROA, M. en SANCHEZ CANTON, J.F. *El Convento de San Francisco de Lima*, en *Revista de Indias*, IV, 1943, p. 539.

motivado que confluyan sobre ella predominantemente las investigaciones de los historiadores. Sin embargo, el concierto contiene otros documentos no menos importantes a los que no se ha prestado la debida atención: además de los autos de los pregones y remate de las piedras que entonces se pidieron, son los siguientes:

- a) *memoria de las piedras que se necesitan* (fol. 2640r y vta.).
- b) *justificación de los gastos* en las portadas y petición de 6.000 pesos como honorarios profesionales por los tres años en que calculaba que podrían terminarse las 7 portadas (fol. 2650r y vta.).
- c) *tasación de todos los gustos* hasta dejar terminadas las 7 portadas catedralicias (fol. 2651r y vta.);
- d) la *petición* para que se aceptase su propuesta (fol. 2652r y vta.);
- e) el *concierto de obligación* propiamente dicho con los protocolos de la aprobación por el Virrey Marqués de Guadalcázar (ff. 2653r - 2658 vta.) ¹⁶.

Todos estos documentos corresponden a un proceso unitario respecto del cual la famosa traza no representa más que un elemento parcial.

El escultor y alarife Juan Martínez de Arrona había formulado en 1625 un plan demasiado optimista, consistente en construir en el plazo de tres años a partir desde el 1º de julio de 1626 las siete portadas catedralicias. Ciertamente, no le movía a ello el "interés de plata", como declara con toda lealtad en la *justificación*; sino el legítimo orgullo de dejar vinculado su nombre a la obra más importante en aquellos tiempos de todo el Virreinato del Perú, ya que él había completado su edificación y renovado sus bóvedas: "y porque con deseo grande desea y está inclinadísimo a que las dichas portadas se hagan con que la dicha Santa Iglesia quedará acabada de todo punto y por haber él hecho con su industria y traza reparando y remediando los errores con que en sus principios comenzaron dejándola por la parte interior y por la de fuera todo lo que está acabada con la hermosura y suntuosidad que se ve pues competir con la de Sevilla en su tanto y porque está él en los últimos tercios de su vida quería verlas acabadas y de su mano por lo cual se ofrece a tomar a su cargo el darlas hechas y acabadas las dichas siete portadas en tiempo de los tres años...". Desea vivamente realizarlas a toda costa, "aunque se ha aventurado a perder"; pues considera La Catedral como obra suya a la que ha dedicado su vida: "con todo esto lo tendrá por bien empleado por el gran deseo que tiene de dejar acabado de todo punto y de su mano antes que muera".

Después de conocer el desarrollo de los hechos posteriores a 1626, des-

16. A.G.N., escribano Bartolomé de CIVICO, 1626, protocolo 321, folios citados.

cubrimos que Arrona incurrió de buena fe en algunas deficiencias, no por mala voluntad suya, sino tan sólo llevado por el ardiente deseo de conseguir el encargo de hacer las siete portadas sin competencia de ningún otro maestro; y así poderlas ejecutar personalmente a como diera lugar, aunque fuera perdiendo dinero. En efecto, primeramente, presentó con fecha de 9 de septiembre de 1625 una tasación global incluyendo en ella el costo de las piedras, acarreo desde las canteras hasta la obra, y manufactura por valor de 36.300 pesos de a ocho reales. Resultó tan bajo el precio inicial señalado por Martínez de Arrona que durante “los veinte pregones que se dieron acerca de la manufactura de ellas” “no ha habido ponedor y quien haya hecho postura”. Tampoco cabía entablar competencia, porque nadie fuera de Arrona estaba dispuesto a sacrificar su economía con tal de figurar como autor de las portadas ante la posteridad. Con otras cotizaciones más elevadas, acaso se hubieran presentado al remate otros alarifes entre los que por entonces vivían en Lima. No es posible determinar si los gastos de las portadas quedaron efectivamente limitados al presupuesto formulado por Arrona; tanto más que algún tiempo después se amplió la traza para la portada principal en vida y en ocupación del mismo Arrona como Maestro Mayor de la Catedral.

La segunda estrategia de Arrona estuvo orientada a prevenir cualquier resistencia de parte del Real Patronato a emprender las obras por causa del alto costo de las mismas. En previsión de ello redujo en todo lo posible el ornato y magnificencia de las portadas, excepto en el primer cuerpo de la principal, con tal de disminuir el gasto global y poder así emprender al mismo tiempo las siete portadas. Por ello planificó “... los primeros cuerpos de cantería hasta llegar al escudo de armas... y todo lo demás de ladrillo y cal que bastarán se hagan de esta materia... con que se excusará de gastar cantidad de plata”. Y lo justifica así: “que para tan suntuoso edificio como por la parte interior del dicho templo está hecho la obra de menos costa que se puede hacer en estas portadas es esta porque si menos se hiciera no correspondería la una con la otra además de que también es justo se considere en como de lo que más goza el pueblo son las portadas y las que perpetuamente están publicando la grandeza de lo que hay dentro”.

Tercero: quiso ejecutar simultáneamente las siete portadas en el corto espacio de tres años; pero no previno si tendría disponibles piedras en cantidad suficiente y a corto plazo para tan grandioso proyecto. Cuando trataron de acarrear las piedras desde las canteras constataron que ni de Cañete ni de Sisicaya podían sacar trozos de tan gran tamaño y en tal cantidad. El mismo Martínez de Arrona declaraba en 1632 que las piedras traídas desde Sisicaya para La Catedral durante más de 30 años “venían a tener ocho sexmas en el largo y ancho y alto porque no era posible traer mayores

por la gran aspereza del camino". De este modo, se vieron obligados a traer las grandes piedras de canteras tan lejanas como Arica y Panamá. Pero este cambio ocasionó demorar por largos años el aprovisionamiento de las piedras para las tres portadas "que salen a la plaza", sin contar las otras cuatro portadas.

Piensen los historiadores que la conocida traza dibujada por Arrona correspondía tan sólo a la portada principal llamada "del Perdón"; como si las 6 portadas restantes hubieran tenido diseño más simple. Sin embargo, Arrona había formulado un plan más ambicioso, pues distribuyó las siete portadas en dos grupos con caracteres similares para las de cada grupo. Este plan y clasificación en dos grupos aparece claramente expuesto tanto en la *Memoria de las piedras* como en la *Tasación de todos los gastos*. Son los dos grupos siguientes:

a) "tres puertas principales que son las dos del crucero y la otra que sale a la plaza que se llama del Perdón" (*Memoria*);

b) y "las cuatro portadas que son menores a cumplimiento de las dichas siete que las dos de ellas están en la cabecera del dicho templo a la parte del oriente y las otras dos que salen a la plaza".

Las tres portadas principales tenían conformación similar, tanto en la conformación de sus cuerpos como en la altura de los mismos: "con doce columnas corintias de a ocho varas y media de alto cada una en los primeros cuerpos con sus cornisamentos todo esto de piedra y más las doce pilastras en los segundos cuerpos también corintios con el demás adorno de ladrillo y cal conforme las dichas monteas muestran". Resultaban, pues, cuatro columnas en el primer cuerpo y cuatro pilastras en el segundo cuerpo para cada una de las tres portadas principales. Se diferenciaban únicamente las portadas de este grupo en la anchura, pues la del Perdón tenía calles colaterales entre las columnas adornadas con cuatro nichos en total; mientras que las otras dos portadas principales carecían de calles laterales entre las columnas. Según la diferente anchura de las portadas principales, habían de colocarse en sus coronaciones diferente número de imágenes. Así, la portada del Perdón llevaría siete figuras de a dos varas y tercia en lo alto; y cada una de las otras dos portadas del crucero se coronarían con cinco figuras del mismo tamaño que las del Perdón.

No se describen por completo las características de las cuatro portadas menores. Pero se puede inferir por contraste con las otras portadas mayores que aquellas tendrían menor altura, con un solo cuerpo terminado con frontis triangular o semicircular, y acaso un segundo cuerpo pequeño más estrecho para albergar alguna imagen o escudo según el estilo renacentista do-

minante en el primer tercio del siglo XVII. Por un pequeño detalle de la *Memoria* deducimos que las dos portadas menores colaterales de la del Perdón fueron proyectadas inicialmente conforme a un diseño mucho más simple que el de las actuales. Sólo tendrían ellas un cuerpo con pilastras a los lados de las jambas del vano de entrada, y se terminarían sobre la rosca del arco con un entablamento horizontal corrido. Pues bien, la *Memoria* establece que sobre las cornisas terminales del primer cuerpo en ambas portadas laterales se abrirían sendas *capillas abiertas* formadas por unos corredores de madera “rematándolas sobre los dos cornisamentos con sus corredores de madera en que se pondrían dos altares haciendo una agradable correspondencia entre ambos lados a donde se diga Misa con la decencia debida”. Todavía más, en la *Memoria de los costos* el maestro Arrona determinaba que “los dichos corredores han de llevar sus madres y cuartoncillos con sus canes y balaustres”, todo lo cual corresponde a obra de carpintería a manera de anchas balconadas. Resulta evidente que estos corredores de madera impedirían el desarrollo completo de un segundo cuerpo en las dos portadas colaterales, a la manera como acaece en las portadas renacentistas de San Gerónimo, Urcos y Andahuaylillas en la región del Cuzco, las que tienen sobre el primer cuerpo un corredor de madera similar al proyectado por Arrona para las de Lima, aunque las portadas limeñas carecían de las arquerías que muestran las del Cuzco. En el proyecto posterior para estas portadas y en la *Memoria* preparada por Arrona el 18 de noviembre de 1631 para el remate de 3.500 piedras de las canteras de Arica no sólo se habían suprimido estas capillas abiertas elevadas de madera, sino que además se modificó también el primer cuerpo de las dos portadas colaterales de la principal, dándole mayor altura, y añadiendo un ancho basamento de piedra.

Encontramos otro detalle sumamente importante en este primer plan de Arrona: aparecían en él columnas únicamente para los primeros cuerpos de las tres portadas llamadas *principales*; pero no se mencionan para nada columnas destinadas a las portadas menores o a alguna de ellas. La *Memoria de las piedras* no deja lugar a duda acerca de este punto: habla de “trozos redondos para las dichas tres portadas” principales; y además dice: “para estas columnas son menester doce piedras...”. “Item para doce capiteles son menester doce piedras...”: estas doce piedras para columnas y las doce para los capiteles se distribuyen obviamente a razón de cuatro por cada una de las tres portadas principales. Por otro lado, todos los sillares programados para las portadas menores eran únicamente de dos tipos: 500 de media vara en cuadrado; y otros 500 de una tercia en cuadrado; pero no hay mención de columnas, capiteles o bases para las portadas menores. Todo esto significa que el diseño de las dos portadas menores colaterales de la principal del Perdón no fue inicialmente proyectado en 1626 por Arrona

con las medias columnas que actualmente muestran. Los conciertos notariales posteriores que he descubierto permiten aclarar cuando y por quién se produjo el cambio del diseño para las dos portadas menores que salen a la plaza.

El *Concierto notarial* confiere fuerza legal a la obligación asumida por Martínez de Arzona de labrar las siete portadas catedralicias según la traza, memoria y condiciones allí incorporadas. Recibiría por todo la cantidad de 39.300 pesos de a ocho reales, los que correspondían a estos conceptos: 36.300 pesos que son el total de la *tasación* presentada por el mismo Arzona; y 3.000 pesos, en lugar de los 6.000 por él solicitados, a que le rebajó los honorarios profesionales el Virrey Marqués de Guadalcázar con fecha 4 de mayo de 1626. Recibiría además otras pequeñas compensaciones tales como la entrega de las piedras de Arica que estaban en la portada principal comenzada y las piedras que sacare de las canteras propiedad de La Catedral en Cañete; algunos materiales y herramientas y el servicio de dos negros viejos pertenecientes a La Catedral. Los términos en que se redactó este concierto hacen aparecer a Juan Martínez de Arzona como contratista que asume el encargo de hacer una obra por un precio total, corriendo por su parte con los gastos de materiales, mano de obra, herramientas, etc.

Hasta el presente no he encontrado documentos que permitan aclarar como justificó Arzona la obra ejecutada en correspondencia a los 19.650 pesos de a ocho reales que según el concierto recibió "luego de contado" de manos del contador Tomás de Paredes, Obrero Mayor de La Catedral. La figura jurídica de contratista a toda costa que se concierta en 1626 fue cambiada en los sucesivos conciertos de 1632, 1639 y 1642. En todos ellos, la compra de las piedras no la hace el Maestro Mayor de Obras de La Catedral por cuenta suya; sino el Obrero Mayor de Obras de La Catedral que era el administrador de las obras por encargo del Real Patronato. Ya desde 1632 Juan Martínez de Arzona no aparece como contratista a toda costa de las portadas. No he logrado averiguar cuando y como se cambió la situación jurídica de Martínez de Arzona respecto de la ejecución de las portadas catedralicias.

3.— *El segundo proyecto de Juan Martínez de Arzona para las siete portadas*

Desde el día 1º de julio de 1626, en que comenzaba a correr el plazo de los tres años para la ejecución de las 7 portadas catedralicias hasta el día 18 de noviembre de 1631 en que Arzona firmó una nueva memoria "para las piedras que son menester para las portadas", transcurrió con creces el tiempo necesario en que se comprometió a darlas "hechas y acabadas en toda perfección". No sabemos cual pudo haber sido el trabajo que cumplió

Arrona durante todo este tiempo. Si leyéramos los dos conciertos notariales de 1632: el de fecha de 18 de febrero de 1632¹⁷, y el de fecha de 29 de julio de 1632¹⁸, sin conocer previamente el concierto notarial de 1626, pensaríamos muy justamente que fue en el año de 1632 cuando se iniciaron los trámites para fabricar las portadas de La Catedral de Lima; pues por esos conciertos se encargan tales cantidades de piedras como si anteriormente no se hubiera asentado una sola piedra en ninguna de las portadas. ¿Se llegaron a iniciar las portadas en 1626? Y en caso afirmativo, ¿habían estado paralizadas las obras entre 1626 y 1632?

Ciertamente no dejó de trabajar Arrona en la obra de las portadas catedralicias, como lo demuestra la inspección ocular realizada por el escribano Bartolomé Torres de la Cámara el día 28 de octubre de 1628, a petición de Arrona, en el taller donde se labraban las piedras conforme al papel de la traza colocado en una pared¹⁹. Pero esta visita demuestra que el ritmo del trabajo era entonces sumamente lento, ya que el escribano sólo encontró en aquel taller tres operarios: un cantero español y dos negros; con cuyo concurso muy poco podría avanzar para labrar siete portadas al mismo tiempo.

Entre tanto, hizo entrada en Lima el 14 de enero de 1629 el nuevo Virrey Conde de Chinchón. Traía como capellán al licenciado don Fernando de Contreras; y acaso por ser él un hombre de su confianza, le nombró Obrero Mayor de la Santa Iglesia Catedral, un cargo que equivalía al de delegado del Real Patronato para las obras de La Catedral. Fuera por iniciativa del nuevo Virrey, fuera por la del nuevo Obrero Mayor, lo cierto es que sometieron a revisión y reforma total el plan de las siete portadas catedralicias, sin respetar las trazas y diseños anteriores aceptados.

Bajo la nueva orientación del Obrero Mayor don Fernando de Contreras el Maestro Mayor de obras Juan Martínez de Arrona preparó dos nuevas *memorias* de las piedras que se necesitaban para las portadas, cada una de las cuales, después de los imprescindibles pregones, dió lugar a su remate y al concierto notarial correspondiente. La primera memoria data del día 18 de noviembre de 1631, y sirvió para el concierto celebrado por el capitán de navío Manuel Rodríguez con La Catedral de fecha 18 de febrero de 1632; y la segunda firmada por Arrona y por el aparejador Francisco Gómez de Guzmán el 17 de abril de 1632 dió lugar al concierto notarial del capitán de navío Juan Gutiérrez con La Catedral a 29 de julio de 1632.

17. A.G.N., escribano TORRES DE LA CAMARA, Bartolomé 1632, protocolo 1895, ff. 302.

18. A.G.N., escribano TORRES DE LA CAMARA, Bartolomé 1632, protocolo 1896, ff. 999. Se incluyen ambos como *Anexos Documentales*.

19. A.G.N., escribano TORRES DE LA CAMARA, Bartolomé 1628-1629, protocolo 1891, ff. 939 vta.

Ninguno de los dos nuevos conciertos notariales, ni tampoco las dos memorias de las piedras en aquellos contenidas contienen la descripción de las portadas catedralicias. En este sentido, los nuevos, documentos son mucho más sobrios en detalles arquitectónicos que los documentos incorporados en el anterior concierto de 1626. Sin embargo los dos conciertos de 1632 nos permiten deducir que se habían producido modificaciones importantes, primero en el plan general de las siete portadas, y luego en el diseño de algunas de ellas.

El mayor número de piedras, hasta la cantidad de 3.500 de dos tamaños uniformes, se encargaron a las canteras de Arica. Estas piedras estaban destinadas "para las seis portadas que faltan por hacer". A este material se contrae el primer concierto de 1632. Las piedras de las canteras de Panamá, concertadas en el segundo concierto, tenían mayores tamaños y eran de más variados modelos; ellas servían exclusivamente "para la obra de la portada principal que salía a la plaza y dos colaterales que están a su lado". Esta distinción de canteras y de número de piedras encargadas en 1632 no corresponde exactamente ni en cuanto a su destino ni en cuanto al número de ellas con las piedras encargadas en 1626. En efecto, al confrontar los remates de piedra en los dos años: 1626 y 1632, constatamos las siguientes diferencias:

Primera: 1.1 en 1626 se destinaban 1000 piedras pequeñas de Sisicaya para las cuatro portadas menores: las dos colaterales y las dos posteriores;

1.2 en 1632 se destinan 3.500 piedras pequeñas de Arica para seis portadas, en cuyo número se incluyen ahora las dos portadas del crucero que anteriormente se denominaban portadas *principales*.

Segunda: 2.1 en 1626 encontramos piedras grandes de Cañete para las columnas y capiteles de las tres portadas principales: las dos de los brazos del crucero, y la que sale a la plaza pública;

2.2 en 1632 no aparece consignada ninguna piedra grande de Panamá destinada a las dos portadas del crucero. Interpreto esta diferencia como que en 1632 se simplificó el diseño de las dos portadas del crucero y se suprimieron de ellas las columnas. Ello significa que esas dos portadas se equipararon en cuanto al diseño y la traza con las portadas del testero. Ello explica la ampliación tan desmesurada del encargo de las piedras pequeñas de Arica para las seis portadas.

Tercera: 3.1 en 1626 las dos portadas menores colaterales de la del Perdón no tenían columnas en su traza; y no se encargaron columnas para

ellas; además de que no cabían columnas debajo de aquellos corredores o balcones de madera.

3.2 en 1632 se encargan en el N° 14 “ocho columnas para las dichas dos portadas colaterales”; y en el número 15 “otras ocho columnas” más cortas para las mismas portadas. Esto significa que se ha modificado el diseño de las dos portadas colaterales que salen a la plaza, añadiéndose en ellas los dos cuerpos superpuestos con columnas, de tal modo que estas portadas tengan mayor altura con doble cuerpo de columnas de distinta longitud, tal como muestran actualmente, aunque transformadas en medias columnas. Esta elevación de las columnas en doble nivel ampliaba el imahante de las portadas colaterales a mayor altura que la que presentaban en la primera traza de 1626. De este modo, el cornisamento del primer cuerpo quedaba ahora a mayor altura que el de la primera traza; y, al elevarlo hasta coincidir con la altura de la cornisa del primer cuerpo en la portada principal, desaparecían automáticamente aquellos “corredores de madera” o balcones mencionados en la *memoria* firmada por Arrona el 9 de diciembre de 1625. Se suprimían también consiguientemente las que hemos denominado *capillas elevadas*, consistentes en los corredores con los altares para celebrar la Misa al aire libre. Pero en lugar de tales estructuras arquitectónicas, fue menester añadir un segundo cuerpo a estas portadas colaterales, para que no quedaran incompletas a partir del cornisamento terminal del primer cuerpo. Las modificaciones de las dos portadas colaterales no sólo correspondieron a criterios arquitectónicos; sino principalmente a diversas concepciones urbanistas. Las capillas abiertas del tipo de las inicialmente proyectadas para La Catedral de Lima, integraban los templos con grandes espacios abiertos: plazas de mercado, de reuniones comunales, etc., pero constituían una solución urbanista peculiar de los poblados rurales y campesinos. La gran amplitud interior de La Catedral de Lima hacía innecesarias esas capillas abiertas al exterior; y, por otro lado, la plaza pública de Lima había adquirido el rango de centro de la vida cortesana virreinal, situándola en un nivel más refinado que el de los poblados rurales y que el de la segunda plaza limeña: la actual de La Inquisición, destinada a sede del mercado de abastecimientos. Con el cambio operado en el diseño de las dos portadas menores colaterales Lima acendró su jerarquía de primer núcleo urbano del Virreinato y de sede de las más importantes instituciones sociales del Continente americano: La Real Universidad, la Real Audiencia, el Arzobispado primado, etc.; al mismo tiempo que menguaba el aspecto rural propio de los primeros años de Lima como ciudad española.

Cuarta: las más importantes transformaciones se introdujeron en el diseño de la portada principal del Perdón, pues la diferencia entre la canti-

dad de piedras asignadas a esta portada en 1626 y las que se piden en 1632 resulta muy acentuada.

4.1 en 1626 se asignaban para cada una de las tres portadas principales cuatro grandes columnas iguales, lo que hacía un total de “doce columnas corintias de a ocho varas y media en alto cada una en los primeros cuerpos”. Para este efecto, la memoria de 1626 señalaba “treinta y seis trozos redondos para las columnas de las dichas tres portadas de una vara de grueso y de largo dos varas y tercia”. Como complemento de ello, añade la memoria: “Ítem para doce capiteles son menester doce piedras de vara y sexma de ancho en cuadrado y una vara de alto”.

4.2 en 1632 se suprimieron las piedras redondas para las dos portadas principales del crucero, y sólo se encargaron a Panamá piedras redondas para las columnas de la portada del Perdón. Si no se hubiera modificado la traza de 1626 para esta portada, deberían quedar las piedras necesarias sólo para cuatro columnas y para sus cuatro capiteles. Sin embargo, a pesar de ello, se encargaron a Panamá: “Nº 1. Primeramente setenta y dos trozos redondos para columnas de vara y sexma de largo y una vara de grueso”. Es decir, se encargan a Panamá para una sola portada la misma cantidad de piedras redondas de columnas que se solicitaban en 1626 para tres portadas. Al mismo tiempo, no se piden a Panamá en 1632 piedras para doce capiteles, sino solamente para ocho capiteles: “Nº 2 Ítem ocho piedras para los capiteles de vara y ochava de ancho y una vara de alto”.

Esta diferencia en cuanto al número de piedras para columnas y capiteles entre 1626 y 1632 tiene una explicación obvia. El diseño de 1626, según la traza de Juan Martínez de Arrona conservada en el protocolo notarial, constaba de un primer cuerpo de piedra con cuatro columnas; y un segundo cuerpo de menor anchura con cuatro pilastras labradas con cal y ladrillo. En cambio, el diseño de 1632 superponía al primer cuerpo que permanecía intangible, un segundo cuerpo similar al primero en anchura y con tres calles delimitadas por cuatro columnas de piedra de Panamá iguales a las del cuerpo primero. De este modo, la portada principal del Perdón amplió su diseño a dos cuerpos de piedra con tres calles cada uno separadas por columnas en cada cuerpo: es decir, resultó una verdadera y completa portada-retablo, la primera de este tipo trazada en el Perú Virreinal según la documentación hasta ahora conocida.

Relacionando ahora esta ampliación del diseño para la portada principal del Perdón con las otras modificaciones señaladas entre 1626 y 1632 para las portadas menores colaterales, descubrimos que se pretendió mejorar y ampliar todo el conjunto de las “tres portadas que salen a la plaza”; y ello a costa de simplificar la traza de las otras dos portadas del crucero anteriormente denominadas principales, pero que en 1632 se rebajaron al nivel de

las dos portadas menores situadas en el testero. El incremento de unas portadas se compensaba con la reducción de otras, de tal modo que el cambio no ampliara en demasía los gastos de las siete portadas.

Importa mucho destacar la participación de Juan Martínez de Arrona en la ampliación de la traza para las tres portadas que salen a la plaza. Estoy convencido de que no fue suya la iniciativa de tan fundamental cambio, sino de las nuevas autoridades del Real Patronato, en especial del nuevo Obrero Mayor de La Catedral, el licenciado don Fernando de Contreras. Pero correspondió a Juan Martínez de Arrona la tarea de diseñar la nueva traza para la conformación de las tres portadas; así como también hacer la memoria y el cálculo de las piedras de Arica y de Panamá que requerían las portadas ampliadas. En efecto, Arrona escribió y firmó de su nombre las dos memorias incluídas en cada uno de los conciertos notariales firmados en 1632.

Estos análisis nos obligan a enjuiciar de un modo distinto del que hasta ahora es usual entre los historiadores el problema de la intervención de Pedro de Noguera en la construcción de las tres portadas catedralicias delanteras, pero especialmente la del Perdón, con relación a la conocida traza de Juan Martínez de Arrona. A partir de los estudios de Harth-Terré, los historiadores coincidían, dentro de algunas variaciones, en afirmar que Noguera modificó la traza de Arrona a partir del entablamento del primer cuerpo; y que también hizo las dos portadas laterales. Sin embargo, a la luz de los nuevos conciertos notariales afirmamos que antes de la intervención de Noguera e independientemente de ella, ya había sido ampliada por Juan Martínez de Arrona la traza de las tres portadas que salen a la plaza entre 1631 y 1632. No se conservan ciertamente las nuevas trazas diseñadas por Arrona para la modificación de esas tres portadas; pero las dos memorias de las piedras por él firmadas garantizan su decisiva y personal participación en la reforma de los diseños que él mismo había dibujado en 1625. También hay que reconocer que a Pedro de Noguera le tocará introducir en la portada principal otras modificaciones muy distintas de las que se le atribuyen comunmente. Por lo pronto, adelanto aquí que no fue Noguera quien amplió el diseño de la portada del Perdón, ya que estaba ampliado por Juan Martínez de Arrona desde algunos años antes que Noguera ocupara el cargo de Maestro Mayor de fábricas de La Catedral, y que por consiguiente pudiera ocuparse de la obra de las portadas.

La ampliación del segundo cuerpo de la portada catedralicia principal, ejecutada por Martínez de Arrona, constituye un hecho de suma importancia para la historia de la arquitectura virreinal del Perú. Significa que en la portada de La Catedral de Lima se adoptó por primera vez el diseño de los rotablos, según consta por documentos ciertos. La traza de 1626 conservaba

todavía el diseño de gran arco triunfal organizado alrededor del vano de entrada; mientras que el proyecto de 1631-1632 acoge la distribución de dos cuerpos y tres calles en cada uno de ellos, separadas las calles en ambos cuerpos por columnas a la manera de la división cuadrículada tan característica de los retablos. Martínez de Arrona llevó a la portada catedralicia solamente el diseño de los retablos; pero no empleó allí el estilo de ornamentación usado para las entrecalles de los retablos. En efecto, durante el primer tercio del siglo XVII los grandes ensambladores que trabajaron en Lima adornaban las calles de los retablos o bien con pinturas en telas, o bien con tablas talladas en medio relieve, según acostumbraban los maestros del Renacimiento. Pero la portada catedralicia conservó en las entrecalles de los dos cuerpos los nichos clásicos de las portadas, orlados con molduras de baquetones y con cartelas. La generación de ensambladores que se incorporará a la producción de retablos por los años en que se labra la portada de La Catedral será la que sustituya en los retablos las tablas de medio relieve y las telas pintadas por los nichos con recuadros, imitando el estilo de las portadas. Estos artífices se denominaban "maestros de arquitectura", según el uso de Asensio de Salas, Mateo de Tovar y otros; pero no emplearon la denominación profesional de "maestro escultor" frecuente entre los autores de retablos durante el primer tercio del siglo XVII. En la arquitectura peruana del siglo XVII se dió una influencia mutua entre los retablos y las portadas; no sólo, como a veces se piensa, una influencia unilateral de los retablos sobre las portadas.

La modificación del diseño de la portada principal del Perdón conlleva un cambio estilístico de gran resonancia en la arquitectura virreinal peruana, acrecentado por la indudable jerarquía de La Catedral de Lima. El segundo cuerpo de 1626 mantenía todavía vigentes los cánones renacentistas; pero el diseño de 1631-1632 pertenece con plenitud al proto-barroco limeño. No cabe duda que Martínez de Arrona, autor de ambos proyectos, supo adaptarse al progreso de los tiempos.

Durante estos años en los que las obras de las portadas catedralicias entraron en una actividad más intensa, parece haber cambiado la función desempeñada por Juan Martínez de Arrona: él continuará como Maestro Mayor de obras de La Catedral, de tal modo que le toca diseñar la nueva traza para las portadas y formular las memorias de la cantidad de piedras que se necesitaban para ellas de acuerdo a los nuevos diseños; hizo también la tasación de las piedras y dirigió las obras. Pero no parece desempeñar más la función de empresario y constructor tal como se había concertado en 1626. Deduzco que con las nuevas autoridades del Real Patronato las obras se ejecutaron por administración directa del Obrero Mayor, ya que don Fernando de Contreras, titular de este cargo, firmó los dos conciertos notariales de

1632 para la compra de las piedras; y para el cumplimiento de los conciertos comprometió las rentas de La Catedral destinadas a estas obras, las que en último término provenían del Real Patronato. Independientemente de ello, no he encontrado ningún documento que aclare lo referente al pago recibido por Arrona en 1626 para la ejecución de las siete portadas; y a la rendición de cuentas de ese dinero. Tampoco he encontrado noticias acerca de la vigencia o rescisión del concierto firmado por Arrona con el Oidor don Juan Jiménez de Montalvo, entonces Obrero Mayor de La Catedral, que incluso había sido confirmado por el Virrey Marqués de Guadalcázar. Cabe suponer que ese concierto de 1626 se había rescindido de mutuo acuerdo de ambas partes, para dar paso a la administración directa de las obras por el Real Patronato, ya que este era el sistema usual que se había venido empleando en La Catedral, excepto para la sillería del coro por una excepción muy particular; y que en lo sucesivo se siguió empleando durante las reconstrucciones posteriores.

4.— *Las obras de las portadas desde marzo de 1630 a diciembre de 1637*

Resulta difícil de entender como pudieron durar tantos años las obras de las tres portadas catedralicias que salen a la Plaza mayor. No tienen ellas mayores dimensiones ni tampoco labor de cantería más prolija que las portadas principales de San Francisco, La Merced o San Agustín en Lima, o las cuzqueñas de La Catedral o La Compañía; y sin embargo, de ninguna de estas portadas se sabe que hayan trabajado tantos años en labrarlas como las de La Catedral de Lima.

Se conserva en el Archivo Arzobispal de Lima un documento sumamente importante referente a las obras de las portadas de La Catedral durante el largo período de estos años. Tiene por título:

Cuenta del licenciado Fernando de Contreras Obrero Mayor de la Santa Iglesia Catedral de esta ciudad de los Reyes desde el 5 de marzo de 1630 hasta fin de diciembre de 1637 (Archivo Arzobispal de Lima, Fábrica de La Catedral, legajo 3, 1630).

Además de algunos documentos, como la copia de su propio nombramiento como Obrero Mayor, y la de los conciertos notariales para la compra de las piedras, el legajo contiene todos y cada uno de los recibos de lo gastado en materiales: cal, arena y piedras de diversa procedencia, en jornales de obreros y canteros, en trabajos especiales, en salarios de Maestros Mayores, abogados, notarios, etc.; así como la relación de todas las entradas de fondos para las obras; clasificados y consolidados en cuentas por rubros es-

pecíficos. Allí aparece debidamente justificado todo cuanto se gastó en las portadas durante la gestión administrativa del licenciado Fernando de Contreras. Todos los numerosísimos gastos corresponden a las portadas, excepto un recibo pagado a Pedro de Noguera por trabajos de talla en madera.

Durante el período del Obrero Mayor Fernando de Contreras trabajaron en las portadas de La Catedral como Maestro Mayor de fábrica sucesivamente los alarifes Juan Martínez de Arrona y Josephe de la Sida Solís, con los intervalos de vacancia del cargo a causa de la muerte de alguno de ellos. Hay que notar que el oficio de Maestro Mayor de fábricas no incluía la administración económica de las obras, sino tan sólo la maestría y dirección técnica. El administrador era el Obrero Mayor. Tampoco hay que atribuir al Obrero Mayor funciones de artífice o alarife o maestro de obras, como a veces hacen algunos historiadores como Vargas Ugarte y otros inspirados en su *Diccionario*. El Obrero Mayor no entendía de obras ni de arquitectura, pues se ocupaba únicamente de la gestión económica: comprar, pagar, concertar, recibir aportaciones, llevar la contabilidad.

Desde el comienzo de la gestión del Obrero Mayor Contreras aparece como Maestro Mayor de fábricas el alarife Juan Martínez de Arrona: él avala con su firma los vales semanales para el pago de los jornales a los peones y canteros, con la indicación de los nombres o apodos de ellos, los días trabajados y las cantidades que se les debían pagar. El último vale firmado por Arrona corresponde a la semana “desde el lunes primero de enero de mil seiscientos y treinta y cinco años hasta sábado seis del dicho mes y año” (folio 464). El vale de la siguiente semana no lo pudo firmar Martínez de Arrona, pues había fallecido uno de esos días entre el 6 y el 13 de enero de 1635. Dice así el vale del folio 465: “Yo Pedro Vasco a cuyo cargo está la obra de la cantería de La Catedral de esta Santa Iglesia por muerte de Juan Martínez de Arrona doy fe han trabajado en la dicha obra desde lunes ocho días de enero de este año de mil y seiscientos y treinta y cinco... hasta sábado trece días de dicho mes y año”. De este modo tan sencillo desapareció del escenario de las obras de La Catedral, sin que se detuvieran para nada los trabajos, uno de los alarifes que ejerció influencia más decisiva en la arquitectura virreinal de Lima. La fábrica de La Catedral debe a Arrona más que a ningún otro arquitecto virreinal.

Entre los trabajos especiales para las portadas catedralicias ejecutados durante el período del Maestro Mayor Arrona merecen señalarse los siguientes por ser indicios de los avances en las obras.

Con fecha 6 de septiembre de 1631 aparece firmado el recibo de pago al escultor Francisco Lobo correspondiente a “la hechura de un ángel grande al natural de dos que han de llevar en las enjutas del arco de la portada principal que se está haciendo” (folio 620). Este trabajo indica que Martínez de Arrona llegó a cerrar la rosca del arco de entrada de la puerta prin-

cial; aunque no sepamos por quien y cuando se talló el segundo ángel de las enjutas.

El 23 de septiembre de 1631 aparece otro recibo por el que Martínez de Arrona concertó "con Domingo Cabezas maestro de cantería los serafines del friso del cornisamiento de la portada principal que se está haciendo de la dicha Catedral en veinte pesos cada uno... y porque tiene acabados los cinco de ellos se le deben cien pesos de a ocho reales" (folio 621). Este recibo se completa con otro de fecha 11 de febrero de 1632 otorgado también al cantero Domingo Cabezas por "unas armas de la iglesia con dos rostros a sus lados y más un serafín como los que hizo antes" (folio 622). Los seis serafines tallados por Domingo Cabezas son los que aparecen en el entablamento llano configurados por caras circundadas de alas de pluma en unas piedras rectangulares. Las armas de la iglesia, talladas igualmente por el cantero Cabezas, son las que ocupan la peana debajo del nicho central del cuerpo segundo; pero este adorno está mutilado, ya que han desaparecido los "dos rostros a sus lados", de que hablaba el papel de Arrona; y además se nota que han cortado la mitad superior de la tiara o triple corona pontificia. Juan Martínez de Arrona dejaría colocada en su lugar la piedra completa con las armas pontificias y los rostros laterales. Las modificaciones de ese sector central del entablamento entre los dos "serafines" más interiores alteran el plan que Arrona no pudo completar en el friso; pero cobran sentido en la época de Noguera para dar lugar a las molduras circundantes del nicho central y para acoger los arcos de la gran cornisa abiertos verticalmente.

En cambio, no se tallaron ni se pusieron durante el período de Juan Martínez de Arrona los cuatro cubos de entablamento superpuestos a las cuatro columnas del primer cuerpo que ostentan cada uno de ellos tres caras con paños en sus lados visibles. Estos trozos de entablamento fueron labrados y puestos posteriormente en la época de Noguera, ya que sólo entonces se terminaron las columnas con sus capiteles de dos piezas; además de que son de otro estilo que los tallados por el cantero Cabezas, ya que son similares a los que adornan la sillería del coro de la Catedral obra del mismo Noguera.

Hay todavía otra obra muy importante de Juan Martínez de Arrona. Por las mismas fechas encontramos otro recibo con la constancia de haber concertado con el cantero Juan Márquez "veinte serafines con sus alas en piedra los diez de ellos para el cornisamiento del primer cuerpo de la portada colateral de la nave del bautisterio que hasta este paraje está hecho y puestos y asentados los dichos serafines y los otros diez están puestos en el cornisamiento primero de la portada colateral de la nave del viático" (folio 623). Las dos portadas mencionadas son las colaterales de la principal del Perdón, que salen también hacia la plaza mayor de la ciudad. Pues bien,

en el friso superpuesto a las primeras columnas aparecen efectivamente los diez serafines destinados a cada portada, con la peculiaridad de que cuatro de ellos están en el sector llano del entablamento y los seis restantes en las caras visibles de los cubos de entablamento sobre las columnas, a razón de tres en cada cubo. Estos datos demuestran que Juan Martínez de Arrona logró al menos terminar el primer cuerpo inferior de las dos portadas colaterales, incluyendo la colocación de las columnas con sus capiteles y el entablamento quebrado completo; a diferencia de la portada principal del Perdon, en la que no pudo terminar las columnas ni sus capiteles ni los cubos de entablamento sobre ellas, sino tan solamente los trozos llanos de entablamento en los que colocó los seis serafines tallados por Cabezas, tres a cada lado del arco de entrada.

El maestro Pedro Vasco no era más que un simple cantero que antes y después de la muerte de Martínez de Arrona tallaba piedras para las portadas catedralicias, como parece por los recibos de jornales semanales. El cantero Vasco continuó firmando los vales semanales hasta la semana que terminó el sábado 27 de enero de 1635 (folio 467). Seguidamente asumió las funciones de controlar el trabajo de los canteros y peones el aparejador de las obras de La Catedral Francisco Gómez de Guzmán, que ya había trabajado como tal aparejador junto con Arrona. Continuó firmando los vales desde el martes treinta y uno de enero de 1635 hasta el sábado 11 de agosto del mismo año (folios desde 468 hasta 495 consecutivos).

Después de estos meses de interregno en que La Catedral no tuvo Maestro Mayor de fábricas titular, asumió el cargo el alarife Josephe de la Sida Solís. El primer vale firmado por él decía lo siguiente: "Certifico Josephe de la Sida Solís Maestro Mayor de esta Santa Iglesia Catedral de la ciudad de los Reyes del Perú que han trabajado los oficiales y peones desde lunes trece de agosto hasta sábado diez y ocho del dicho mes" y año de 1635 (folio 496). Aparecen sucesivamente los recibos firmados por Joseph de la Sida hasta el último de los suyos que dice a la letra: "desde lunes veinte y ocho de septiembre hasta sábado tres de octubre de este año de mil y seiscientos y treinta y siete años" (folio 608). El recibo de la semana inmediatamente subsiguiente vuelve a estar firmado por el mismo cantero Vasco que asumió la continuación de las obras a la muerte de Juan Martínez de Arrona. Dice así este recibo: "Certifico yo Pedro Vasco oficial de cantería por muerte del Maestro Mayor Josephe de la Sida que han trabajado en esta Santa Iglesia... desde lunes cinco de octubre hasta sábado diez del dicho mes de este año de mil y seiscientos y treinta y siete" (folio 609). El mismo cantero continuó firmando los recibos hasta el final del periodo del Obrero Mayor Fernando de Contreras; lo cual significa que Pedro de Noguera no asumió el cargo de Maestro Mayor de fábricas de La Catedral hasta el año de 1638,

estando ya en ejercicio el nuevo Obrero Mayor de La Catedral Dr. Pedro de Requena.

Durante los dos años largos de la maestría de Josephe de la Sida las obras de las portadas delanteras continuaron al ritmo lento con que hasta entonces se ejecutaban. Ello se debió principalmente a que no llegaban desde Panamá las piedras que se habían concertado. De este alarife se conserva en el legajo que estudiamos el siguiente papel: "Certifico yo Josephe de la Sida Solís Maestro Mayor de la Santa Iglesia Catedral de esta ciudad de los Reyes que me entregó Manuel Pavón en el puerto del Callao de esta dicha ciudad las piedras de Panamá que refiero en esta memoria que son para la portada principal 28 de abril de 1636:

cuatro columnas de dos varas y media de largo y una tercia de grueso con sus bases y capiteles para la dicha portada principal

ocho sillares para la dicha portada de una vara de largo y media de ancho y tercia de grueso

diez y seis basas para la dicha portada de a media vara en cuadro y más de tercia de grueso" (folio 190).

Estas cuatro columnas largas y delgadas formaban parte del lote de las ocho pedidas por Juan Martínez de Arrona para el segundo cuerpo de columnas de las dos portadas laterales de la del Perdón. Con ellas pudo terminar Josephe de la Sida una de estas dos portadas colaterales durante el año y medio que todavía ejerció el cargo de Maestro Mayor. En cuanto a la otra portada colateral, es posible que las otras cuatro columnas del segundo cuerpo similares a las recibidas hubieran llegado en vida de Martínez de Arrona y que este Maestro dejara terminada por completo la portada correspondiente; aunque no se excluye que la pueda haber terminado Josephe de la Sida. Desde luego, me parece cierto que Pedro de Noguera no realizó ningún trabajo en estas dos portadas colaterales a la del Perdón; pues no volvió a reiterar el pedido de piedras de columnas para ellas. Otra cosa hubiera sucedido si las portadas colaterales no estuvieran terminadas.

Las otras piedras mencionadas en la memoria de Josephe de la Sida estaban destinadas para la portada principal del Perdón. Pero no parece que avanzaran mucho las obras en este sector; ya que ni siquiera pudo completar las columnas, capiteles y el entablamento del primer cuerpo antes de que iniciara sus gestiones de Maestro Mayor el nuevo sucesor Pedro de Noguera.

5.— *La intervención de Noguera en la portada principal.*

El capitán de navío Juan Gutiérrez se comprometió en el remate a traer las piedras de Panamá puestas en la playa del Callao en estos plazos: "el tercio de toda la dicha cantidad de piedra referida para el postrero día del

mes de abril del año que viene de mil y seiscientos y treinta y tres = y otro tercio para fin de abril del año siguiente de mil y seiscientos y treinta cuatro = y el último tercio de toda la dicha piedra para fin del mes de abril del año siguiente de mil y seiscientos y treinta y cinco". Sabemos ya que Martínez de Arrona falleció los primeros días de enero de 1635; y que por consiguiente no pudo haber terminado las tres portadas que salen a la plaza por falta de todas las piedras concertadas.

El problema más grave que tuvieron que afrontar los tres sucesivos Maestros Mayores de fábricas de La Catedral que ejercieron el cargo durante los años de la construcción de las portadas consistió precisamente en la demora y discontinuidad del aprovisionamiento de las piedras que se habían de traer desde Panamá. En fecha no precisada, pero por el mismo tiempo que el Maestro Mayor Arrona, falleció el naviero Juan Gutiérrez. En el concierto notarial del 1 de septiembre de 1639 leemos esta información: "... el dicho capitán Juan Gutiérrez fue haciendo el entrego de la mayor parte de las dichas piedras y antes de acabar de hacerlo murió por cuya razón dejó de cumplir el tenor de la dicha escritura y remate y se dejaron de entregar algunas piedras de las más precisas y necesarias para las portadas de la dicha Santa Iglesia...".

La muerte del naviero Gutiérrez retrasó no sólo el trabajo de Arrona sino también el de sus sucesores. El alarife Joseph de la Sida, sucesor inmediato de Arrona como Maestro Mayor de La Catedral, no promovió ninguna acción ordenada a subsanar la paralización de la entrega de las piedras provenientes de Panamá. Acaso se limitaría Joseph de la Sida a proseguir los trabajos de las portadas con las piedras que quedaran en depósito hasta donde le alcanzaran. Fuera de ello, no parece haberse presentado otro inconveniente, ya que Arrona dejaría diseñadas las trazas de las portadas; y las obras se administraban directamente por el Real Patronato y no por el Maestro Mayor que sólo las dirigía y amaestraba.

Cuando Noguera asumió el cargo de Maestro Mayor de La Catedral se encontró con que no podría terminar la portada del Perdón, ya que a causa de la muerte del naviero Juan Gutiérrez no recibía las piedras de Panamá. Su primera tarea para reanudar las obras consistiría en hacer una evaluación de las piedras que necesitaba; para después concertar su traída por otro naviero, según la respectiva memoria de las cantidades y tamaños de las piedras. El nuevo concierto de 1 de septiembre de 1639 no necesitó el engorroso procedimiento del *remate* y los *pregones* previos, pues sólo consistió en la subrogación del naviero Diego de la Serna en lugar del fallecido Juan Gutiérrez, quedando firme en todo lo demás el concierto anterior de 29 de julio de 1632, pero reducido a la cantidad de piedras que Noguera señalare. Por tales motivos, el nuevo concierto de 1639 transcribe integralmente el anterior concierto de 1632. La continuidad entre el concierto de 1632, y el de

1639 hecho “en presencia y con asistencia de Pedro de Noguera Maestro Mayor de la dicha obra”²⁰, prueba que Noguera no amplió ni desarrolló la traza de Martínez de Arzona para el segundo cuerpo de la portada principal. Si Noguera hubiera ampliado ese segundo cuerpo, se habrían necesitado en 1639 mayores cantidades de piedras que las indicadas en la memoria de Arzona. En tal supuesto, ya no hubiera tenido validez en 1639 el concierto de 1632 y los documentos en este contenidos; y se hubiera necesitado hacer un nuevo remate para las piedras adicionales no contempladas en 1632, así como sucedió en este año respecto de 1626. Sin embargo, no fue esto lo sucedido, pues Noguera respetó la memoria de Arzona de 1632 y el concierto con el naviero Gutiérrez, sin aumentar ni el tamaño ni la cantidad de las piedras concertadas en este año. Es importante dejar bien en claro que el cambio del segundo cuerpo de la portada del Perdón, estrecho y de ladrillo que aparece en la traza de 1626, por otro de igual anchura que el primer cuerpo y labrado en piedra no fue iniciativa de Noguera; sino que ya estaba diseñado por Juan Martínez de Arzona y las piedras necesarias para esta ampliación estaban encargadas desde 1632.

Por el concierto de 1639 se encargaron a Panamá “según la memoria y parecer del dicho Pedro de Noguera” las siguientes piedras:

- 1) “ocho trozos de piedra de hechura de columnas”
- 2) “cuatro piedras para los cuatro capiteles”
- 3) “veinte piedras para las cornisas”
- 4) “cincuenta sillares de vara de largo media de ancho dos tercias poco más o menos de grueso”.

Comparando esta memoria de Noguera con la de Arzona en 1632, encontramos las siguientes diferencias:

Primera: se han disminuido de 72 a 8 los trozos redondos para las columnas; y se han rebajado de 8 a 4 las piedras para los capiteles. Se trataba de las piedras más dificultosas de cortar en las canteras y traer en los navíos, debido a su gran tamaño en las tres dimensiones. El naviero Gutiérrez no las entregó todas antes de su muerte; y más bien es de suponer que dejó de entregar todas las piedras para los capiteles y sólo entregó una parte de las piedras redondas de las columnas. Ante una dificultad de tal naturaleza, que obligaría a retrasar algunos años más la terminación de la portada del Perdón, si es que seguían esperando la llegada de piedras tan voluminosas para capiteles y columnas, Noguera optó por simplificar el segundo

20. A.G.N., escribano Diego XARAMILLO, 1639, protocolo 2007, ff. 1977. Se incluyen como *Anexo Documental* las partes importantes de este concierto.

cuerpo de la portada y reducir consiguientemente las necesidades de piedras para capiteles y columnas. Al efecto, suprimió las cuatro columnas del segundo cuerpo proyectadas en 1632 por Arrona, y las dejó en simples pilastras con capitel corintio, para lo cual se necesitaban piedras más pequeñas y fáciles de traer. De este modo le bastaron los ocho trozos redondos para completar las columnas del primer cuerpo; y las cuatro piedras para los capiteles de esas columnas. Noguera tenía pleno conocimiento de la dificultad que representaba cortar en la cantera y traer en el navío piedras de tan gran tamaño, pues dice en su *memoria*: “y si estas piedras fuesen dificultosas de sacar e incomodidad para el navío se sacarán partidas por medio como se ve en la margen de la planta dada por el dicho Fernando de Contreras”. No es coherente suponer que las piedras pedidas por Noguera en 1639 sirvieran para completar el segundo cuerpo de la portada, como si ya se hubiera terminado de labrar el primer cuerpo. En efecto, las piedras para las cornisas se emplearon sobre el entablamento del primer cuerpo; lo que significa que todavía no estaba cubierto el primer cuerpo completo. Además de que los capiteles de las pilastras del segundo cuerpo no requerían piedras tan grandes en cuadrado como eran las solicitadas por Noguera en 1639: sólo las columnas del primer cuerpo necesitaban esas piedras para sus capiteles. A todo esto se añade otro argumento que considero decisivo: los cuatro capiteles de las columnas del primer cuerpo se componen cada uno de ellos de dos trozos de piedra superpuestos, tal como sugería Noguera en 1639 que se cortasen y se trajesen para facilitar el transporte en el navío.

Desde el concierto notarial de 1626 hasta aquel de septiembre de 1639 habían transcurrido trece años y medio; y todavía no se había terminado el primer cuerpo de la portada del Perdón. Resulta comprensible que Noguera, y con él las autoridades del Real Patronato, sintieran apremio por terminar pronto aquella portada; y por ello se avinieron a consentir en su simplificación. Los 50 sillares o más solicitados por Noguera servirían para las cuatro pilastras del segundo cuerpo; y desde luego eran más fáciles de cortar en las canteras y ofrecían mayor comodidad para el transporte. Se vislumbra el empeño de Noguera y Contreras por apresurar la terminación de la portada en otro detalle: buscaron para traer las piedras al capitán Diego de la Serna “dueño de mis navíos nombrados El Espíritu Santo y Santa Elena”. De este modo, contando con dos barcos para transportar las piedras, se podrían recibir en el término de unos meses “entregadas en el dicho sitio en todo el mes de enero del año que viene de mil y seiscientos y cuarenta”. Lamentablemente, las cosas no sucedieron tal como se habían previsto.

Las dificultades del transporte de grandes piedras desde Panamá al Callao, el fallecimiento imprevisible de Juan Martínez de Arrona y del naviero Juan Gutiérrez, junto con la explicable impaciencia de Fernando de Contreras y de Pedro de Noguera ansiosos de apurar los plazos, privaron a La

Catedral de Lima de lucir una portada-retablo completa de dos cuerpos y tres calles con ocho columnas, tal como la había diseñado Juan Martínez de Arrona en 1632. Si La Catedral del Cuzco, con ser posterior a la de Lima en cuanto a sus portadas, llegó a contar hacia 1654 por vez primera en la arquitectura virreinal peruana con la portada - retablo integral en su frente, ello no fue mérito de sus diseñadores y artífices, sino consecuencia de las contrariedades y demoras sufridas por la traída de las piedras para La Catedral de Lima. Otra cosa hubiera acontecido si en Lima estuvieran las piedras al pie de la obra como en el Cuzco.

Segunda: el Maestro Mayor Noguera aumentó de 15 a 20 las piedras solicitadas por Arrona para las cornisas, pero manteniendo para ellas las mismas dimensiones inicialmente establecidas. El incremento no es muy significativo. Pero, a pesar de ello, corresponde a una innovación sumamente importante en el diseño, cual es la de introducir la abertura de la gran cornisa terminal del primer cuerpo en arcos verticales sobre la calle central. Martínez de Arrona, todavía un hombre de ideas renacentistas, respetaba la racionalidad estricta de las líneas arquitectónicas; por tal motivo, diseñó la gran cornisa recta y horizontal, de igual modo que el friso del entablamento. Pero Noguera había tallado esos arcos de cornisa abiertos en la sillería del coro de la misma Catedral limeña. Al introducir, pues, este adorno en la portada del Perdón, Noguera no necesitó inventar nada nuevo, sino tan sólo trasladar a la portada de piedra lo mismo que ya había tallado en la sillería de madera.

Es comprensible que algunos historiadores, que no han tenido oportunidad de conocer la documentación que aquí utilizamos, conviertan a Noguera en continuador e innovador de la portada catedralicia sólo a partir de la parte en que ella difiere de la conocida traza de Arrona. Por tal motivo, no señalan la intervención de Noguera en la terminación del primer cuerpo de la portada hasta el entablamento inclusive; sino únicamente a partir de la gran cornisa. Ahora reiteramos que esta suposición no es verosímil; ya que por el concierto de 1639 sabemos que Noguera encontró el primer cuerpo sin terminar, y debió esperar a recibir las 8 piedras redondas para las columnas y las 4 cuadradas para los capiteles, pues sólo con ellas se terminaría el primer cuerpo; además de que le faltaban las 20 piedras para las cornisas.

Tercera: Noguera no reiteró el pedido de las 16 columnas más delgadas para las dos portadas colaterales de la del Perdón, que figuran en la memoria de Arrona de 1632. Estas columnas están colocadas allí, aunque en la forma de medias columnas. Interpretamos esto como que habían sido traídas por el naviero Gutiérrez antes de su fallecimiento. Por consiguiente, el mismo Martínez de Arrona o su sucesor Joseph de la Sida pudieron dar tér-

mino a estas dos portadas menores, sin necesidad de que Noguera se ocupara de ellas. Desde luego, no es probable que Noguera innovara en nada la traza de estas portadas colaterales, ya que no necesitó piedras de ninguna clase para ellas. Estas dos portadas integran una composición general con la portada principal del Perdón. El maestro Arrona también amplió su traza en 1632 junto con la de la portada central; por lo cual solicitó en 1632 para ellas mayor cantidad de piedras que las señaladas en 1626, especialmente las piedras para las columnas. Fue Arrona quien elevó la altura de su primer cuerpo con dos series superpuestas de columnas, hasta igualar la altura del cuerpo primero de la portada principal. Esta nivelación un tanto forzada deja un amplio espacio vacío entre la rosca del arco y el entablamento superpuesto a las dos series de columnas. A ello se añade la solución un poco violenta del segundo cuerpo más estrecho con un amplio basamento horizontal por sustentación.

No parecía muy largo el plazo señalado por el nuevo naviero Diego de la Serna para entregar las piedras de Panamá; pero tampoco logró cumplir su concierto, pues falleció al poco tiempo. Las piedras concertadas en 1639 deberían haber estado puestas en el Callao durante el mes de enero de 1640; pero resulta que a mediados de 1642 no se habían recibido por la causa anotada. En otro nuevo concierto notarial de 25 de agosto de 1642 leemos esta información: “por haber muerto el dicho capitán Diego de la Serba (sic) sin acabar de cumplir con la dicha escritura y estar parada la obra de las portadas de la dicha Santa Iglesia por falta de trozos y piedras...” (21).

Además del fallecimiento del naviero, pudo haber ocasionado tan larga demora en reiniciar las obras el cambio de la persona que ocupaba el cargo de Obrero Mayor de la Catedral, que era un funcionario del Real Patronato designado por el Virrey en persona de su confianza. Al presbítero Fernando de Contreras la sucedió en fecha no determinada el doctor Pedro de Requena médico de cámara del Virrey Marqués de Mancera. Este Virrey ingresó a Lima el 20 de mayo de 1639; y es posible que el cambio de Obrero Mayor de La Catedral lo efectuara a finales de este año o en fecha no muy posterior. De todos modos, coincidiendo con la falta de piedras por muerte del naviero, se produjo la renovación del cargo del Real Patronato para las obras catedralicias. El caso es que el nuevo concierto de 1642 aparece firmado por el nuevo Obrero Mayor Pedro de Requena. Mientras tanto, las obras estaban paralizadas, y lo estarían todavía algunos años más.

Fue necesario concertarse con otro tercer dueño de navío que se encargara de traer las piedras restantes desde Panamá. Se estipuló la subrogación del capitán Alonso Prieto de Tovar en el concierto de 1639 en lugar del

21. A.G.N., escribano Diego Xaramillo, 1642, protocolo 2010, ff. 1062 r.

difunto naviero Diego de la Serna, sin necesidad de hacer nuevos pregones y remate. La "memoria y parecer del dicho Pedro de Noguera Maestro Mayor de la fábrica de la dicha Santa Iglesia" incluía ahora menor cantidad de piedras que en 1639: "un trozo de columna", "veinte cornisas" y "cincuenta sillares"; lo que venía a indicar que ya se habían recibido 7 trozos redondos de columnas y 4 piedras de capiteles pedidos en 1639. Los plazos de entrega resultaron más largos que los del concierto anterior: "puestos y entregados en el dicho sitio en esta manera: el dicho primero trozo de columna entregarán en el dicho puerto del Callao como va referido de vuelta de viaje que venga de la dicha ciudad de Panamá para donde al presente estoy de partida y las demás piedras restantes las he de tener entregadas en el dicho sitio dentro de dos años contados desde primero de enero del año que viene de mil y seiscientos y cuarenta y tres en adelante".

Se intuye que Noguera tenía verdadera urgencia de recibir el trozo redondo para columna que le faltaba, pues de este modo completaría las cuatro columnas del primer cuerpo, y le sería factible tender sobre sus capiteles el entablamento corrido. Esto no acontecería en el mejor de los casos antes de principios del año de 1643. Mal podría haber terminado Martínez de Arzona el primer cuerpo de la portada, cuando todavía debió esperar Noguera algunos años antes de estar en condiciones de lograrlo. Con un poco de suerte, las 20 piedras para las cornisas llegarían a estar puestas en el Callao desde el mes de enero de 1645. Por ello, aunque se terminara el primer cuerpo con el entablamento que resultó ininterrumpido de lado a lado a principios de 1643, todavía faltaban por llegar las piedras de las cornisas con las cuales ejecutó Noguera la modificación de abrirla en arcos verticales por la calle central hasta los lados del nicho sobre la rosca del arco. Por otros informes sabemos que la portada todavía estaba incompleta algún tiempo después de 1645.

6.— *Terminación de la portada principal*

No he encontrado documento de ninguna clase que certifique cuando se llegó a terminar la portada principal. Parece que todavía esos dos años concertados para entregar las piedras en la playa del Callao resultaron cortos para terminar la portada. El Cabildo Metropolitano de La Catedral de Lima no pudo reprimir su justa impaciencia, pues al enviar a España al canónigo don Juan de Cabrera a mediados del año de 1647, incluía en el memorial de peticiones que le entregó para que las tramitara esta descripción desalentadora de las obras de las portadas, señalando al mismo tiempo las causas del mal:

"Nº 28 Las portadas de esta Santa Iglesia ha más de veinte y cuatro a veinte y cinco años que se comenzaron y más de diez y siete la principal

con haberse trabajado todos los días en todo este tiempo no se han acabado porque no se trabaja como se debe las tres que caen a la plaza y las torres ha cerca de cuarenta años que están sin acabar de que resulta grande daño a la Iglesia y mucho mayor a los indios y encomenderos que contribuyen para esta obra y para que todo esto cese y la dicha obra se acabe en toda perfección ha de pedir cédula el Sr. don Juan en que Su Majestad mande que los Virreyes no den el oficio de Obrero Mayor a ningún criado ni allegado suyo porque se ha experimentado que nacen de aquí los inconvenientes y que él sea a cargo de visita y residencia sino que el Cabildo o Prelado les proponga tres y de estos el dicho Virrey escoja uno que avance y asegure y se obligue a cobrar toda la renta y a dar cuenta con pago de ella porque de otra manera y al respecto no tendrá efecto la dicha obra y los miserables indios contribuirán para ellos lo que no deben... fecho en la ciudad de los Reyes en nueve días del mes de julio de mil y seiscientos y cuarenta y siete”²².

Este memorial del Cabildo eclesiástico carga la responsabilidad por el retraso en la terminación de las portadas sobre los sucesivos Obreros Mayores de La Catedral designados por el Real Patronato. En efecto, en los conciertos para los remates y contratación de las piedras aparecen tres personas ejerciendo ese cargo, sin reunir aparentemente otros méritos personales para desempeñarlos que el de estar vinculados a la burocracia virreinal. El doctor Juan Jiménez de Montalvo tendría el título de abogado, ya que era el Oidor más antiguo de la Real Audiencia; fue designado para el cargo de Superintendente y Obrero Mayor de las obras de La Catedral por el Virrey Marqués de Guadalcázar con fecha 28 de octubre de 1622²³; a él le cabe gran parte de la responsabilidad por los pleitos suscitados con motivo del remate de la sillería del coro para la misma Catedral, los que duraron hasta que el Virrey entregó la administración de esta obra al Cabildo Metropolitano, con lo cual se pudo realizar sin contratiempos. El licenciado Fernando de Contreras, presbítero, vino al Perú como capellán del Virrey Conde de Chinchón. Y el doctor Pedro de Requena se desempeñaba como médico de cámara del Virrey Marqués de Mancera, por lo que es de suponer que gozaría de su confianza y amistad personal. Por más empeño que desplegaran los Maestros Mayores de fábrica: Juan Martínez de Arrona, Joseph de la Sida, y Pedro de Noguera, los tres muy competentes en el arte como arquitectos profesionales, no tenían poder de decisión, ya que las obras de las portadas se ejecutaban por administración directa del Real Patronato bajo la autoridad inmediata del Obrero Mayor de La Catedral, subordinado

22. Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima. *Libros de actas*, tomo 5, 1635-1653, ff. 255 vta — 256 r.

23. *Ibid.*, *Cédulas Reales y otros papeles*, tomo 2, sin numeración de folios.

a su vez a las decisiones del propio Virrey. Las justificadas quejas del Cabildo Metropolitano apuntaban, pues, muy certeramente a la ineficacia de la burocracia virreinal y al inadecuado sistema de la designación del Obrero Mayor de La Catedral por el propio Virrey.

Según el memorial del Cabildo, todavía en julio de 1647 no estaba terminada la portada principal que cae a la plaza pública. Se anota igualmente que esta portada se había comenzado "más de diez y siete años" antes. Esta fecha acaso resulte un poco imprecisa. No toma en cuenta el Cabildo el primer concierto notarial de 1626; pues en tal caso habría dicho con más exactitud "más de veinte y un años". En cambio la fecha del memorial del Cabildo viene a coincidir con los conciertos notariales de 1632, pues las gestiones para sus memorias y remates con los respectivos pregones se iniciarían al menos el año anterior. La cronología del Cabildo Metropolitano resulta importante en este punto que todavía no había sido aclarado: el concierto de 1626 firmado con Juan Martínez de Arrona no surtió ningún efecto práctico para la ejecución de la portada principal del Perdón; pues la fecha que señala para la iniciación de esta portada no coincide con la de este concierto. Esto significa que la verdadera iniciación de las obras de la portada principal corresponde al concierto de 1632. Por otro lado, también resulta cierto que las portadas de La Catedral "ha más de veinte y cuatro a veinte y cinco años que se comenzaron"; pues Martínez de Arrona mencionaba en 1626 la existencia de una construcción inicial de las portadas que se había de derribar por no corresponder al arte de lo que había proyectado.

Debido a tantas dilaciones, la portada principal catedralicia se terminaría casi al mismo tiempo en que el ensamblador Asensio de Salas proyectaba la portada para la iglesia del beaterio de Ntra. Sra. de Copacabana en el barrio del Rímac. Felizmente, el ensamblador Salas no estaba sujeto a las trabas burocráticas del Real Patronato y por ello pudo plasmar con plena autonomía sus ideas arquitectónicas en la portada de Copacabana. Aquí aparece también el motivo de los arcos de cornisa abiertos verticalmente por la calle central de la portada, sin estar subordinados al entablamiento horizontal corrido bajo la misma cornisa, como en La Catedral. Si relacionamos la nueva cronología que retrotrae hasta después de julio de 1647 la terminación de la portada principal de La Catedral con las fechas conocidas en que se labró la portada de Copacabana, deducimos que fue Asensio de Salas quien introdujo por vez primera a plenitud en una portada peruana el motivo arquitectónico de los arcos de cornisa abiertos en la calle central. El maestro Noguera estaba todavía vacilante al hacer esta reforma en la portada principal de La Catedral, pues mantuvo intangible el friso horizontal inmediatamente inferior a la gran cornisa que se abre por el centro.

El contador Echave y Assú ha incluido en su obra clásica *La estrella de Lima convertida en sol*, una descripción singularmente valiosa de La Catedral por cuanto corresponde al estado del templo durante los años inmediatamente anteriores al gran terremoto de 1687 en que el edificio catedralicio sufrió daños considerables. Como no podía ser menos se ocupa también de la portada principal. Desde que Pedro de Noguera logró terminar su trabajo en la portada principal hasta la fecha en que la describe Echave y Assú no había experimentado otras modificaciones que la añadidura del remate terminal que según parece no estaba incluido en los conciertos que hemos venido estudiando. Tampoco hay referencia documental alguna de que durante este tiempo haya sufrido daños de consideración por algún terremoto, y que a causa de ellos se efectuaran trabajos de restauración. Por consiguiente, me atrevo a decir que, dejando al margen la opinión de Gasparini, que por lo demás no se apoya en ninguna fuente documental ni tampoco expresa investigaciones de archivo, sino meras elucubraciones aprioristas, la portada que describe Echave y Assú es la misma que terminó Pedro de Noguera y estaba inmediatamente antes de 1687 tal y como la terminó este maestro. Por ejemplo, Echave y Assú describe la existencia de pilastras en el segundo cuerpo de la portada; y el análisis del concierto de 1639 nos descubre que Noguera suprimió en ese segundo cuerpo las columnas que había diseñado en 1632 Juan Martínez de Arzona, dejando en su lugar las pilastras que conoció Echave y Assú.

Merece destacarse en la descripción de Echave y Assú el detalle arquitectónico de los dos arcos en que se abre verticalmente la gran cornisa del primer cuerpo a los lados del nicho colocado sobre la clave del arco de entrada. Para designar ese ornamento Echave empleó la terminología de “frontispicios principales”; la misma que también emplearon otros autores del siglo XVII para referirse a los arcos abiertos de modo similar en otras portadas como la principal de San Francisco. Esto prueba fehacientemente que los arcos de cornisa abiertos en la calle central a los lados del nicho existieron inicialmente en la portada principal de La Catedral de Lima tal y como la terminó originalmente Pedro de Noguera. Aunque acaso, los arcos actuales hayan sido reconstruidos a imitación de los originales en el decurso de alguna reconstrucción posterior.

Por el gran valor testimonial que tiene la descripción de la portada principal catedralicia formulada por Echave y Assú, se copia a continuación, modificando tan sólo la ortografía de la época:

“Nº 36. La puerta principal de enmedio, que llaman del Perdón, incluye en su hueco cinco varas y media de latitud, creciendo en dupla proporción su altura con el ornato de una portada ostentosa de cantería de piedra de Panamá que es la mejor del Reino. Compónese de tres cuerpos, cons-

tando el primero de cuatro columnas de orden corintia de dos tercias de diámetro, y en proporción su altura estriadas con sus capiteles de dicha orden, alquitrabes y frisos guarnecidos de talla y escultura de medio relieve, como también los cornisamentos con dentellones y canes debajo de los paflones y encima su sotabanco, que sirven de pedestales al segundo cuerpo. En el claro que dejan las columnas de uno y otro lado, sobresalen en cuatro elevados nichos cuatro estatuas de más de dos varas cada una de los Evangelistas San Mateo, San Marcos, San Lucas y la del máximo doctor de la Iglesia San Gerónimo. El segundo cuerpo es de la misma obra corintia de pilastras de medio relieve y tres cuartas de ancho, cuyos perfiles se adornan de molduras con capiteles corintios, alquitrabes y frisos tallados de relieve, en cuyas entrecalles se veneran en dos nichos guarnecidos con repisas y superiores recuadros de molduras y motilos, cornisas y frontispicios dos estatuas de San Pedro y San Pablo cerrando sobre la clave de la portada entre los dos frontispicios principales un nicho bien adornado de arquitectura en que se adora colocada una imagen de la Purísima Reina de los cielos María. Encima corresponde la ventana principal del segundo cuerpo, en que se adornó decente nicho a una estatua del Bienaventurado Toribio Alfonso con bonete, muceta y roquete, confirmando a un indio que está a sus pies puesto de rodillas. De aquí nace el escudo de las armas reales e imperiales, que ocupa dos varas de ancho, tres de alto, con moldura tallada de mucho arte, que va recuadrado y guarneciendo dicha corona, a que acompañan los frontis de este cuerpo segundo, sotabanco, arbotantes y frontispicio último, remates de pedestales, y globos, que todo pertenece al tercer cuerpo, y por remate sobre un pedestal descuella la estatua de San Juan Evangelista, patrón titular de esta Santa Iglesia, de tres varas con el ágil al pie y libro y pluma en las manos.

Nº 37. A esta augusta portada acompañan dos colaterales correspondientes a las segundas naves de la Iglesia, de cuatro varas y media de hueco cada una y ocho de alto: sus primeros cuerpos son de orden dórica y de orden corintia los segundos y terceros con ventanas guarnecidas con sus pilastras de recuadros, arbotantes, cornisas y frontispicios de la misma materia de piedra de Panamá, ostentando cada cual de las dos en altura de diez y nueve varas, excedidas de la portada principal, que tiene veinte y cinco varas en alto”²⁴.

24. ECHAVE Y ASSU, F. *La estrella de Lima convertida en sol*. Amberes, 1688, págs. 45-46.

OBLIGACION Y CONCIERTO: EL CAPITAN JUAN GUTIERREZ Y LA CATEDRAL DE ESTA CIUDAD

(A.G.N., escribano Bartolomé TORRES DE LA CAMARA, 1632,
Protocolo 1896, ff. 999 r)

Sepan cuantos esta carta vieren como yo el capitán Juan Gutiérrez morador en esta ciudad de los Reyes del Perú dueño de navío nombrado Nuestra Señora de las Mercedes digo que por cuanto de pedimento del licenciado Fernando de Contreras presbítero Obrero Mayor de la Santa Iglesia Catedral de esta dicha ciudad se presentó petición ante la justicia ordinaria de ella y el presente escribano público por la cual dijo que para la obra de la portada principal que salía a la plaza y dos colaterales que están a su lado tenían necesidad de que se trajesen de las canteras de la ciudad de Panamá del reino de Tierra Firme las piedras contenidas en la memoria que presentó firmada de Juan Martínez de Arrona Maestro Mayor de la dicha obra y de Francisco de Guzmán aparejador de ella y para que se trajesen en pregón y se rematasen en la persona que más baja hiciese en la traída de las dichas piedras al puerto del Callao de esta ciudad pidió se trajesen en pregón para que se rematasen en quien más baja hiciese a lo cual se mandaron dar nueve pregones y que se admitiesen las posturas y bajas que se hiciesen y andando en el dicho pregón hice postura a las dichas piedras y las puse a los precios que en ella se refieren puestas en la playa del puerto del Callao de esta ciudad a los tiempos y plazos que en la dicha postura se declaran que conforme a los precios de ella montaban doce mil y novecientos y trece pesos de a ocho reales que se me habían de pagar a los plazos contenidos en la dicha mi postura. Después de lo cual por el dicho licenciado Fernando de Contreras se presentó esta petición diciendo que conforme la traza y coitejo de que hizo presentación hecha por los dichos Juan Martínez de Arrona y Francisco de Guzmán venía a valer la dicha piedra mil y ochenta y siete pesos y tres reales menos de como yo la tenía puesta y podría ser que hubiese persona que por la cantidad de la dicha tasación o menos de ella la trajesen porque pidió se diesen a la dicha piedra otros tres pregones en días diferentes y que al fin de ellos se rematase en la persona que más baja hiciese de lo cual se me mandó dar traslado y que se diesen los dichos pregones y habiéndose dado se señaló día para el remate de la dicha piedra y en él hice nueva postura y baja de ella y la puse a los precios contenidos en la dicha nueva tasación que conforme a ella monta once mil ochocientos y veinte y siete pesos y tres reales de a ocho el peso que se me habían de pagar a los plazos contenidos en la dicha postura y me obligué a traer la dicha piedra a los tiempos y con los gravámenes y penas que así mismo en ella se refieren y por no haber persona que hiciese más baja se remataron en mí en la dicha cantidad de consentimiento del dicho licenciado Fernando de Contreras el cual como tal Obrero Mayor de la dicha Santa Iglesia obligó los bienes y rentas de ella a me pagar de los dichos once mil ochocientos y veinte y siete pesos y tres reales de la dicha plata ocho el peso a los plazos referidos en el dicho remate como más largamente de él y de los demás autos consta y parece que su tenor de todo ello uno en pos de otro son como se siguen:

PETICION En la ciudad de los Reyes del Perú en veinte y seis días del mes de mayo de mil y seiscientos y treinta y dos años ante el capitán don Gabriel de Acuña Verdugo alcalde ordinario de ella por Su Majestad se presentó esta petición y memoria por el contenido de ella.

El licenciado Fernando de Contreras presbítero Obrero Mayor de la Santa iglesia Catedral de esta ciudad digo que para la obra de la portada principal que cae a la plaza y las dos colaterales que están a su lado tiene necesidad de que se traigan de las canteras de la ciudad de Panamá del reino de Tierra Firme las piedras contenidas en esta memoria que presentó firmada de Juan Martínez de Arrona Maestro Mayor de la obra de la dicha Santa Iglesia y Francisco Gómez de Guzmán aparejador de ella y para que se traigan en pregón y se remate en la persona que más baja hiciere en la traída de las dichas piedras al puerto del Callao de esta ciudad.

A V.M. pido y suplico mande que se traigan en pregón por el tiempo que V.M. fuere servido y al fin de ellos se remate en la persona que más baja hiciere y pido y suplico el licenciado Fernando de Contreras.

DECRETO Vista por el dicho alcande mandó que la cantidad de piedra contenida en la memoria presentada se traiga en pregón término de nueve días y pregones y se admitan las posturas y bajas que se hiciesen y así lo proveyó y firmó don Gabriel de Acuña Verdugo ante mi Bartolomé de Torres de la Cámara escribano público.

MEMORIA Juan Martínez de Arrona Maestro Mayor de la obra Catedral de esta ciudad y Francisco Gómez de Guzmán aparejador de ella decimos y certificamos que habiendo mirado visto y tanteado las trazas que se hicieron para la portada principal de la dicha Catedral que sale a la plaza y las dos colaterales que están a su lado hallamos que para acabar todas las tres portadas hasta las cornisas inclusive son menester de la cantera de Panamá las piedras y sillares de los géneros y tamaños siguientes.

Nº 1 Primeramente setenta y dos trozos redondos para columnas de vara y sexma de largo y una vara de grueso.

Nº 2 Ítem ocho piedras para los capiteles de vara y ochava de ancho y una vara de alto.

Nº 3 Más quince piedras cuadradas para las basas y cornisas de vara y ochava de ancho y otro tanto de largo y media vara de grueso.

Nº 4 Más seis piedras de vara y media de largo y una tercia de ancho y media vara de grueso.

Nº 5 Más cinco sillares de vara y tercia de largo y dos tercias de ancho y media vara de grueso.

Nº 6 Seis sillares de vara y media de largo y una vara y tercia de ancho y dos tercias de grueso.

Nº 7 Más cinco sillares de vara y dos tercias de largo y vara y tercia de ancho y media vara de grueso.

Nº 8 Más seis sillares de vara y sexma de largo y vara y tercia de ancho y media vara de grueso.

Nº 9 Más seis sillares de dos varas de largo y vara y tercia de ancho y media vara de grueso.

Nº 10 Más cuatro sillares de vara y sexma de largo y otro tanto de ancho y media vara de grueso.

Nº 11 Más otros cuatro de dos varas y sexma de largo y de ancho una vara y de grueso media vara.

Nº 12 Más otros cuatro para las cuatro figuras de dos varas de largo y vara menos sexma de alto y ancho.

Nº 13 Así mismo son menester veinte sillares de vara y tercia de largo y dos tercias de ancho y media vara de grueso.

Nº 14 Item ocho columnas para las dichas dos portadas colaterales de tres varas de largo y media vara de ancho.

Nº 15 Item otras ocho columnas de dos varas y media de largo y una tercia de grueso.

Todos los cuales dichos géneros son muy necesarios que sin ellos no puede pasar adelante la obra de las dichas tres portadas y para que conste de la necesidad tan grande que hay de ellos firmamos esta memoria en los Reyes en diez y siete de abril de mil y seiscientos y treinta y dos años Juan Martínez de Arrona Francisco Gómez de Guzmán.

PREGONES En la ciudad de los Reyes del Perú en veinte y seis días del mes de mayo de mil y seiscientos y treinta y dos años ante mí el escribano público y testigos estando en los portales de la plaza pública de esta dicha ciudad a la puerta de mi oficio por voz de Lázaro de Carranza negro pregonero se dió el primero pregón a la cantidad de piedras contenida en la memoria presentada . . . (siguen los pregones) . . .

TASACION Juan Martínez de Arrona Maestro Mayor de la obra de la Catedral de esta ciudad dice que habiéndose mandado el licenciado Fernando de Contreras Obrero Mayor de la dicha obra que juntamente con Francisco Gómez de Guzmán aparejador de ella entrambos a dos juntos con cuidado y diligencia mirásemos las posturas que se habían hecho en razón de las piedras que se querían traer de Panamá para las portadas de la dicha Catedral y habiendo visto las que hizo el capitán Juan Gutiérrez dueño de su navío en cada género como parece por sus números habiendo considerado sobre ellas con gran cuidado y gran deseo de justificar el precio de piedras según sus tamaños pareció hacer un cómputo prorrantando las piedras grandes que ahora son menester con las chicas que ha comprado la obra de la dicha Santa Iglesia de más de treinta años hasta el presente en gran cantidad de la cantera de Sisicaya todas las cuales venían a tener ocho sexmas en el largo y ancho y alto porque no era posible traer mayores por la gran aspereza del camino y cada una de estas le costaba a la dicha obra veinte y cuatro reales y cada sexma tres y reducidas las piedras grandes que se quieren traer ahora de Panamá hacen más por preceptos de geometría que es lo más cierto para esto se halla que los trozos contenidos en el Nº 1 que tiene cada uno una vara y una sexma de largo y una vara de ancho tiene ciento y noventa y seis sexmas que multiplicadas por los tres reales que vale la sexma suman quinientos y ochenta y ocho reales que hacen setenta y tres pesos y cuatro reales que es el valor de cada trozo desembarcado en el Callao.

Así mismo las piedras contenidas en el Nº 2 que son ocho para los capiteles de una vara y ochava en cuadrado y una vara de alto y hecha la cuenta por las dichas reglas tiene doscientas y cuarenta y tres sexmas que

multiplicadas con los tres reales montan setecientos y nueve reales que hacen noventa y un patacones y un real que es el valor de cada una.

Las quince piedras que contiene este número tres que son para basas y cornisas de vara y ochava en cuadrado y media vara de grueso tiene para dicha cuenta ciento y treinta y cinco sexmas que multiplicadas con los tres reales montan cuatrocientos y cinco reales que hacen cincuenta patacones y cinco reales.

Y las seis que contiene este número cuatro de vara y media de largo y una tercia de ancho y media vara de grueso tiene cada una para la misma cuenta cincuenta y cuatro sexmas que multiplicados por los tres reales montan ciento y sesenta y dos reales que hacen veinte pesos y dos reales.

Y las cinco piedras de este número cinco de una vara y una sexma de largo y dos tercias de ancho y media vara de grueso por la dicha cuenta tiene cada una noventa y seis sexmas y multiplicadas por los tres reales montan doscientos y ochenta y ocho reales que hacen treinta y seis patacones.

Las seis piedras que contiene este número seis de vara y media de largo y vara y una tercia de ancho y media vara de grueso por la misma cuenta tiene se halla que tiene cada una doscientas y ochenta y ocho sexmas que multiplicados por los tres reales suman ochocientos y sesenta y cuatro reales que son ciento y ocho patacones.

Y las cinco piedras contenidas en este número siete de una vara y dos tercias de largo y una cuarta de ancho y media vara de grueso por la dicha cuenta tiene doscientas y cuarenta sexmas que multiplicados por los tres reales suman setecientos y veinte reales que hacen noventa pesos.

Y las seis piedras contenidas en este número ocho de una vara y una sexma de largo y una vara y una tercia de ancho y media vara de grueso parece por la misma cuenta que cada una tiene ciento y sesenta sexmas que multiplicados con los dichos tres reales suman quinientos y cuatro reales que son sesenta y tres patacones.

Y así mismo estas seis piedras contenidas en este número nueve de dos varas de largo y una vara y tercia de ancho y media vara de grueso tiene doscientas y ochenta y ocho sexmas que multiplicados por los tres reales suman ochocientos y sesenta y cuatro reales que hacen ciento y ocho patacones que es el valor de cada una.

Y las cuatro contenidas en este número diez de una vara y una sexma de largo y otro tanto de ancho y media vara de grueso parece por la dicha cuenta que cada una tiene ciento y cuarenta y siete sexmas que reducidas por los tres reales suman cuatrocientos y cuarenta y un reales que hacen cincuenta y cinco patacones y un real.

Y las otras cuatro piedras contenidas en el número once de dos varas y una sexma de largo y una vara de ancho y media vara de grueso parece por la dicha cuenta que cada una tiene doscientas y treinta y cuatro sexmas que multiplicados por los tres reales suman setecientos y dos reales que hacen ochenta y siete patacones y seis reales.

Y las otras cuatro que contiene este N^o 12 de a dos varas de largo para las cuatro figuras de a dos varas de largo y vara menos sexma en cuadrado que es el ancho y alto tiene por la dicha cuenta trescientas sexmas cada una y multiplicados por los dichos tres reales suman novecientos reales que hacen ciento y doce pesos y medio.

Y las veinte contenidas en este número trece de una vara y una tercia

de largo y dos tercias de ancho y media vara de grueso tiene por la dicha cuenta cada una noventa y seis sexmas que multiplicados por los dichos tres reales suman doscientos y ochenta y ocho reales que hacen treinta y seis patacones que es el precio de cada una.

Y las ocho columnas contenidas en este número catorce con sus basas y capiteles para las portadas colaterales valen a sesenta y cinco patacones.

Y las otras ocho con sus basas y capiteles contenidas en este número quince para las mismas portadas valen a cuarenta y cinco patacones cada una.

Y habiendo mirado y tanteado muy por menor como parece por cada número y partidas hallamos por las dichas cuentas y reglas de geometría que el justo precio y valor de cada una piedra según su tamaño conforme contiene esta memoria así por lo que nos ha enseñado la experiencia como por la ciencia que tenemos declaramos unánimes y conformes ser el justo precio y valor de cada piedra según sus tamaños y según lo contenido en esta memoria en que se minoran en toda la partida mil y ochocientos y siete patacones y tres reales de las últimas posturas que tiene hechas el dicho capitán y en esta conformidad lo firmamos de nuestros nombres en los Reyes a siete de junio de mil y seiscientos y treinta y dos años Juan Martínez de Arzona Francisco Gómez de Guzmán.

PREGON En los Reyes en trece días del mes de junio de mil y seiscientos y treinta y dos años Gerónimo mulato que hace oficio de pregonero trajo en pregón la dicha piedra de la dicha Santa Iglesia diciendo que quien quisiese hacer rebaja a ella la hiciese refiriendo los precios a que estaba puesta y que se había de rematar al fin de tres pregones y que este era el primero y no pareció ponedor y de ello doy fe testigos Diego Méndez de Tamara y Bartolomé de Toro presentes ante mí Bartolomé de Torres de la Cámara escribano público

... (Siguen los pregones) ... Las cuales dichas piedras de los tamaños forma y modelo susoespecificados se obligó el dicho Juan Gutiérrez de traer de las canteras de la dicha ciudad de Panamá al puerto del Callao de esta ciudad donde las ha de entregar a la parte de la dicha Santa Iglesia a vista y satisfacción del Maestro Mayor y aparejador que son o fueren de ella en esta manera el tercio de toda la dicha cantidad de piedra referida para el postrero día del mes de abril del año que viene de mil y seiscientos y treinta y tres. Y otro tercio para fin de abril del año siguiente de mil y seiscientos y treinta y cuatro Y el último tercio de toda la dicha piedra para fin del mes de abril del año siguiente de mil y seiscientos y treinta y cinco con cargo y condición que si antes de ser cumplido el dicho primero plazo en cualquier tiempo que sea entregare a la parte de la dicha Santa Iglesia en el dicho puerto del Callao cantidad de la dicha piedra lo que así fuere y entregare se le ha de recibir en cuenta del primer tercio de ella que está obligado a entregar al dicho primero plazo. Y si antes al tiempo del dicho primero tiempo aunque se ha cumplido entregare más cantidad de la dicha piedra de lo que monta el dicho tercio conforme está obligado la que más fuere y entregare se ha de recibir y tomar en cuenta del segundo plazo y tercio de la dicha piedra que queda obligado a entregar y de esta manera y por este orden se ha de observar en el dicho caso en cuanto al último tercio y plazo de esta escritura de manera que para el dicho día

fin del mes de abril del dicho año de mil y seiscientos y treinta y cinco ha de haber entregado a la dicha Santa Iglesia o a quien por ella fuere parte legítima toda la dicha cantidad de piedras que van declaradas y con cargo que se le ha de pagar el precio en que así las tiene puestas en esta manera los cinco mil y novecientos y trece pesos y cinco reales de a ocho el peso que es la mitad de la cantidad de pesos que monta la dicha piedra luego de contado y haciéndose en él este dicho remate Y los cinco mil y novecientos y trece pesos y cinco reales restantes cumplimiento a toda la dicha cantidad que como dicho es montan las dichas piedras se le ha de pagar la mitad de ellos que son dos mil y novecientos y cincuenta y seis pesos y seis reales y medio para en fin del mes de abril del año de mil seiscientos y treinta y cuatro habiendo acabado de entregar el segundo tercio de la dicha piedra Y los otros dos mil novecientos y cincuenta y seis pesos y seis reales y medio restantes cumplimiento a toda la dicha cantidad para fin del mes de abril del año siguiente de mil y seiscientos y treinta y cinco habiendo entregado toda la dicha piedra por entero como está obligado y si en la forma referida no hiciere el entrega de la dicha piedra según queda especificado dió poder y facultad al dicho licenciado Fernando de Contreras Obrero Mayor de la dicha Santa Iglesia o al que lo fuere adelante de ella para que a cualquiera de los dichos plazos que dejare de hacer el dicho entrega se pueda concertar con otra persona que traiga la dicha piedra en la forma que está obligado por la cantidad de pesos que le pareciere y hallare y por lo demás que costare de los precios referidos y por la cantidad de pesos que el dicho capitán Juan Gutiérrez pareciere haber recibido adelantados le pueda ejecutar con sólo esta escritura de remate y el juramento simple del dicho licenciado Fernando de Contreras como tal Obrero Mayor de la dicha Santa Iglesia o del que fuere adelante de ella en que desde luego difiero la prueba de como ha entregado a los dichos plazos referidos las piedras que a cada uno de ellos se ha obligado y del nuevo concierto que hiciere con otra cualquiera persona y demás del precio y cantidad que montare y lo demás que fuere necesario sin que sea necesario otra prueba ni averiguación alguna aunque de derecho se requiera porque de ella les relevo todo lo cual pagará con las costas que se recrecieren en razón de la cobranza y en la forma dicha por el dicho pregonero fue pregonada y hecha saber la dicha postura como en ella se contiene y anduvo haciendo muchos apercibimientos de remate por la plaza de esta ciudad para ver si había persona que quisiese hacer baja a las dichas piedras y por no parecer quien hiciese la dicha baja por mandado del dicho alcalde de consentimiento del dicho licenciado Fernando de Contreras el dicho pregonero apercibió para el dicho remate diciendo pues no hay quien haga baja a las dichas piedras que buena pro le haga al dicho capitán Juan Gutiérrez que las tiene puestas a los precios que quedan referidos con lo cual quedó hecho el dicho remate en el susodicho el cual que estaba presente lo aceptó y se obligó de traer las dichas doscientas y nueve piedras de las canteras de la dicha ciudad de Panamá al puerto del Callao de esta de los Reyes del ancho tamaño y modelo que está declarado y a los plazos y tiempos y conforme está obligado por este remate y so las penas y gravámenes de que se obligó de guardar y cumplir según y como queda referido y para la paga seguridad y satisfacción de todo lo que es a su cargo y sin que sea visto que la obligación general derogue a la especial ni por el contrario obliga e hipoteca por especial y expresa obligación e hipoteca el

navío que tiene nombrado Nuestra Señora de las Mercedes carga aparejos pertrechos fletes y aprovechamientos de él para no los poder vender ni enajenar hasta tanto que haya... (siguen cláusulas notariales de obligación)... y consentimos que de esta escritura se saquen los traslados necesarios y por cada uno de nos las dichas partes el uno cumplido y pagado los demás no valgan que es fecha en la dicha ciudad de los Reyes en veinte y nueve días del mes de julio de mil y seiscientos y treinta y dos y los otorgantes que yo el presente escribano público doy fe conozco lo firmaron siendo testigos Diego Méndez de Tamara, Pedro de Espinoza y Diego de Rivera presentes va entre renglones don Gabriel de Acuña Verdugo.

El licenciado
Fernando de Contreras

Juan Gutiérrez

ante mí diez y siete pesos

Bartolomé Torres de la Cámara
escribano público

OBLIGACION Y CONCIERTO: EL LICENCIADO FERNANDO DE CONTRERAS OBRERO MAYOR DE LA FABRICA DE LA SANTA IGLESIA CATEDRAL DE ESTA CIUDAD CON EL CAPITAN DIEGO DE LA SERNA

(A.G.N., escribano Diego XARAMILLO, 1639, protocolo 2007, ff. 1977 r)

Sepan cuantos esta carta vieren como nos de la una parte el licenciado Fernando de Contreras presbítero Obrero Mayor de la Santa Iglesia Metropolitana de la ciudad de los Reyes del Perú y de la otra el capitán Diego de la Serna dueño de mis navíos nombrados El Espíritu Santo y Santa Elena y en presencia y con asistencia de Pedro de Noguera Maestro Mayor de la dicha obra decimos que por cuanto el capitán Juan Gutiérrez dueño de su navío nombrado Nuestra Señora de las Mercedes que al presente es difunto hizo postura a cantidades de trozos y piedras para la fábrica de la dicha Santa Iglesia a los precios y según más largamente se contiene en la escritura que en razón de ello se otorgó en esta dicha ciudad en veinte y nueve días del mes de julio del año de mil y seiscientos y treinta y dos ante Bartolomé Torres de la Cámara escribano público del número que fue de ella la cual se hizo en virtud de peticiones presentadas por mí el licenciado Fernando de Contreras memoria da por Juan Martínez de Arrona Maestro Mayor de la dicha obra difunto y Francisco Gómez de Guzmán aparejador de ella y a pregones y posturas tasación y remate que su tenor a la letra es el siguiente.

En la ciudad de Los Reyes del Perú en veinte y seis días del mes de mayo de mil y seiscientos y treinta y dos años ante el capitán don Gabriel de Acuña y Verdugo... (el concierto incluye la escritura otorgada por el capitán Juan Gutiérrez)...

Prosigue Y en conformidad de los dichos recaudos de susoincorporados y de la escritura citada que en virtud de ellos otorgó el dicho capitán Juan

Gutiérrez fue haciendo el entrego de la mayor parte de las dichas piedras y antes de acabar de hacerle murió por cuya razón dejó de cumplir el tenor de la dicha escritura y remate y se dejaron de entregar algunas piedras de las más precisas y necesarias para las portadas de la dicha Santa Iglesia de los tamaños y modelos que irá declarado y habiéndose hecho memoria de las que son el dicho capitán Diego de la Serna ha querido subrogarse en el mismo lugar y grado que estaba el dicho capitán Juan Gutiérrez y que le liguen los mismos autos y remate calidades y condiciones con que se hizo para el entero y satisfacción de las piedras que son más precisas y necesarias de las que el dicho capitán Juan Gutiérrez tenía obligación y habiéndose hecho la memoria de sus tamaños y modelos el dicho capitán Diego de la Serna quiere obligarse al entrego de ellas y por la mayor comodidad de la dicha Santa Iglesia el dicho licenciado Fernando de Contreras ha venido y viene en el dicho entrego y subrogación que hace para cumplir la falta de las dichas piedras las cuales según la memoria y parecer del dicho Pedro de Noguera Maestro Mayor de la fábrica de la dicha Santa Iglesia son las siguientes con los precios a que están en el concierto entre ambos otorgantes.

Las piedras que ahora se obliga a entregar el capitán Diego de la Serna ocho trozos de piedra de hechura de columnas que han de tener vara y cuarta de alto y una vara menos sexma de diámetro que midiéndolas por la parte de afuera con el pergamino vendrán ajustados a setenta y tres pesos y cuatro reales cada uno montan quinientos y ochenta y cuatro pesos de a ocho reales 584 pesos

Item cuatro piedras para los cuatro capiteles que han de tener vara y cuarta en cuadro y de alto una vara como enseñan la planta y monte y si estas piedras fuesen dificultosas de sacar e incomodidad para el navío se sacarán partidas por medio como se ven en la margen de la planta dada por el dicho Fernando de Contreras de manera que la una tendrá dos tercias y dos dedos de alto y por la parte de arriba tendrán las cinco cuartas como está señalado y por la parte de abajo han de tener una vara y el pedazo de abajo tendrá una tercia y dos dedos de grueso y en cuadro por la parte de arriba una vara señalando la raya que la corta y por la parte de abajo tres cuartas y media y por cada una de las dichas cuatro piedras se le han de dar a noventa y un peso y un real que montan trescientos y sesenta y cuatro patacones y cuatro reales 364 ps 4 rs.

Veinte piedras para las cornisas que han de tener vara y media de largo y una vara de ancho poco más o menos y media de grueso a cincuenta y cinco patacones y cinco reales cada una montan un mil y ciento y doce patacones y cuatro reales 1.112 ps. 4 rs.

Cincuenta sillares de vara de largo media de ancho dos tercias poco más o menos de grueso a veinte y cuatro patacones cada una que montan un mil y doscientos pesos 1.200 ps.

Que a los precios referidos montan las dichas piedras que así faltan y ha de entregar el dicho capitán Diego de la Serna tres mil y doscientos y sesenta y cinco pesos de a ocho reales que se le han de pagar los un mil patacones luego de contado y la cantidad restante se le ha de pagar el día del entrego en cuya conformidad yo el dicho capitán Diego de la Serna en continuación del contrato hecho por el dicho capitán Juan Gutiérrez pregonos y remate que de suso van incorporados en cuyo lugar me subrogo para cumplir con el tenor y forma en los

3.265 ps.

gravámenes y circunstancias contenidos en el dicho remate en la cantidad que va señalada que es la que falta y de que hoy tiene precisa necesidad la fábrica de la Santa Iglesia me obligo de entregar las dichas piedras y traerlas de las canteras de la dicha ciudad de Panamá de los tamaños y modelos contenidos en la memoria y a precio que va inserto en esta escritura y en el puerto del Callao de esta ciudad en tierra enfrente de las bodegas de Hernando González puestas y entregadas en el dicho sitio en todo el mes de enero del año que viene de mil y seiscientos y cuarenta y por cuenta de los dichos tres mil y doscientos y sesenta y cinco pesos de a ocho reales me ha pagado el dicho licenciado Fernando de Contreras y he recibido del susodicho un mil pesos de a ocho reales en reales de contado de los cuales me doy por contento y entregado a mi voluntad y en razón del entrega que de presente no parece renuncio la excepción y leyes de la non numerata pecunia leyes de la entrega y demás de este caso como en ellas se contiene y los dos mil y doscientos y sesenta y cinco patacones de a ocho reales restantes se me han de pagar el día que hiciere el entrega de las dichas piedras el cual he de hacer al dicho licenciado Fernando de Contreras como tal Obrero Mayor que al presente es o a la persona que le sucediere en el dicho oficio y cargo o a quien el poder y causa hubiere del dicho Obrero Mayor y fuere parte legítima por la dicha Santa Iglesia Y si para el plazo referido no hubiere hecho el entrega de las dichas piedras doy poder y facultad al dicho licenciado Fernando de Contreras como tal Obrero Mayor que es de la dicha Santa Iglesia y al que lo fuere en adelante y a quien por ellos fuere parte legítima para que puedan comprar de la parte y lugar y personas donde se hallaren y hubieren las dichas piedras o concertarlas con otra cualquier persona que las traiga de las canteras de la dicha ciudad de Panamá y por lo que más costaren de los dichos tres mil y doscientos y sesenta y cinco pesos de a ocho reales en que así he sido obligado a las traer y por los un mil pesos de a ocho reales que así he recibido me puedan ejecutar con sólo su simple juramento y esta escritura en que desde luego difiero la prueba de como no he hecho el entrega de las piedras y lo demás que convenga para la ejecución de este contrato sin que sea necesario otra ninguna prueba ni averiguación de que le relevo todo cual como dicho es más todas las costas y daños que de ello se siguieren y recrecieren cuya prueba difiero como dicho es en el dicho juramento Y yo el dicho licenciado Fernando de Contreras como tal Obrero Mayor de la Santa Iglesia Catedral de la dicha ciudad vengo que acepto esta obligación en su favor y obligo los bienes y rentas de la dicha Santa Iglesia y su fábrica a que de ellos se darán y pagarán al dicho capitán Diego de la Serna o a quien su poder y causa hubiere los dos mil y doscientos y sesenta y cinco pesos de a ocho reales que se restan debiendo de los tres mil y doscientos y sesenta y cinco pesos de la dicha plata que montan las piedras que así va obligado a entregar que las ha de traer de las canteras de la ciudad de Panamá para la fábrica de las portadas de la dicha Santa Iglesia el día que hubiere hecho el entrega de ellas que ha de ser en todo el mes de enero del año que viene del mil y seiscientos y cuarenta puestos y pagados en esta ciudad por cuenta costo y riesgo de los bienes y rentas de la dicha santa Iglesia y sin perjuicio de ello en otra cualquier parte y lugar que se le pidan y por ellos con testimonio del entrega de la dicha piedra y esta escritura y el juramento simple del dicho capitán Diego de la Serna o de quien su causa hubiere en que difiero la

prueba de todo lo que fuere necesario sin que sea necesario otra alguna de que le relevo ha de poder ejecutar los bienes y rentas de la dicha Santa Iglesia por los dichos pesos la parte que de ellos se le restare con las costas y gastos de la cobranza Y es declaración que si habiéndose requerido a mí como tal Obrero Mayor de la dicha Santa Iglesia o al que lo fuere adelante de ella vaya o envíe persona que reciba las dichas piedras a la playa del dicho puerto del Callao no lo hiciere han de quedar y estar en ella por cuenta y riesgo de la dicha Santa Iglesia y el dicho capitán Diego de la Serna o quien por él fuere parte en virtud del dicho requerimiento y de esta escritura ha de poder cobrar de sus bienes y rentas los dichos dos mil y doscientos y sesenta y cinco pesos en que están obligados y ejecutarlos por ellos según dicho es y a la firmeza y cumplimiento de todo lo contenido en esta escritura obligo los bienes y rentas de la dicha Santa Iglesia y yo el dicho capitán Diego de la Serna mi persona y los míos habidos y por haber y ambas partes cada una por lo que nos toca el cumplimiento de ello damos poder cumplido a las justicias y jueces de Su Majestad de cualesquier partes que sean que de nuestras causas puedan y deban conocer al fuero de las cuales y de cada una de ellas y en especial yo el dicho Diego de la Serna me obligo y someto a las de esta ciudad y Señores Alcaldes de Corte de ella y renunciarnos el nuestro propio domicilio y vecindad y la ley sit convenerit de iurisdictione omnium iudicum para que nos apremien como por sentencia pasada en cosa juzgada renunciarnos las leyes de nuestro favor y la general en fe de lo cual la otorgamos en la ciudad de los Reyes del Perú en primero de septiembre de mil y seiscientos y treinta y nueve y los otorgantes que yo conozco lo firmaron testigos don Gabriel de Contreras y Bernabé de Castro y Antonio Rojo presentes enmendado Cristóbal entre renglones Bartolomé.

El licenciado

Fernando de Contreras

Diego de la Serna

Pedro de Noguera

ante mí

Sebastián Muñoz

escribano de Su Majestad

Arrieraje y producción mercantil en el centro-sur-este del Perú colonial

Miriam Salas de Coloma

Si bien la historiografía concibe a Huamanga como un centro comunicador entre Lima, Cuzco y Potosí, debido a que esta ciudad se erigió en la mitad del camino que unía estos puntos, y como una ciudad frontera que tenía por objetivo contener los posibles ataques desde Vilcabamba de Manco Inca, el último Inca rebelde. Pronto, a fines del siglo XVI, Huamanga, que en el siglo XVIII se vería afianzada como una hermosísima ciudad de plazas, mansiones, residencias e iglesias de piedra, teja y barro dejó de ser una mera intermediaria que propiciaba y contemplaba desde la superficie el intenso tráfico entre Lima y el sur-este del virreinato peruano cada vez más agresivo con la puesta en marcha de las minas de Potosí, al propiciar sus fundadores desde el Cabildo el crecimiento y desarrollo de una economía regional autónoma, con lo que la riqueza de la infraestructura física de esta esplendorosa ciudad colonial no descansaría únicamente en el capital comercial sino también en el productivo.

Los habitantes de la naciente ciudad de Huamanga se abastecían en un principio de los alimentos esenciales que los indígenas les podían proporcionar y de los que podían comprar a los comerciantes procedentes de Lima de paso al Cuzco, de quienes a su vez, adquirirían implementos de labranza y semillas para el desarrollo de sus propias chacras, útiles de cocina, telas y objetos suntuarios. Paralelamente, el grupo *conquistador-fundador* organizó desde el Cabildo la vida económica y social de la región en base al monopolio de la riqueza que, lograron por los múltiples privilegios que el status de encomenderos les otorgaba ¹.

En breve sus chacras y estancias comenzaron a dar sus frutos, y éstos juntos con los que recibían como tributo de sus encomiendas desplazaron de la plaza huamanguina a los de las comunidades indígenas; las que fueron prohibidas de instalar sus "tianguidez" en la plaza. La actividad minera

1. Salas de Coloma. Miriam: "Evolución de la propiedad obrajera en la Huamanga colonial". En el: *Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla, 1982, tomo XXXIX, págs. 367-377.

también creció. Desde el Cabildo se organizaron expediciones que buscaron y hallaron ricos pero efímeros yacimientos de oro y plata. No obstante, la fugaz explotación de esos filones fue reemplazada y con creces por el descubrimiento y puesta en marcha de las minas de Huancavelica en la década de 1570, las que en esa época ya eran abastecidas por los productores del campo, y por los talleres y obrajes huamanguinos. El tráfico de textiles por su parte en un primer momento estuvo sostenido por el tributo indígena en esta especie, el mismo que fue bastante voluminoso en la región². Sin embargo, estos tejidos no satisfacían el gusto y las exigencias de los conquistadores quienes entre estas y otras razones deciden fundar obrajes. Dos de éstos, los más importantes de la provincia y cuya vida se prolongó hasta el siglo XIX entraron en funcionamiento aproximadamente en 1570. Así los obrajes de Canaria y Chincheros fueron asentados en la provincia de Vilcashuamán donde sus promotores tenían sus encomiendas³.

Estas fundaciones se producen a pesar de que Vilcashuamán se caracterizaba por su improductividad debido a su topografía extremadamente montañosa, que hacía que escasearan los terrenos aptos para el cultivo, pastoreo y vivienda y lo que, consecuentemente, impedían la generación de excedentes comercializables para el mercado, y el cumplimiento de la cuota del tributo en especie asignada a sus indios encomendados. Pero, paradójicamente, aquellas mismas condiciones ambientales desfavorables para el desarrollo del agro favorecían la fundación de obrajes. Su topografía montañosa propiciaba la formación de torrentes de agua que se deslizaban desde las cumbres de los cerros hasta estrellarse en las paletas de los batanes y molinos provocando su movimiento; la benignidad de su clima templado favorecía el desempeño fabril de los trabajadores textiles quienes desarrollaban sus tareas en posiciones inertes frente a los telares, ruecas o husos o desplegaban una extrema actividad en la etapa del teñido, prensa, etc.,⁴. El reconocimiento objetivo de lo que la naturaleza les negaba y de lo que en compensación les brindaba, motivó racionalmente, a los encomenderos: Antonio de Oré a fundar el obraje de Canaria y a Hernán Guillén de Mendoza, el de Cacamarca. En donde, además, emplearon inteligentemente la excelencia textil de los "mitmaquna" que poblaban la provincia, quienes por otro lado, con su trabajo satisfacieron el tributo en dinero a que estaban sujetos⁵. En este proyecto, se conjugaron estas razones con el empuje em-

2. Ibídem, 391, y Toledo, Francisco: "Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo". Lima, 1973, págs. 257-274.

3. Salas de Coloma: "Evolución de la propiedad...", págs. 372-373.

4. Salas de Coloma, M.: "Los obrajes de Huamanga en la economía centro-sur peruana a fines del siglo XVIII". En: *Revista del Archivo General de la Nación*. Lima, 1984, no. 7.

5. Salas de Coloma, Miriam: "De los obrajes de Canaria y Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuamán". Lima, 1979, págs. 133-134.

presarial inicial de los encomenderos que los llevó a desarrollar todas las actividades de la vida económica y que sus extensos privilegios como miembros del Cabildo Huamanguino les permitía, y el descubrimiento de las minas de Huancavelica y Castrovirreyna.

1) *Evolución en el tiempo de las relaciones de intercambio regional e interregional: sistemas de intercambio y circuitos mercantiles.*

Sin embargo, la escasez de recursos naturales de la zona obligó a los obrajes huamanguinos a integrar económicamente a diferentes regiones, para suplir la carencia de insumos existentes en la suya, que al no ser económicamente independiente no se podía aislar sino más bien participar de las relaciones e intercambios regionales e interregionales habidos, y crear nuevos movimientos y redes comerciales de acuerdo a sus grandes necesidades tanto de insumos como de mercados⁶. Por igual motivo, los obrajes se organizaron como unidades de producción de tipo mixto donde se yuxtapuso la agricultura, ganadería y la manufactura textil disponiéndose el servicio de las dos primeras en favor de la actividad principal, la fabricación de telas.

Al escasear desde el siglo XVI, la lana, elemento básico para la confección de telas, los dueños de los obrajes destinaron los cereales y frutos de las sementeras anexas a los obrajes a satisfacer las necesidades de su mesa, los salarios de los trabajadores, pero sobre todo, a enviarlos, conjuntamente con los que llegasen procedentes del tributo indígena, a rescatar lana a las punas de los alrededores, carentes de cereales por sus mismas condiciones ambientales. Convirtiéndose en sus principales abastecedoras Parinacochas, Chocorvos, Vilcancho, Cangallo, Ongoy, Pacamarca, Castrovirreina y Huancavelica⁷.

A fines del siglo XVI, este ventajoso sistema de intercambio fue reemplazado por otro que les proporcionó mayores beneficios a los dueños de obrajes. Según este nuevo mecanismo, los propietarios de estas unidades de producción se hacían llevar la lana hasta el mismo obraje por mercaderes españoles e indios a quienes les pagaban meses después con tejidos elaborados con su propia lana y el escasamente recompensado trabajo de los indios, mientras que, durante el proceso productivo sus cereales eran comercializados en el mercado de la ciudad. Este sistema de intercambios redujo a muy poco la inversión de los poseedores de obrajes lo que hizo que sus ganancias fueran obviamente mayores.

6. Ibidem, 84-98, y *Los obrajes de Huamanga en la economía centro-sur...*, págs. 129-138.

7. Salas de Coloma: *De los obrajes de Canaria...*, 86-95.

Luego al haberse producido en la región, entre fines del siglo XVI y mediados del siglo XVII, una aguda crisis poblacional y al haberse optado por la yanaconización de la masa trabajadora en la mayor parte de los obrajes y con la abolición del tributo en especies, la inversión en estos centros manufactureros en insumos de producción creció, necesariamente, porque los granos y frutos en general que salían de sus sementeras estarán destinados a partir de este momento a satisfacer la subsistencia de los trabajadores. Circunstancia que dio lugar a una tercera forma de intercambio que se prolongó desde la segunda mitad del siglo XVII hasta fines del siglo XVIII. Según esta nueva modalidad la lana tendrá que ser adquirida exclusivamente, a cambio de dinero, ya sea a plazos o al contado. Esta situación se produjo porque la mayor parte de los hatos de ganado lanar ya no se encontraban en manos de las comunidades indígenas sino en las de españoles y porque, además, la demanda de esta materia prima había crecido considerablemente.

Por otro lado, al crecer la producción de los obrajes de Huamanga a fines del siglo XVII y al no satisfacer ya sus grandes demandas laneras las punas de los alrededores, éstas fueron dejadas de lado y se fue a rescatar lanas a regiones muchísimo más apartadas, pero riquísimas en pastos y, por lo tanto, en ovinos. Convirtiéndose en sus principales abastecedoras a partir de estos momentos, las mesetas de Bombón y del Collao⁸.

Pero, si bien, la lana era la materia prima por excelencia de los obrajes, otros insumos productivos se necesitaban, como: tintes, enjebes, lejías, fierro, acero, herramientas, carbón vegetal, etc. En el siglo XVI cuando la calidad de los tejidos era muy rudimentaria comparativamente con los que se fabricaron a partir de la segunda mitad del siglo XVII el consumo en insumos productivos era reducido y el radio de extensión a donde se iban a buscar se circunscribía a Huamanga y sus alrededores. Los tintes, carbón vegetal, enjebes, etc. que se utilizaron fueron totalmente proporcionados por la naturaleza regional, obtenidos por recolección y extracción que de ellos hacían sus trabajadores y/o mediante el trueque o extorsión de las comunidades indígenas sujetas a estos centros laborales. Los insumos procedentes allende de los mares se compraban por metálico en la ciudad de Huamanga, o los mismos promotores de los obrajes los traían directamente de Lima a través de las casas comerciales que tenían en la ciudad. Luego a fines del siglo XVII este circuito se amplía considerablemente, no sólo para buscar abastecer a los obrajes de materias primas sino también para conseguir nue-

8. La zona de influencia de la primera en el siglo XVIII alcanzaba toda la provincia de Lima y un poco más al norte y a Ayacucho por el sur. Mientras que, la del Collao abastecía los obrajes del centro-sur del virreinato peruano incluidas Huamanga, Cuzco, Arequipa, el mismo Puno, etc.

vos mercados. Dentro de esta coyuntura la calidad de los tejidos mejoró considerablemente. Pues, a pesar de que los tintes regionales no se dejaron de lado, se prefirió comprar el añil y el brasil en el comercio limeño o huamanguino, al igual que el fierro y el acero, todos a cambio de dinero. Mientras que, los enjebes, los seguían proporcionando las comunidades indígenas pero ahora su importe debería ser pagado.

Las necesidades de materias primas y de plazas para los cuales los productos de los obrajes fueron fabricados, llevó a los promotores de éstos a organizar un sistema de intercambios de acuerdo a sus intereses, que integró a vastas zonas del centro-sur-este del virreinato peruano. Este circuito en un primer momento estuvo restringido a las regiones aledañas a Huamanga, pero a medida que las necesidades de insumos y de mejores mercados se fueron haciendo mayores para los obrajes, y a la vez, éstos lograron montar un sistema de transporte adecuado; las proyecciones del mismo crecieron quedando configurado en el siglo XVIII de la siguiente manera:

Por el *nor-oeste* se establecieron relaciones, con Lima como eje monopólico comunicante con el mercado externo, por medio de la cual recibían algunas materias primas y semielaboradas para su funcionamiento, procedentes de Europa y Centro-América, a la que ocasionalmente utilizaron como mercado y a la cual los obrajes de Huamanga drenaron metálico pues algunos de sus promotores residían en ella y de la cual, en última instancia, dependían políticamente, aun cuando, la ciudad de Huamanga fuese el ente organizador de la vida política, social y económica de la región. Sus despensas laneras estaban en Jauja por el *nor-oeste* y en el Collao por el *sur-este*, de Arequipa e Ica por el *oeste* se abastecían de variadas especies. Y al Cuzco, Potosí y Oruro por *este* fueron en busca de mercados para sus productos.

Este circuito así delineado a fines del siglo XVIII no fue perenne ni estático, pues, este se fue modificando de acuerdo a los requerimientos de los obrajes de materias primas, a las posibilidades de las regiones abastecedoras, al crecimiento o decrecimiento de sus mercados, y/o a una mayor o menor demanda de sus productos.

2) *Sistemas de transporte: de los hombres y de los animales*

a) *De los animales.*

Para poder desplazar insumos y productos acabados por tan extenso recorrido fue fundamental para los dueños de obrajes organizar o contar con un sistema de transporte, que marchase paralelamente a la magnitud de la

9. Salas de Coloma: *Los obrajes de Huamanga en la economía centro-sur...*, págs. 134-136.

producción y a las necesidades de ésta. El crecimiento o decrecimiento de la producción de textiles influyó directamente sobre las dimensiones de su red de acarreo. Constituyéndose el sistema del arrieraje en el motor imprescindible para el desarrollo de la economía mercantil de la región, y en general de todo el virreinato.

En el siglo XVI, cuando la producción de tejidos de los obrajes huamanguinos llegó a alcanzar las diez mil varas, que eran comercializadas principalmente en Huamanga y Huancavelica, la red de transporte de los obrajes era de mediana magnitud y descansaba fundamentalmente en los indios encomendados, en los animales de éstos y/o en los de las haciendas. Aunque en esta época se utilizó en el transporte indistintamente a llamas, caballos o mulas las primeras fueron las que más se utilizaron por ser en esos momentos la opción más accequible por su abundancia, adaptabilidad a la sierra y por su capacidad de carga de dos a tres arrobas que estaba de acuerdo con las necesidades de transporte de la producción de los obrajes que en esos momentos no sobrepasaba las diez mil varas¹⁰. Sin embargo, para el laboreo de un obraje se necesitaba transportar no sólo lanas, tejidos, maíz, trigo, harina, etc. que muy bien se acomodaban en las espaldas de las llamas, sino que también, muchas veces, se tenían que acarrear vigas, travesaños, planchas de fierro, etc. que por lo voluminoso, inflexible e irregular sólo podían ser cargados en las espaldas de los indios, siguiendo una costumbre heredada del incanato¹¹.

Las caravanas de auquénidos guiadas por los indios obrajeros atravesaban caminos montañosos, punas heladas y desérticas para llegar a Parinacochas, Huancavelica, Castrovirreina, etc. teniendo que vadear a lo largo del camino ríos y barrancos, y soportar cambios constantes del clima; lo que ocasionaba trastornos físicos aun la muerte, tanto en indios como en animales. Por otro lado, estos viajes que brindaban a los dueños de los obrajes tan solo beneficios; a los indios por su parte, solamente les ocasionaban perjuicios como el tener que desentenderse totalmente de sus labores comunales durante la extensión del viaje, y contraer males físicos debidos a los cambios de climas y a las crudas condiciones de trabajo con una alimentación pésima suplida con coca, para finalmente quedar enganchados al obraje por las pérdidas de llamas, equipos o cargas, y ver mermados sus ganados cuando no se les reconocía la pérdida de los animales que hubiesen alquilado, o ser estafados con los fletes de los mismos¹².

La producción textil obrajera y el transporte entran en una especie de letargo, durante la primera mitad del siglo XVII debido a una aguda crisis

10. Salas de Coloma: De los obrajes de Canaria..., págs. 96-97.

11. *Ibidem*, 97-98.

12. *Ibidem*, 98.

socio-económica que afectó a la región de Huamanga¹³. La misma que una vez salvada en la segunda mitad del mismo siglo fue retomada con ímpetu a pesar de que aún, no se habían organizado sólidamente los circuitos económicos, y cuando las relaciones de los dueños de los obrajes con la masa trabajadora eran distintas a las que se dieron en el siglo XVI; pues éstas se habían tornado más elásticas para los indígenas y difíciles para los promotores. A partir de ese momento todo el proceso productivo y la circulación, ya no podían descansar en los trabajadores. Y es por ello que los servicios de transporte debieron ser contratados por los dueños de estos centros manufactureros en la ciudad de Huamanga con personas ajenas al proceso productivo. Según este sistema de libre contratación de los servicios de arrieraje los valores de los fletes concertados eran altos y la oferta de servicio limitada.

Fueron estas razones las que impulsaron a los propietarios de los obrajes a idear un sistema compensatorio a sus intereses que conjugue el establecimiento de una tarifa fija de flete y una oferta continua de arrieros. Encontrando los promotores de los obrajes que la medida más viable en esos momentos era organizar su propio sistema de transporte, lo que implicaba una fuerte inversión de capitales.

Si bien, en el período de despunte de la manufactura textil, esto es en las tres últimas décadas del siglo XVI, se utilizaron en el acarreo de mercaderías, llamas, por su fácil accesibilidad y baratura, dentro de esta coyuntura de mayor crecimiento de la producción estas aparentes ventajas en la utilización de estos auquénidos se desvanecerán al restringir estos animales las ganancias de los dueños de obrajes, por los fuertes gastos que irrogaba su manutención, y por las demoras que ocasionaban en la circulación de sus capitales y de su producción el parsimonioso caminar de las llamas, su restringida capacidad de carga que, se situaba entre las dos y tres arrobas, y por último, a su poca resistencia al clima cálido de los parajes en donde los obrajes estaban fundados, a los cambios de climas y a la escasez de pastos y agua a lo largo del camino. Así, por ejemplo, en un viaje que se realizó del obraje de Chincheros a Huamanga, al filo del siglo XVI, se murieron 25 "carneros de la tierra"¹⁴.

Al crecer los volúmenes de las mercaderías a transportar, de los capitales a invertir y al hacerse frecuentes la presencia de mulas en los ca-

13. En Salas de Coloma, Miriam: "*Crisis en desfase en el centro-sur del virreinato peruano: minería y manufactura textil*". Ponencia presentada en el Primer Congreso Nacional de Investigación Histórica. Lima, nov. 1984.

14. Las causas de la muerte de este gran número de animales de transporte serían según Gaspar de Marquina, arrendatario del obraje de Chincheros "... que acarreado los sayales del dicho obraje pasando por tierras de diferentes temples unos de otros a este testigo se le an muerto muchos..." (A.G.N.-R.A.-C.C. (1602), leg. 6, cuad. 19. Autos seguidos por doña Aldonza de Acevedo, viuda de Oré contra Pedro Fernández de Valenzuela sobre rendición de cuentas.

minos y campos huamanguinos, éstas pronto reemplazaron a los auquénidos; porque las mulas eran capaces de transportar, cada una sobre sus lomos, diez arrobas de carga, es decir, tres o cuatro veces más que las llamas; su caminar era más veloz; y, por último, se adaptaban fácilmente a cualquier clima. Estas peculiaridades de las mulas las tornaron muy codiciadas, no obstante su mayor precio de adquisición, pues la diferencia rápidamente se resarcía al disminuirse los costos de conducción y manutención.

Los obrajeros con mayores capitales, conscientes de que el proceso productivo ya no podía descansar íntegramente en los indígenas, acicateados por los altos fletes que debían pagar a los arrieros bajo el sistema de la libre contratación y para asegurarse la continuidad del servicio, viajaban a Salta o Tucumán a comprar mulas o en su defecto las adquirían en la misma Huamanga, punto donde concluía el viaje de las tropas desde el norte argentino hacia el Alto Perú¹⁵. El propósito del viaje de los promotores de obrajes hasta esas provincias tenía por objeto comprobar el estado de los animales, seleccionar las mejores, y obtener un mejor precio.

En marzo de 1767, pocos meses antes de que la Corona tomase bajo su poder los bienes de los Jesuitas y entre ellos el obraje de Cacamarca, el padre Lucas Ruiz, su administrador hasta el momento de la expulsión de los jesuitas, se dirigió a Tucumán y Salta con el fin de adquirir mulas para el acarreo de mercaderías del obraje. Sus abastecedores fueron D. Gabriel de Torres vecino de Salta y los estancieros D. Lorenzo Gordaliza y D. Gerónimo de Mattarena. El primero, le vendió "de fiado" con un plazo de un año y medio, 150 mulas chúcaras al precio de 19 ps. 4. Con los segundos, el 13 de abril de 1767, concertó una compra de 210 mulas al mismo precio y plazo. Una vez cerrado el negocio el padre Lucas regresó al obraje a esperar la llegada de las mulas así adquiridas.

El acarreo de las mulas desde Salta corrió a cargo de los estancieros. Quienes hacían arrear las mulas en tropillas de millares de bestias, que recorrían un trayecto que duraba largos meses. El viaje de Tucumán o Salta era fatigoso y a la vez escondía múltiples peligros para la tropa. Como la escasez de pastos que sumado a lo azaroso del camino se podía convertir en mortal para las mulas. Durante este viaje de 1767, se murieron siete mulas. Cifra que podemos considerar como bastante moderada al representar tan

15. Desde el siglo XVI, con la llegada temprana al nor-este argentino de los primeros ejemplares de mulas la producción y el comercio de mulas, acaparó toda la atención de la población española. En el siglo XVIII, el grueso del comercio estaba constituido por mulas nacidas en Buenos Aires o Santa Fé, zonas ricas en pastos, desde donde eran conducidas a invernar a Córdoba por espacio de seis meses, luego de los cuales eran llevadas a invernar a Salta donde también debían invernar por otros seis meses, con la finalidad de que se encontrasen frescas para emprender el largo viaje (Capelleti, María Susana: "Llamas y mulas trueque y venta. En: *Revista Andina*. Cuzco, 1984, no. 2, pág. 520.

solo el 1.4% del total de mulas encargadas, pero una vez que la administración tomó posesión de ellas y a medida que fueron pasando los días dicha cifra se incrementó con once mulas más ¹⁶.

Según declaración dada, el 8 de junio de 1769, por Ignacio Coronado, español, vecino del obraje y ex-mayordomo de la hacienda de Astania en tiempo del Padre Lucas Ruiz, a D. Cayetano Ruiz de Ochoa, diputado del comercio de Huamanga y a la sazón, administrador del obraje de Cacamarca. Los administradores recibían las mulas a dos leguas del obraje en la Tablada de la Piedra Grande, conocida así por una enorme piedra que cobijaba la planicie. Hasta allí, debía el administrador de Cacamarca enviar a su personal a recogerlas. Generalmente iba algún mayordomo de las haciendas anexas, merecedor de la confianza del administrador, acompañado por mozos españoles y mestizos residentes en el obraje. Una vez que las mulas eran trasladadas al obraje, eran enviadas a pastear a la hacienda de Astania, de donde eran recogidas por sus compradores o por los arrieros dependientes, previa presentación ante el mayordomo de la hacienda de un vale extendido por el administrador del obraje, en el que se ordenaba la entrega de un número determinado de mulas:

"...dixo que estando este declarante (Ignacio Coronado) de mayor-domo en la Hacienda de Astania fue a ella hallarse en la cosecha de maíz el Padre Lucas Ruiz que fue de este obraje por el mes de maio del año pasado de mill setecientos sesenta y siete y que en dicha hacienda recibió cartas de este obraxe en que le habisaban estar la tropa de mulas chucaras en la piedra grande ... en la tablada entre aquella piedra y este obraxe que luego que leyó dichas cartas mando a este declarante juntase mozos y se previniese para hir a recibir dichas mulas, y que de facto al siguiente día, salió este declarante a recibirlas y el citado Padre Lucas, se vino aquí a despachar también gente de este obraxe, que de facto lo hizo, embiando a un religioso lego de Compañía que no se acuerda su nombre y apellido, junto con el Licenciado D. Carlos Ochoa Capellán de este obraxe ... recibió este declarante doscientas mulas de las tucumanas ... y las llevó a la referida Hacienda de Astania de orden del mencionado Padre Lucas en donde las estuvo pasteando algunos días hasta que dicho padre dispuso de ellas mandándolas entregar lo que hizo este declarante a diferentes sujetos que por papelitos que les iba dando hasta el cumplimiento de su total, a excepción de quatro que se murieron ¹⁷.

16. A.G.N. Temporalidades. Cacamarca. títulos de propiedad, leg. 6, año, 1767. "Razón de las mulas que vendió el Padre Lucas Ruiz, administrador del obraje de Cacamarca con sus precios y plazos". A.G.N. Temporalidades. Cacamarca. Títulos de propiedad, leg. 8, cuad. 6, año, 1767. "Testimonios de los autos que promovió D. Gabriel de Torres vecino de Salta en Tucumán contra la administración del obraje de San Juan Bautista de Cacamarca...".
17. A.G.N. Temporalidades. Cacamarca. Títulos de propiedad, leg. 8, cuad. 6, año, 1767. "Testimonios de los autores que promovió D. Gabriel de Torres. "

Una vez recibidos los animales, los dueños de los obrajes se las entregaban a ex-muleros, burreros y peones del obraje pertenecientes a diferentes castas que iban de indios a blancos pasando por mestizos o a arrieros de la misma diversidad étnica residentes en las provincias adyacentes a Huamanga, a cambio de su pago con fletes. En ese momento para estos hombres conocedores del oficio o improvisados como arrieros, la deuda se reanudaba o se incrementaba y para otros, se iniciaba, pero lo cierto es que todos quedaban enganchados al obraje bajo la categoría de arrieros dependientes.

De acuerdo con esta política de las 510 mulas importadas por el Padre Lucas Ruiz, descontando 18 mulas muertas y 80 asignadas a las labores internas del obraje, se entregaron 278 mulas a los arrieros dependientes del obraje de Cacamarca y 134 se vendieron en lotes pequeños a arrieros forasteros, comerciantes y hacendados. A estos últimos se les vendió en 25 ps. al contado o a plazos no mayores de un año y a los arrieros dependientes se les dio las mulas en 25 ps. a los que las pagarían en dinero con el mismo plazo que a los anteriores y en 28 ps. a los que se comprometieron a pagarlas con fletes. El Padre Lucas compró las mulas en 19 ps. 4 con un plazo de año y medio, para posteriormente, repartirlas en 25 ps. como mínimo, es decir, con un agregado de 4 ps. 4. Antes de año y medio él recuperaría 10,300 ps. y obtendría un remanente de 355 ps. para sí y le saldrían gratis las mulas muertas y las asignadas al obraje. Deviniendo los administradores de obrajes en pequeños importadores de acémilas. Quedando, con este ejemplo evidenciada la doble función que cumplían estos viajes: satisfacer las necesidades de transporte del obraje y montar un pequeño negocio mulero¹⁸.

A los pocos meses del reparto de mulas, Temporalidades tomó el obraje a su cargo, y al no haberse cumplido los plazos de pago, muchos de los arrieros dependientes y los compradores foráneos no habían cumplido aún con pagar el valor total de las mulas adquiridas. Sin embargo, Temporalidades para hacer efectivo este pago debió gastar 25 ps. 4 en contratar los servicios de *mozos* quienes "...fueron a traer presos a los *harrieros*...", de Huamanga y alrededores "...de orden del Sor. Corregidor..."¹⁹.

Diecinueve arrieros dependientes recibieron 278 mulas del reparto del Padre Licas, de éstos hasta octubre de 1767, solamente dos Francisco Cuenca e Ignacio Coronado ambos españoles y ex-mayordomos de haciendas anexas del obraje de Cacamarca habían pagado las mulas en ese tiempo adquiridas. El resto de arrieros dependientes debía el valor de 4 ó 22

18. A.G.N. Temporalidades. Títulos de propiedad. Leg. 6 año 1767-68 "Razón de las mulas..."

19. A.G.N. Temporalidades. Cuentas de Haciendas. Cacamarca. Leg. 134, años 1767-68. Diario de Gastos de los administradores Laynes y Valdez.

mulas cuyo valor fue fijado en el precio unitario de 25 ps., es decir, que cada uno debía entre cien y quinientos cincuenta pesos. Quienes se comprometieron con Temporalidades a pagar su deuda con fletes, gracias a lo cual la nueva administración pudo montar su red de transportes. Sin embargo, estos arrieros tardaron muchos años en pagar su deuda, porque cada uno realizó en promedio un viaje para el obraje cuyos valores estribaban entre setenta y cinco y doscientos pesos. El total del importe de los fletes no estuvo destinado a la cancelación de las mulas, pues los arrieros mientras tanto también debían sostener su vida presente y mantener a sus familias a lo largo del año y satisfacer nuevos avíos que en dinero, telas y otras especies se les otorgaban. Consecuentemente, el pago de las mulas tardó muchos años, espacio de tiempo durante el cual éstas continuaban perteneciendo al obraje, pero los arrieros gozaban de su usufructo.

“...por quanto las mencionadas mulas son de la pertenencia del referido obraje por el que se les avilitaba con ellas para satisfacer sus importes con el sobrante de fletes que vencen después de otros fomentos y asistencias con que se les contribuyen y en que se hallan establecidos desde antes de la espatriación”²⁰.

Renovar las tropas de mulas de los arrieros era una necesidad muy sentida para los administradores de obrajes, pero sus altos costos y la cada vez más precaria situación de los obrajes, llevó a que este tipo de avilitamiento a los arrieros se haga con poca frecuencia. En los dieciocho años en que la Dirección de Temporalidades tuvo a su cargo la administración del obraje de Cacamarca, solamente repartió mulas a los arrieros en dos oportunidades: en 1774 la primera, y en 1776 la segunda. No lo hizo con anterioridad, no obstante, que al año siguiente del último reparto de mulas hecho por los Jesuitas en 1767, el administrador por Temporalidades del obraje D. Cayetano Ruiz de Ochoa consideró que para el ejercicio normal del año subsiguiente era necesario comprar por lo menos:

“...cien mulas chucaras para la refracción de las mulas de los arrieros que en viaje de Oruro se le mueren muchas y chamiceras lo que perticipo a V. para que me probea de ellas si las tuviese de los potreros de Temporalidades y de no habre de comprarlas de los tropeiros dandoseme la plata de la Real Caja ... como se practicaba en tiempo de los jesuitas ... para mantener esto en auge...”²¹.

20. A.G.N. Temporalidades. Cuentas de Haciendas. Cacamarca. Leg. 134, año 1775. Diligencia obrada por la Junta Municipal de Huamanga para que D. Domingo Alcaide Monge entregue unas mulas que embargó a los arrieros del obraje de Cacamarca.

21. A.G.N. Temporalidades. Correspondencia. Leg 275, año 1768. Carta de Cayetano Ruiz de Ochoa al Director de Temporalidades, Huamanga, nov. 15, 1768.

Sin embargo, en los libros de cuentas de los administradores del obraje, así como, en el de los efectos pagados y remitidos por la Dirección desde Lima, no hemos encontrado ningún indicio que nos hable de que la compra se llevase a efecto.

Al año siguiente, en 1770, el administrador insiste en la necesidad de adquirir mulas para renovar las tropas y pide se le de permiso para hacer "...recojo de las mulas chucaras que deben servir de probición al obraje de Cacamarca y refacción de las reguas de arrieros de su traxin y ... quando llegue la tropa a la tablada de la piedra grande ... considero precisas para el dicho fin ... doscientas ..., cogeré cinquenta más para chamiseras y doscientas repartiré a los citados arrieros..."²². Pero al no comprometerse la Dirección de Temporalidades a pagar las mulas y al no contar el administrador con los fondos necesarios para adquirir el total pensado, solamente tomó la administración setenta y ocho mulas para el servicio interno del obraje. De éstas se murieron en las tierras del obraje veinte y ocho mulas, esta gran mortandad se debió aparentemente al mal estado en que llegaron las acémilas. ¿Sería esta la razón por la cuál se cotizaron tan sólo en 13 ps. 4, inferior en 6 ps. 4 al precio de las adquiridas en 1767?

Recién, en 1774, la administración del obraje obtiene el pase de la Dirección para la adquisición de mulas, pero va a ser el Director de esta entidad D. Cristóbal Francisco Rodríguez quien personalmente se encargará de realizar la transacción con el estanciero D. Juan Pérez Bulnes mediante un trueque de estos animales por azúcar. A Bulnes la Dirección le compró 399 mulas en total al mismo precio de la compra de 1770. De estas se le asignaron a Cacamarca 250 que en pesos, su valor ascendía a 3375 ps. Mediante libranza del estanciero las mulas fueron entregadas, por los peones encargados de arrearlas del norte argentino, al administrador del obraje de Cacamarca en la Tablada de la Piedra Grande. Ya en los pastos de las tierras del obraje y en "...poder de los mosos que las cuidaron hasta verificar sus repartos a los Harrieros se murieron dos como lo an acreditado con las orejas y fierro..."²³. Esta baja mortandad testimoniaría el buen estado en que estos animales llegaron, y que su baja cotización era, aparentemente, generalizada desde 1770. ¿Evidenciaría este descenso en su cotización una crisis en la demanda mulera que habría obligado a los precios de estos animales a bajar para poder venderlos?

22. A.G.N. Temporalidades. Correspondencia. Leg. 277, año 1770. Carta de Cayetano Ruiz de Ochoa al Director de Temporalidades, Cacamarca Mayo, 20 de 1770.

23. A.G.N. Temporalidades. Cacamarca. Cuentas de Haciendas. Leg. 134. Libro de Cuentas presentado por el admor. del obraje de Cacamarca de mayo a diciembre de 1774.

De este lote, ciento ochenta y siete se entregaron a los arrieros dependientes del obraje al precio de 30 ps. el ejemplar, es decir, que este reparto se hizo con un agregado de 16 ps. 4 que según la administración del obraje se hizo "...como hacido costumbre..." porque las pagarían con fletes²⁴. Pero de un recargo del 26.4% al 42.2% que se acostumbraba a hacer en la época de los jesuitas la nueva administración pasó a un exagerado incremento del precio del 123%. A los oficiales del obraje se les adjudicó de las doscientas cincuenta mulas repartidas, diecisiete al precio de 25 ps., menor en 5 ps. al dado a los arrieros, porque serían pagadas con sus salarios al concluir el año, sin embargo, éste significó un sobreprecio para ellos del 84.6%.

En 1776, se hace un nuevo reparto de mulas aunque este fue menor que el anterior reparto, ya que, sólo se dieron a los arrieros cincuenta mulas chúcaras que fueron proporcionadas por Cayetano Ruiz de Ochoa, que a la sazón ya no era administrador del obraje, pues este cargo había sido heredado por su hijo Manuel. El reparto tuvo lugar según el parecer de D. Cayetano porque "...el Admor. mi hijo a instancia de aquellos arrieros me pidió cincuenta mulas chucaras para la refacción de las recuas por las que se les han muerto en los viajes; dile cincuenta de las que coxi a D. Jossef Robledo a los mismos 15 ps. que me vendió a cuenta del importe de la ropa las que inmediatamente paso a dichos arrieros dando a cada uno las necesarias... a desquite de fletes a 30 ps. cada uno según costumbre de aquella administración"²⁵.

En este nuevo reparto observamos que tampoco se hizo desembolso monetario alguno constituyéndose el sistema del trueque en la única alternativa posible para lograr aprovisionar a los arrieros dependientes de mulas, e igualmente notamos que se prosiguió con la misma política de recargar enormemente el valor de las mulas entregadas a los arrieros.

El adquirir mulas para el transporte de las mercaderías representaba para los obrajes un gasto muy grande que al no disponer de dinero en efectivo las trocaron por grandes cantidades de especies. Sin embargo, este no era un negocio seguro para las administraciones de estas unidades de producción como nos lo relata D. Carlos Rodríguez Carvallo:

"En este evidente supuesto que mi atenzion, zelo y experiencia me han imprimido de ninguno es seguro porque puede sucederle, como sucede frecuentemente aun al que tiene una o dos pearas, ir o volver de viage y en un *colpar* fatal o por otro evento morirle todas o

24. *Ibidem*.

25. A.G.N. Temporalidades. Comunicaciones. Leg. 286, año 1776. Carta de D. Cayetano Ruiz de Ochoa al Director de Temporalidades. Cangallo, agosto 4 de 1776.

las mas de las mulas o enterrarle algunas o perdersele o quedarsele cansadas como todo es regular y consiguientemente en esto y en el costo de su perzona y de las demas exceden al importe de los fletes”²⁶.

b) *De los arrieros:*

Los obrajes desde las últimas décadas del siglo XVII buscaron tener su propia recua de mulas, proyecto que sólo vieron cristalizado a mediados del siguiente siglo. Creando su propio sistema de transporte con características muy particulares, sin embargo, nunca lograron satisfacer todas sus necesidades por lo que los servicios de los arrieros forasteros serán frecuentes. Los arrieros dependientes de los obrajes habían sido reclutados de los pueblos aledaños a los obrajes o de las provincias más cercanas. Algunos ya eran arrieros al momento de entrar en contacto con los administradores de los obrajes, pero la mayoría de ellos fueron hechos arrieros por los promotores de estas empresas. Los arrieros dependientes no conformaban un grupo homogéneo racialmente, como tampoco lo eran por su mayor o menor riqueza, traducida en el número de mulas que manejasen. Sin embargo, en los libros de cuentas de los obrajes no estaban divididos por su situación económica sino por su lugar de avecindamiento. Así los arrieros dependientes del obraje de Cacamarca estaban subdivididos en tres grupos:

a) *Arrieros vecinos del obraje e inmediaciones:* Estos trajineros residían en los terrenos del propio obraje o en estancias vecinas como Ambras, Punturco o algunos pueblos de la provincia de Vilcashuamán pero cercanos al obraje. Generalmente, estos arrieros habían mantenido relaciones laborales previas con el obraje ya sea ocupando puestos directrices, como artesanos o como simples mozos o muleros de las acémilas destinadas al servicio interno del obraje.

b) *Arrieros vecinos de la provincia de Vilcashuamán:* Residentes en el pueblo de Vilcashuamán o en los pueblos anexos.

c) *Arrieros vecinos de la provincia de Andahuaylas:* Estos caminantes eran residentes del pueblo de Andahuaylas o de los pueblos de Talavera, Cochabamba, San Gerónimo, Ocos, Pujas, etc., pertenecientes a esta provincia.

Los arrieros dependientes eran quienes habían sido subvencionados por los promotores de los obrajes con mulas dinero, ropa, etc. para que pue-

26. A.G.N. Temporalidades. Comunicaciones. Leg. 286, año 174. Informe del admor. del obraje de Cacamarca Carlos Rodríguez Carvallo al Director de Temporalidades en Lima. Cacamarca, abril 2 de 1774.

dan conformar sus recuas, a quienes se les exigía su posterior pago con flejes. Mientras la deuda persistiera las mulas continuaban siendo de propiedad del obraje no obstante que el cuidado, alimentación y usufructo de las mismas corría a cargo de los trajineros. Estos caminantes no tenían un status social ni racial definido, pues, los habían blancos, mestizos e indios tributarios, pobres o ricos, posición que estaba dada por el mayor o menor número de mulas que poseían, por su capacidad de carga, de pago de sus deudas, por la aceptación de mayor número de viajes, por su reducida o amplia disponibilidad de medios para contratar peones o rocines como auxiliares en sus viajes y no por el color de la piel.

De acuerdo a la posesión de bienes, estaban: 1) los caminantes desposeídos de cualquier bien, los muy pobres llamados peones o rocines que no poseían nada salvo su fuerza de trabajo; 2) los arrieros empresarios que venían a ser los arrieros dependientes que se subdividían en tres escalas de acuerdo al número de animales que poseían:

a) *Los pobres* que tenían de cinco a seis acémilas que por lo exiguo de su número solamente podían cargar cereales de las haciendas anexas al obraje o llevar barro al cañaveral de la Colpa.

b) *Los de mediana situación* que tenían una piara o piara y media de acémilas. Estos indistintamente viajaban por lanas al Collao o llevaban telas a Oruro. Su límite a sus frecuencias de viajes o volúmenes de carga estaban en relación directa con el número de animales que poseían.

c) *Los más solventes*: Quienes tenían dos piaras de acémilas y quienes, además, contaban con el auxilio de peones. Estos troperos estaban aptos para realizar viajes a Oruro o el Collao hasta en tres oportunidades. Sin embargo, eran los menos "...porque los más tienen poquisimas mulas de tal modo que apenas llegan a seis y sus deudas atrasadas son mui crecidas, y si algunos han descargado de ellas una cortedad en muchos años y otros las han aumentado con las mulas varias especies que mi Antecesor les ha repartido ...aviado... por no tener otro fundamento propio de ganados, de casa de tierras, ni otra especie como un estado de todo primor, de hazer fuga a donde ni noticia haia de ellos..."

De acuerdo al número de animales que poseían y de la dependencia que existía de los arrieros con el obraje podríamos hablar aquí de una seuda especialización de los arrieros en el transporte específico de una mercadería determinada. ¿Pero esta especialización no se rompería fácilmente cuando el obraje o cualquier otro sujeto o institución requiriese sus servicios en el traslado de cualquier otro tipo de mercadería? El término de "dependientes" podría hacernos pensar en una subordinación absoluta de estos arrie-

ros con el obraje, pero cuál era el real grado de esta dependencia. ¿Sería el endeudamiento una forma segura en que los promotores de los obrajes lograron sujetarlos a sus manufacturas? ¿Las posibilidades de movimiento de los troperos, las de entrar en contacto con pueblos de españoles e indios con necesidades de transporte y ofertas de pago de fletes constantes, la de devenir los arrieros mismos en mercaderes de los tejidos fabricados por ellos o por su familias o de los recibidos como avíos junto con otros productos. no atendería contra la oferta de trabajo de los arrieros dependientes para el obraje?

Creo que solamente el análisis detallado de la documentación podrá resolver estas importantes interrogantes como otras, en el estudio del arrieraje, que es un aspecto de la economía colonial y aun republicana muchas veces tocado pero hasta ahora no analizado en profundidad. Estudio en el que como aquí he adelantado no se debe contemplar únicamente la organización del sistema de transporte en sí, sino que, además, debe considerar la producción regional, los mercados, la organización de los sistemas de intercambio interregionales, de todo lo cual el arrieraje era una parte fundamental.

Tasas tributarias pre-toledanas de la provincia de Cajamarca

Pilar Remy S.

Cuando distribuyeron en el Perú las primeras encomiendas otorgadas por Francisco Pizarro a los conquistadores, sólo se establecía en la Cédula de encomienda, la obligación de los indios de pagar un tributo al encomendero y prestarle servicio personal, pero no se especificaba cuál sería el monto del tributo. Los abusos a que esta situación dio lugar, fueron incontables.

La provincia de Cajamarca fue encomendada en 1535 al Comendador Melchor Verdugo, miembro de las huestes de Pizarro en la empresa de la Conquista. Verdugo fue fundador y vecino de la ciudad de Trujillo¹ y fue así que recibió su encomienda, pues Cajamarca fue incorporada a la jurisdicción de dicha ciudad. La encomienda de Verdugo era importante. En Cajamarca habitaba la etnia de los Guzmango que componían una numerosa población y que ocupaba un área geográfica extensa², además de disponer de abundancia de recursos.

De esta etapa inicial de las encomiendas en el Perú, no hay una tasación oficial que nos indique los tributos que los indios debían pagar a sus encomenderos. Sin embargo, tenemos testimonios más tardíos³ —para el caso de Cajamarca—, que denuncian los abusos que cometía Verdugo con sus indios al exigirles la entrega de oro como tributo, llegando a arrebatarles incluso, sus objetos de uso personal (pendientes, brazaletes, etc.). Esta situación continuó hasta el descubrimiento de las minas de Chilete y Verdugo cambió la exigencia de objetos de oro, por la entrega de láminas de plata, procedentes de dicha mina.

Cuando Vaca de Castro llegó al Perú ordenó y reformó muchas cosas que Pizarro no había podido atender adecuadamente por el proceso de conquista en sí y por las alteraciones que empezaban ya desde 1540.

1. DEL BUSTO DUTHURBURU, José Antonio. "Melchor Verdugo, encomendero de Cajamarca", en *Dos personajes de la conquista del Perú*. Lima, 1969.
2. REMY SIMATOVIC, María del Pilar. *La Visita de Cajamarca de 1571-72/1578*. Memoria de Bachiller (Inédita). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1984.
3. "Doña Jordana Mexia viuda de Melchor Berdugo Cavallero de la Orden de Santiago con doña Beatriz de Ysasaga viuda del capitán Garci de Olguin sobre la propiedad de los repartimientos de indios de Pomajamarca y otros". 1570; AGI, Justicia 1063, N. 3.

Vaca de Castro ordenó hacer una visita de las provincias conquistadas. La Visita de Cajamarca de 1540 estuvo a órdenes de Cristóbal de Barrientos⁴ y tenía como finalidad conocer el número de indios tributarios de la provincia, así como de los recursos de los que disponían. De un modo general podemos decir que las Visitas se constituyeron en la vía a través de la cual, la administración española pudo conocer la potencialidad económica y humana de cada provincia y le permitió montar, en base a ese conocimiento, ciertos aspectos de la política colonizadora.

Como resultado de la Visita de 1540, Vaca de Castro reformó la encomienda de Melchor Verdugo⁵ por considerarla excesiva y le restó mil indios de ella, que fueron encomendados, sucesivamente, en Hernando de Alvarado, Diego de Urbina y Garcí Holguín.

El pleito que interpuso Verdugo fue muy largo y hay varios documentos que lo registran, terminando con la Visita de 1571-72 hecha por orden del Virrey Toledo⁶.

No vamos a entrar en los pormenores de este proceso. Lo que nos interesa es destacar el problema tributario de Cajamarca, que está íntimamente ligado a sus encomenderos.

De la tasa de tributos que hizo Vaca de Castro en 1542 no tenemos un documento directo, sino solamente algunos testimonios de los propios indios a los que se les interrogó al final de la referida Visita toledana.

Es a partir del gobierno de La Gasca (1550) que tenemos tasaciones explícitas y sobre todo, disponemos de los documentos que las establecen. Estas tasaciones tributarias que presentamos, se encuentran en los expedientes del pleito entre Melchor Verdugo y Garcí Holguín⁷ sobre los famosos mil indios que Vaca de Castro le había quitado. Es por esa razón que en el encabezamiento de la tasa las autoridades se pueden referir indistintamente a Melchor Verdugo (Marqués de Cañete) o a Diego de Urbina (Loayza-La Gasca), según como se hayan presentado las probanzas en el juicio.

La tasa del Oidor Cuenca se encuentra también en el Juicio de Residencia que se le tomó al finalizar su cargo en la Audiencia de Lima. En esta tasa tributaria se menciona explícitamente la Visita que Cuenca hizo a Cajamarca en 1567, pero que no ha sido hallada. En el Juicio de Residencia, luego de señalarse la tasa, el documento concluye con la indicación de que debe seguir la lista de tributarios que deben cumplir con este tributo, pero como es una copia añadida al expediente, la Visita no continúa y simplemente sigue el Juicio de Residencia.

4. La Visita de 1540 fue publicada por Waldemar Espinoza Soriano en 1967.

5. La reforma de encomiendas y las Cédulas respectivas se encuentran señaladas en REMY, La Visita de Cajamarca...

6. Ibid. Capítulo I.

7. "Doña Jordana Mexía vecina de la ciudad de Trujillo, con Doña Beatriz de Ysasaga de la propia vecindad sobre el cumplimiento de una executoria del Consejo de Indias". 1565; AGI, Justicia 415, N. 2.

En las tasas Pre-Toledanas, se nota una fuerte exigencia a pagar el tributo en especies y una mínima cantidad en dinero. Pero en la tasa del Oidor Cuenca (1567), paulatinamente vemos cómo la proporción se invierte y el peso del pago en moneda es mayor, lo que será más claro aun, con las tasas que se hagan a partir de la administración Toledana.

f. 127

*TASA DE TRIBUTOS DEL ARZOBISPO GERONIMO DE LOAYZA (1550)*¹

Nos don frai Geronymo de Loayza por la gracia de Dios de la Santa Sede Apostolica de Roma primero Obispo y Arçobispo de la ciudad de Los Reyes y el licenciado Andres de Cianca oydor en la Audiencia y Chancilleria Real que por mandado de Su Magestad reside en esta dicha ciudad y fray Domyngo de Santo Tomas de la horden de los predicadores por el nombramiento y comysion a nos dada por el muy ylustre señor licenciado Pedro Gasca del Consejo de Su Magestad e de la Santa y General Ynquisiçion e sus residentes en estos reynos y prouincias del Piru para entender en hazer la tasa de los tributos que los repartimyentos destos dichos reynos an de dar a sus encomenderos. E a vos el capitan Diego de Huruina vezino de la ciudad de Trugillo e al que despues de vos subcediere en la encomienda de suso contenida. E a vos Caruariquira e Lliquienenango e Caxaxas caçiques e pryncipales e a los demas pryncipales e yndios vuestros sujetos que al presente soys e que despues de vos subçedieren en el repartimyento de Caxamarca que esta encomendado en vos el dicho Diego de Huruina e a cada uno e qualquier de vos sabed que en cumplimyento de lo que Su Magestad tiene proveydo e mandado cerca de la tasa que a de hazer de los tributos que los naturales destos reynos an de dar a sus encomenderos ansi para que ellos sepan lo que les an de pedir e lleuar como para que los dichos naturales sean bien tratados e se conserven e ahumenten se nombraron visitadores que visitasen el dicho vuestro repartimyento los quales como saueys hizieron la visita del e la presentaron ante nos e visto / e comunicado con los vesitadores y otras personas ansi españoles como caciques e yndios que parecio que podian tener noticia de la dispusicion e posibilidad del dicho repartimyento de yndios del por virtud del dicho nombramiento y comysion tasamos y declaramos deuer dar el dicho repartimyento de Caxamalca que en vos esta encomendado en tanto que Su Magestad cerca de la dicha tasa dispone e manda los tributos que de yuso yran declarados por las sumas y horden que se sigue.

f. 127 v.
tasa del
presidente
Gasca

1. AGI, Justicia 415; ff. 127-132v.

Primeramente dareys vos el dicho cacique e yndios del dicho repartimyento al dicho vuestro encomendero en cada un año dos myll e cien pesos de valor de a quatrocientos e cinquenta maravedis cada año en oro o en plata como vos los dichos yndios mas quisieredes e mejor pudieredes e si vos los dichos caçiques e yndios quisieredes sacar los dichos dos myll cien pesos de las mynas en tal casso el encomendero sea obligado de os dar e sustentar los fuelles y herramyentas que fueren menester.

II U C ps.

f. 128

Para sacar e fundir la dicha plata vos los dichos caçiques e yndios dareys al dicho vuestro encomendero trezientos pesos mas / para comprar y sustentar los dichos fuelles y herramyentas que sean por todos dos myll e quatrocientos pesos cada un año pagados de quatro en quatro meses y para dar los dichos dos myll y cien pesos e dos myll e quatrocientos pesos andando las dichas mynas a de ser a eleçion de vos los dichos caçiques e yndios por manera que el encomendero ny otra persona alguna no os pueda apremyar ny hazer fuerça a que los saqueys de las mynas sino que como dicho es este en via de eleçion de vos los dichos caçiques e yndios c si escogieredes querellos sacar de las mynas sea obligado como dicho es el encomendero a os dar e sustentar los fuelles e herramyentas necesarios para ello puesto en casa del encomendero a los dichos tiempos.

halcones

Yten dareys en cada un año dos halcones sobre lo qual no se os hara vejaçion para dallo.

ropa

Yten dareys cada un año cien vestidos los setenta y cinco de algodón y los veinte e cinco vestidos de lana de cumbi la mytad de todo ello de hombre e la otra mytad de muger que se entiende el vestido manta e camyseta e anaco e liquilla la manta del yndio y el anaco de la yndia de dos varas en ancho e dos varas / e quarta en largo e la camyseta de vara e ochaua en largo y en el ancho del ruedo dos varas menos e ochaua e la liquilla las de lana de vara e tercia en largo y en ancho una vara y las de algodón de vara e media en ancho e vara e tres quartas en largo e ansy mysmo dareys cada año un toldo e una cama e un colchon e quatro sauanas y una tabla de manteles e quatro mantas para el apador e veinte e çinco panyzuelos e diez tocas de muger todo de algodón e tres arrobas de lana para colchones en cada seys meses la mytad

C

f. 128 v.

	e cada año dos coxines de cumbi vazios e una alhombra de dos varas en ancho e tres en largo o en su lugar dos reposteros de tres varas en quadro e cada dos años una cama de lana de cumbi de cinco paños como las soleys dar e todo puesto en casa del encomendero.	
dandoles lana	Yten dandoles el encomendero lana le hareys della cada un año cien vestidos de cumbi e de auasca e un paño de pared de quatro varas en quadra todo puesto en casa del encomendero.	C
mayz f. 129	Yten dareys cada un año quinyentas hanegas de mayz / e dozientas hanegas de trigo e cinquenta hanegas de papas e de las demas comidas que se cogen en estas tierras otros cinquenta de ceuada puestas las trezientas en cassa del encomendero e lo demas en vuestras tierras.	D CC
trigo papas ceuada		L L
frisoles	Yten dareys cada año seys hanegas de frisoles puestas en casa del encomendero.	VI fs.
ovejas	Yten dareys cada año cada dos meses doze ovejas e dando machos no se os pedirán hembras porque puedan criar y en cada una Pasqua de las tres del año una oveja e un carnero puestas en casa del encomendero.	LXX
sebo	Yten dareys cada tres meses una arroba de sebo para candelas e ocho ouillos de hilo de algodón de a libra cada uno para paulo puesto en casa del encomendero.	
puercos	Yten dareys en cada un año pagado el primero año que corra y se quente desde el día que esta tasa fuere notificada a vos el dicho cacique quinze puercos de año y medio o bien de arriba de los quales le haran e los ocho en çeçina e no dando los dichos puercos dareys por cada tres puercos / dos ovejas todo en casa del encomendero.	XV
f. 129 v. sal	Yten dareys cada tres meses tres hanegas de sal puestas en casa del encomendero.	III
aves	Yten dareys cada año seyscientas aves la mytad hembras cada dos meses setenta y cinco puestas en casa del encomendero y las ciento y cinquenta en vuestras tierras cada año cinquenta pares de perdizes puestas en casa del encomendero por los terçios del año.	
hueuos	Yten dareys cada mes cien hueuos puestos en casa del encomendero y cada viernes y días de pescado algun pescado puestos en vuestras tierras.	
pescado	Yten dareys cada año seys palos de aliso de veinte hasta veinte e cinco pies en largo e veinte e cinco cañas e quinze varas de palma e cinquenta magueyes e diez bateas las dos grandes e quinze platos e quinze escudillas e seys tazones e diez	

	hatacas (sic) y diez sillas e tres mesas e doze tablas medianas todo de madera e puesto en casa del encomendero.	
f. 130 agi	Yten dareys cada año veinte / veinte (sic) e cinco çestillos de agi puestos en casa del encomendero.	XXV
petacas	Yten dareys cada año diez petacas las seys en coradas puestas en casa del encomendero.	
cabuya	Yten dareys cada año ciento e çiquenta pares de alpargatas los quinze de lana y los çinquenta de algodón y los ochenta y cinco pares de cabuya en cada quatro meses çinquenta e así mesmo dareys en cada quatro meses quinze pares de ojotas e xaquimas con sus cabestros e cinchas con sus latigos e sueltas cada cosa destas doze e dos costales e veinte sogas para atar petacas de a cinco braças cada una e quatro sogas para lazos o sobrecargas de a çinco braças cada una e tres mantas para caualllos e otros tres mandiles la mytad de algodón e la otra mytad de cabuya e una arroba de cabuya todo esto a de ser de cabuya e puesto en casa del encomendero a los dichos tiempos.	
seruicio f. 130 v.	Yten dareys para seruicio hordinario de la casa del encomendero doze yndios e yndias en / Trugillo que se muden por sus mytas de los quales sean los tres oficiales y si el encomendero fuere a vuestras tierras le dareys todo el tiempo que en ellas estubieren para que le siruan de seruicio hordinario ocho yndios e yndias.	
	Yten dareys cada quatro meses tres tinajuelas para agua e quatro ollas e quinze alcarrazas puesto en casa del encomendero.	
guarda de ganados	Yten dareys para guarda de ganados e beneficio de las huertas del encomendero doze yndios los quatro en Trugillo e los ocho en vuestras tierras.	
sementeras	Yten dareys e beneficiareys en Trugillo en las chacarras del encomendero ocho hanegas de mayz e trigo e todo lo que dellas procediere a de ser para el dicho encomendero y porque al tiempo que se cogen las sementeras el verano que notoriamente haze mal a los yndios serranos no sereys obligados a lo coger sino que el encomendero lo coja y limpie y trille a su costa.	
f. 131	Y porque con menos cargo y escrupulo de conciencia / vos el dicho encomendero podays llevar los dichos tributos vos encargamos e mandamos que hagais dotrinar a los dichos naturales en las cosas de nuestra santa fee catolica e a tener e guardar ley natural y buena pulicia e no auien-	

f. 131 v.

do clerigo o religiosos que lo hagan porneys un español de buena vida e exemplo que los dotrine en lo susodicho y porque al clerigo o religioso que dotrinare los dichos naturales es justo que se les prouea de comoda sustentación en tanto que no ay diezmos de que se puedan sustentar dareys vos los dichos caçiques e yndios del dicho repartimyento cada mes dos hanegas de mayz e una hanega de trigo e dos cargas de papas e una oveja e dos pares de alpargatas e cada semana seys aues la mytad hembras e cada dia de pesca-do quinze hueuos e algun pescado e cada quatro meses un puerco e una oveja en su lugar e cada día un cantarillo de chicha e leña para quemar e yeruas para sus caualgaduras y el salario de dineros o otra cossa / mas si fuere menester para la sustentación del dicho clerigo o religioso lo pagareys vos el encomendero o la parte que os cupiere.

f. 132

Por tanto por la presente mandamos a vos el dicho capitan Diego de Urbina encomendero del dicho repartimyento e a los que despues de vos subçedieren en la dicha encomyenda e a vos los dichos Caruariquila e Liquimango e Caxajas caciques e prencipales e a los demas prencipales e yndios vuestros sujetos que al presente soys y despues de vos subçedieren en el dicho repartimyento que guardeys e tengays la tasa de suso contenida e que deys en cada un año que corra y se quente desde el día que os fuere notificada en adelante por sus mytas e cosas en ella contenidas so pena que si pasado el dicho termyno en que ansi lo aueys de dar dentro de veinte dias mas primeros siguientes no los diere-des e pagaredes e ovieredes dado y entregado al dicho vuestro encomendero conforme a la dicha tasa que le deys e pagueys los tributos e cosas que ansi le debieredes e restituyeredes por dar y entregar de cada myta con el doblo e costas que sobre ello se si-guieren e recrecieren en la qual dicha pena vos condenamos e aue-mos por condenados en ellas desde agora para entonçes y desde entonçes para agora e mandamos a la Justicia mayor e hordinaria de la dicha ciudad de Tru/gillo hagan e manden hazer entrega y execuçion en vuestras personas y bienes para el dicho principal y pena del doblo e costas conforme a derecho e ansy mesmo que vos el dicho encomendero ny los que despues de vos subçedieren en la dicha encomyenda podays recebir ni llevar ny reciben ny lle-uen por vos ny por ynterpuestas personas publica ny secretamente direte ny yndirete otra cosa alguna del dicho repartimyento saluo lo contenyno en la dicha tasa so las penas en la dicha prouision real contenidas que el que por la primera vez que pareciere que ayays recebido mas como dicho es de mas deboluer a los dichos yn-dios lo que ansi les ovieredes lleuado pagueys de pena el quatro tan-to del valor dello para la camara de Su Magestad e por la segunda

f. 132 v.

vez restituyays ansy mesmo a los dichos yndios lo que ansi les ovieredes lleuado y seays priuado de la dicha encomienda dellos y perdays otro cualquier derecho que tengays e podays tener a los dichos tributos e mas la mytad de todos vuestros bienes para la camara de Su Magestad en las quales dichas penas yncurrays vos el dicho encomendero e qualquier persona que despues de vos subgediere en la dicha encomienda si excedieredes de lo que en la dicha tasa contenido e vos condenamos e damos por condenado en ellas desde agora para entonçes e de entonçes para agora aplicandolo segun dicho es e porque dello vos el dicho / encomendero no pretendays ygnorançia o vos los dichos caçiques e yndios y sepays lo que aueys de reçebir y ellos lo que an de dar mandamos que cada uno de vos tenga en su poder este my proueymyento de un tenor reseruando como reseruamos en nos facultad de añadir o quitar en la dicha tasa todas las bezes que pareçiere de- uerse quitar o añadir en ella [tachado: dicha tasa] conforme a lo que el tiempo e posibilidad de los dichos caçiques e yndios pidiere e requiriere fecho en los Reyes a veinte de abril de myll e quinyentos e cinquenta años. Frai Geronymo Archipiscopal de los Reyes el Licenciado Çianca Fray Domyngo de Santo Tomas por mandado de su señoria reuerendisima y merçedes Francisco de Avendaño.

f. 135

TASA DE TRIBUTOS DEL MARQUES DE CAÑETE
(1557) ²

Don Hurtado de Mendoza Marques de Cañete guardamayor de la ciudad de Cuenca visorrey e capitan general en estos reynos e prouincias del Peru por Su Magestad e a vos el comendador Melchior Verdugo vezino de la ciudad de Trugillo e a vos el cacique prencipal que al presente es o por tiempo fuere y demas caçiques prenzipales e yndios e mytimaes vuestros sujetos del repartimyen- to de Caxamalca que esta encomendado en vos el dicho comenda- dor Verdugo y a cada uno y qualesquier de vos sabed que el dicho vuestro encomendero me hizo relaçion diziendo que el auia sido muy agrauiado en la tassa que por mi horden se hizo de los tribu- tos con que le aveys de acudir despachado el nueue de mayo de este año de cinquenta y siete porque de mas de que con ellos no se puede sustentar teneys posibilidad para le pagar los tributos en que antes estauades tassados y muy descansadamente por auer mucho numero de yndios en el dicho repartimiento y tener mu- chas grangerias y buenas tasas e ottros aprouechamientos syn que por ello recibays vejacion alguna lo qual constaria por las vissitas que estan hechas de mas de ser negocio muy notorio e por mi uisto lo suso dicho y la relaçion que el dicho encomendero dio y las ta- sas hechas por la Real Audiencia y la que por my fue hecha en los dichos nueue de mayo de este año parescia que en el entre-

2. Ibid.; ff. 135-139v.

tanto que por mi mandado se haze nueva vissita a los dichos repartimyentos e otra cosa se hordena y manda aqerca de los tributos que nueuamente an de dar acudays al dicho vuestro encomendero en cada un año con los tributos siguientes.

dineros	Prymeramente le dareys en cada un año dos mill II U ps.
f. 135 v.	pesos de ualor de cada uno de a quatrozientos c çinquenta marauedis en plata / puestos en cassa de vuestro encomendero en Trugillo de seis en seis meses la mytad.
ropa dando lana	Yten dandoos vuestro encomendero lana bastante para ello le hareis en cada un año setenta vestidos de ropa de auasca la mytad de hombre y la mytad de muger que se entiende un bestido manta y camiseta y anaco y liquida (sic) la manta del yndio y anaco de la yndia de dos varas en ancho e una uara e tres quartas en largo y la camyseta del yndio de vara e ochaua en largo y en el ancho del ruedo dos varas menos ochaua y la liquida de vara y tercia en largo y una uara en ancho puesto en Trugillo en casa del encomendero y queriendo vos los dichos prencipales e yndios dar al dicho vuestro encomendero dos vestidos de algodón llanos por cada uno destos vestidos de auasca lo podays hazer y haziendolo vuestro encomendero ny otra persona os pida otra cossa.
maiz 200 hs. trigo 80 hs. cebada 20 hs. 34 de papas	Yten dareis en cada un año dozientas hanegas de mayz e ochenta hanegas de trigo e veinte hanegas de cevada e treynta e quatro hanegas de papas puesto la mytad de todo ello en cada seys meses en el yngenyo de açucar que fue de Diego de Mora y la otra mytad en el tambo real de vuestras tierras.
f. 136 cama mantas manteles	Yten dareis en cada un año una / cama de algodón y dos mantas medianas de aparador y quatro çauanas y quatro tablas de manteles y veinte panyzuelos todo de algodón y del tamaño y medida que los soleys dar puesto en Trugillo en casa del encomendero en cada seys meses la mytad.
coxines	Yten dareis en cada un año dos coxines de cumbi cada seys meses uno puesto en la cassa del encomendero.
puercos	Yten dareis en cada un año treinta e quatro puercos de año y medio e dende arriba puestos en Trugillo en casa del encomendero cada seys meses la mytad.
abes	Yten dareis cada seys meses dozientas aues la mytad henbras puestas en Trugillo en casa del encomendero.

huebos	Yten dareis en cada un mes treynta e quatro hueuos puestos en el tambo de vuestras tierras.
palmas	Ythen dareis en cada un año quinze varas de palmas puestas en Trugillo cada seys meses la mytad.
bateas	Yten dareis en cada un año diez bateas medianas y veinte platos medianos y veinte escudillas y seis tajadores y diez atacas e quatro syllas de caderas y dos mesas y doze tablas medianas todo de madera puesto en Trugillo en casa de vuestro encomendero cada seys / meses la mytad.
f. 136 v. çestillos 3 XX/25/	Yten dareis cada un año veinte çestillos de agi puesto en Trugillo en casa del encomendero cada seis meses la mytad.
petacas 10 ps.	Yten dareis en cada un año diez petacas de paja puestas en Trugillo en casa del encomendero cada seys meses la mytad.
alpargatas 150 ps. 20 ps. xaquimas	Yten dareis en cada un año setenta pares de alpargatas de algodón puestas en Trugillo en casa del encomendero cada seys meses la mytad.
	Yten dareis en cada un año de xaquimas y cabestros e cinchas e sueltas de cada cosa de estas veynte todo de cabuya puestos en Trugillo en casa del encomendero cada seys meses la mytad.
costales a 4 L 40 sogas VII ps. 6 sogas 1 ps. 4 L	Yten dareis en cada un año veynte costales y quarenta sogas para atar petacas o carneros de a cinco braças cada una y seis sogas para lazos o sobrecargas de a cinco braças cada una e ocho ovillos de hilo de cartas de a media libra cada uno y ocho mantas de caualllos con ocho mandiles todo de cabuya e puesto en Trugillo e ncasa del encomendero cada seys meses la mytad.
8 hobillos de ylo 8 mantas a 1 L 6 mandiles a 1 L 6	
2 tinajas 8 ollas 14 jaros 14 alcarazas 1 ps.	Yten dareis en cada un año dos tinajes y ocho ollas y catorze jarros y 14 alcarrazas todo de barro y puesto en Trugillo en casa del encomendero cada seys meses la mytad.
f. 137	Yten porque con mas cargo y escrupulo de conciencia vos el dicho encomendero / podais llevar los dichos tributos os encargo y mando que hagais dotrinas a los dichos naturales en las cossas de nuestra santa fee catolica e a tener y guardar ley natural e buena poliçia e no auiendo clerigo o religioso que lo haga porneys un español de buena vida y egemplo que los dotrine en lo suso dicho. Y porque en el dicho valle de Caxamalca esta fundado un monesterio de la horden de señor Sant Francisco donde continuamente residen frayles que se ocupan en vuestra dotrina y conuersion por tanto para ayuda y sustentaçion en tanto que no ay diezmos de que se sustenten vos los

dichos caciques prenzipales e yndios dareis en cada un mes de los que se ocuparen en vuestra dotrina dos hanegas de mayz e una hanega de trigo y una hanega de frisoles y una hanega de papas y un puerco y dos pares de alpargatas y quinze aues de Castilla la mytad hembras y cada dia de pescado doze hueuos y algun pescado y cada quatro meses un puerco para tossinos y cada dia un cantarillo de chicha de dos açumbres y no mas y leña para quemar e yerua para una caualgadura en que andubieren y lo demas que fuere menester para la sustentacion de los que entendencyeren en la dicha dotrina lo de y pague el encomendero en la parte que le cupiere.

- f. 137 v. Y por tanto por la presente mando a vos el dicho / Cacique prencipal que al presente soys o fueredes por tyempo e caçiques y prencipales e yndios mytimaes a vos sujetos que al presente soys o despues de uos subcedyeren en el dicho repartimyento que desde el dia que esta tassa os fuere notificada en adelante en cada año y a los tiempos en ella declarados acudays al dicho vuestro encomendero con los tributos en ella conbenidos e que vos el dicho comendador Melchior Verdugo no les pidais ny lleueys por uos ny por ynterpossitas personas publica ny secretamente direte ny yndirete ottra cossa alguna mas de lo arriba declarado ny otro seruicio personal ny obras so pena que por la prymera vez que paresciere auerlo recebido en qualquier manera de las dichas de mas de bolver a los dichos caciques e yndios lo que les obierades lleuado demassiado yncurrais en pena de quatro tanto del balor dello para la Camara y fisco de Su Magestad e por la segunda vez restituyays ansimesmo lo que les obieredes lleuado demassiado y perdais la encomienda de los yndios y otro qualquier derecho que tengays a los dichos tributos y perdays mas la mytad de todos vuestros bienes para la Camara de Su Magestad en las quales dichas penas yncurrais si excedyeredes de lo en la dicha tassa contenido y vos condeno en ellas desde agora para entonçes y desde entonçes para agora aplicados segund dicho es e porque dello no podais pretender ygnorancia y sepais lo que aueys de recevir e los dichos caciques e yndios lo que aueis de dar mando que cada uno de uos tenga en su poder un traslado de esta tasa de un thenor reseruando como reseruo en my facultad de añadir o quitar en la dicha tassa todas las vezes que paresciere deversse quytar o añadyr conforme a lo que el / tyempo y la posibilidad de los dichos yndios pudyere y requiriere y resultare de la dicha uissita que se esta haziendo fecho en Los Reyes a ueynte e un dias del mes de agosto de myll e quinientos y çinquenta e siete años. El marques por mandado de su Excelencia Pedro de Abendaño.
- f. 138 En los Reyes en veinte e un dias del mes de agosto de myll e

quinientos e setenta años yo el secretario Pedro de Abendaño notifique esta tasa y lo en ella contenido al dicho comendador Melchior Verdugo en su persona para que la guarde y cumpla so las penas en ella contenidas testigos Antonio de Quebedo e Pedro Ortiz de Arechaga de Su Magestad y Diego del Campo y en fee dello lo firme de mi nombre Avendaño.

f. 138 v. Don Hurtado de Mendoza marques de Cañete guardamayor de la ciudad de Cuenca visorrey y capitan general en estos reinos e prouincias del Peru por Su Magestad e a vos los caciques e principales e yndios del repartimyento de Caxamalca de entrambas parcialidades encomendados en el comendador Melchior Verdugo sabed que por las tasas que por my horden se mandaron hazer e despacharon en veynte e un dias de agosto deste presente año de myll e quinientos e cinquenta e siete se manda que en el yngenyo de açucar que fue de Diego de Mora le pusiesedes la mytad de todo el trigo e mayz e cevada e papas en que estauan tasados y tengo relacion que de traer la dicha comyda hasta el / dicho yngenyo recebis molestias e trauajo y correis riesgo por auer diez leguas de llanos por donde pueden andar carretas en que se puede traer la dicha comyda a la ciudad de Trugillo con mucha facilidad e que estaria bien que la pusiescades en unos tambos que dizen de çunba³ e por my visto por os relevar del dicho trabajo e molestia di la pressente por el qual mando que desde que este my mandamyento os fuere mostrado en adelante y en entretanto otra cosa prouee e manda pagais al dicho vuestro encomendero la mytad de todo el dicho trigo mayz çevada e papas que por las dichas tasas se os manda poner en el dicho yngenyo de Diego de Mora en los dichos tambos de Zumba y no en otra parte donde mando al dicho vuestro encomendero que lo reziba sin embargo de lo contenido e proueydo en las dichas tasas despachadas en los dichos veinte e uno de agosto de este presente año e que lo aqui contenido guarde e cumpla el dicho vuestro encomendero so las penas en la dicha tasa contenidas e por la presente mando a los corregidores de la dicha ciudad de Trugillo y de la dicha prouincia de Caxamarca que hagan guardar e cumplir lo contenido en esta prouision sin que en ellos se exehda (sic) so pena de cada quinientos pesos para la Camara de Su Magestad fecha en los Reyes a veynte e quatro dias de setiembre de myll e quinientos y cinquenta e siete años el Marques por mandado de su Exelencia Pedro de Auendaño corregido con el original Avendaño.

f. 139 Don Hurtado de Mendoza marques de Cañete guardamayor de la ciudad de Cuenca visorrey capitan general en estos reynos e prouincias del Piru por Su Magestad e por quanto Domingo en nombre de don Pedro caçique prencipal del repartimyento de Caxamalca encomendado en el comendado Melchior / Verdugo por si y en nombre de los demás caçiques e yndios del dicho repartimyento me hizo relacion diziendo que por my estaua prouey-

3. Puede ser çimba, mencionada en otros documentos como parte de la encomienda de Diego de Mora.

- do que los siete myll e doçientos pesos que solian pagar en plata por la primera tassa pagasen solamente la mytad e que agora el dicho comendador Melchior Verdugo les pide seys myll pesos diciendo que por my estaua asi mandado e visto que son agrauia- dos porque en nynguna manera los pueden pagar sin que los yndios padezcan mucho trauajo e vejaçion a lo qual no se deveria dar lugar e por ser como son vasallos de Su Magestad e que como tales deuen ser relevados y no apremyados y me fue pedido e suplicado lo mandase remediar de manera que no pagasen mas de la mytad como antes lo pagauan e que asimesmo les mandase quitar dos alfombras de lana y quarenta e çinco varas de palma y todas las cosas de madera que se le mandan dar porque en las alfombras gastan veynte arrobas de lana sin que se puedan aprovechar e por la dicha madera van seys jornadas de sus tierras la tierra adentro y para la cortar labrar y traer reçiben los yndios excisibo trauajo y se mueren algunos e por my visto lo suso dicho di el pressente por el qual mando que las dos alhombras o en su lugar quatro reposteros e quarenta e çinco varas de palmas y treynta bateas y çinquenta platos e çinquenta escudillas y diez y seis taxadores y treynta atalas y doze sillas de caderas y çinco mesas y treynta y seys tablas de madera que por las tasas hechas
- f. 139 v. en veynte e un dias del mes de agosto de este presente año de / myll e quinientos y çinquenta e siete se mandan dar a su encomendero no se lo den ny paguen ny acudan con ellos ny conste dello dexando en su fuerça e vigor las dichas tasas para en lo demas e mando que su encomendero no se lo pida ny lleven ny los naturales se lo den y que lo guarden y cumplan so las penas en la dicha tasa contenidas fecho en los Reyes a veynte e seis dias del mes de otubre de myll e quinientos e cinquenta e siete años el marques por mandado de su Excelencia Pedro de Avendaño.

*TASA DE TRIBUTOS DEL OIDOR GREGORIO GONZALEZ DE CUENCA (1567)*⁴

- f. 1478 El dotor Gregorio Gonçalez de Quenca del Consejo de Su
Cajamarca Magestad en su Real Audiencia que resyde en la ciudad de los Reyes a quyen esta cometida la visyta y tassa de los repartimyentos de yndios del distrito e jurisdiccion de las cibdades de Trugillo Chachapoyas San Miguel de Piura e Guanuco por Su Magestad. A uos doña Jordana Mexia biuda muger que fuystes del capitan Melchior Verdugo difunto vezino de la dicha ciudad de Trugillo e a vos don Alonso Chuplingon cazique prinzipal del repartimyento de yndios de la provincia de Caxamarca e a don Francisco Quispitongo cazique de la guaranga de Chuquymango e

4. "Resistencia tomada al Dr. Gregorio Gonzalez de Cuenca, Oidor que fue de esta Audiencia del tiempo que fue visitador de la provincia de Truxillo, por el Licenciado Pedro Sánchez de Paredes, también Oidor de ella". 1570-1574; AGI, Justicia 458; ff. 1478-1480 (bis).

- f. 1478 v. Santiago Llagagallan caçique / de la guaranga de Caxamarca y don Miguel Tiquiracachi caçique de la guaranga de los Mytimas e don Hernando Cayapasca gouernador della y don Melchior Caxaxas caçique de la Guaranga de Chontal e don Francisco Tantaguatay cazique de la guaranga de Bambamarca e don Antonio Condorpoma cazique de la guaranga de Pomamarca e a los prinzipales e yndios de la dicha provynçia de Caxamarca vuestros sujetos y encomendados en vos la dicha doña Jordana Mexia e a cada uno y qualquier de uos sabed que en cumplimyento de lo que por Su Magestad me a sydo mandado yo visyte los yndios del dicho repartimyento y provynçias de Caxamarca e vista la dicha visyta y la tasa que hasta agora aveis tenydo e aviendome ynfformado de vuestra posybilidad y de los tratos y granxerías que teneys para hazer la tassa de cada yndio en particular como Su Magestad lo manda para que cesen de aqui adelante los agravios que los dichos yndios an reszibido de sus caçiques y prinçipales en la cobrança de sus tributos y para que cada uno sepa lo que a de pagar ansi para su encomendero como para su caçique y relixiosos de la dotrina e otros gastos de la comunydad y no le puedan pedir mas uos mando que / en el entretanto que por Su Magestad y la dicha su Real Audiencia de los Reyes otra cosa se prouea y manda deys e pagueis en cada un año los tributos siguientes.
- f. 1479

CUERPO DEL TRIBUTO

Plata corriente	Primeramente uos los dichos yndios tributarios del dicho repartimyento e provincia de Caxamarca en esta tasa conthenydos dareis de tributo en cada un año catorze myll y setecientos y ochenta pesos e dos tomynes en plata corryente pagados de seys en seis meses la mytad siete myll y tre- XIIIIUOCCLXXX zientos e noventa pesos y un tomyne e porque lo psos 2 ts. que dello aueis de dar a la dicha doña Jordana Mexia aueis de llevar a fundir a la ciudad de Trugillo para hazer barras dello como adelante va declarado uos el dicho cazique para que menos merma aya en la dicha plata aueis de tener cuidado que los yndios paguen en buena plata. Yten aueis de dar de tributo en cada un año tres myll y ochocientas e veynte y tres aues la mytad IIIUCCCCXIII
Aues 1479 v.	hembras de seis en seis meses / la mytad myll y nueveçientas y onze y el postrer terçio una mas. Yten aueis de dar de tributo en cada un año dos myll y quinientas y ochenta y quatro hanegas y media de maiz de seys en seis meses la mytad IIUDLXXXIIII- $\frac{1}{2}$
maiz	myll dozientas e noventa e dos y el postrero tercio media mas.

El qual dicho tributo de plata maiz e aves repartido entre tres myll e ochocientos e ochenta y tres yndios casados y myll trezientos y quarenta y seis yndios solteros tributarios que se hallaron por la visyta que yo hize del dicho repartimyento en las dichas siete guarangas de Cuzmango y Chuquimango y Caxamarca y Mytimas y Chontal y Banuamarca y Pomamarca cabe a pagar a cada yndio tributario casado y soltero lo siguiente.

A de dar y pagar cada yndio casado tributario de los conthenydos en esta thasa de tributo en cada un año tres pesos y dos tomynes de plata corriente y una aue y media hanega de maiz.

f. 1480

A de dar y pagar cada yndio soltero tributario de los conthenydos en esta / tassa de tributo en cada un año un peso y seis tomynes en plata corriente e media hanega de maiz.

Y los yndios tributarios casados y solteros que an de pagar el dicho tributo de las dichas siete guarangas e pachacas dellas con sus hedades son los siguientes (5).

Por tanto por la presente mando a vos el dicho don Alonso Chuplingon cazique principal y a los demas caziques de guarangas e prinzipales de pachacas e yndios del dicho repartimyento y provynçias de Caxamarca suso declarados que de aquy adelante en cada un año que comyence a correr y se quenta desde diez e ocho dias del mes de mayo proximo pasado deste año de la fecha desta tasa en adelante deis y acudais a la dicha doña Jordana Mexia en quyen estais encomendados e a las demas personas suso declaradas con los tributos en esta tasa conthenydos y declarados en vuestras tierras y repartimyentos como Su Magestad lo manda syn llevarlos ny darlos en otra parte alguna en los tiempos y mytas aquy declaradas y hagays la dicha sementera de trigo de comunidad e las demas cosas que por esta tasa se os mandan e que vos la dicha doña Xordana no les pidais ny lleveis por uos ny por ynterposytas personas publica ny secretamente direte ny / yndirete otra cosa mas de lo arriba declarado ny otro seruyçio personal ny obras so pena que por la primera ves que paresçiere auer recibido alguna cosa demasyada de mas de la boluer a los dichos yndios la demasia yncurrais en pena de quatro tanto del ualor dello para la Camara y fisco de Su Magestad e por la segunda ves le restituyais ansi mysmo lo que de mas les obieredes llevado e ayais perdido y perdaís la encomienda dellos y otro qualquier derecho que tengais e podais tener a los dichos tributos e perdaís mas la mytad de vuestros bienes para la Camara de Su Magestad

f. 1480
(bis)

en las quales dichas penas yncurrais si eccdieredes de lo en esta tasa contenydo e vos condeno en ellos desde agora para entonçes so las quales dichas penas vos mando que a la continua tengais una persona con armas y cauallo que syrua a Su Magestad en lo que se ofresçiere e ansi mysimo mando a vos el dicho don Alonso Chuplingon cazique prinzipal e a los caziques de guaranga y prinzipales de pachaca del dicho repartimyento e a cada uno de vos que no pidais ny abuseys de los dichos yndios vuestros sujetos mas tributos de los que por esta tasa se mandan dar ansi para vos como para el dicho encomendero y las demas personas suso de/claradas ny los abreis de mas personas de las en esta tasa contenydas so pena por la primera ves lo boluais con el quatro tanto y la vna parte sea para el yndio de quyen lo obierades cobrado y las otras tres partes para el ospital deste repartimyento y por la segunda ues seais suspendidos de los dichos cacicadgos por tiempo de vn año durante el qual no podais estar en el dicho repartimyento e por la terçera ves perdaís el dicho cacicadgo perpetuamente y boluais a los dichos yndios lo que ansy les obieredes llevado e porque vos la dicha doña Jordana no pretendais ynorancia y sepais lo que aveis de rescibir e vos el dicho cacique lo que aueis de dar mando que cada uno de uos tenga vn treslado desta tasa en su poder de vn tenor reseruando como reseruo en my e en la persona que para ello por Su Magestad en la dicha su Real Audiencia de los Reyes fuere nombrada facultad de añadir e quitar en esta tasa todas las uezes que paresciere deuese quitar o añadir conforme a lo quel tiempo y posybilidad de los dichos yndios pidiere e requyriere fecha en el pueblo de San Agustin de Guamachuco a catorze dias del mes de Junyo de myll e quinyentos y sesenta y siete años el dotor Gonçalez de Quenca por su mandado Melchior Perez de Maridueña.

Principios Filosóficos, Políticos y Sociológicos en la obra libertadora de José de San Martín

Gustavo Pons Muzzo

En la vida tormentosa de la humanidad, en que se han emprendido guerras por ambición • por capricho y se han sojuzgado pueblos por idénticos motivos, la presencia de hombres como José de San Martín representa rayos de luz en medio de las tinieblas, porque contra lo que comunmente ha ocurrido y ocurre en la humanidad, la vida de José de San Martín estuvo al servicio de los más nobles ideales de vida del ser humano y su espada jamás fue empleada en sojuzgar pueblos sino en libertarlos.

Bien sabemos que San Martín fue soldado por vocación y profesión, pero sus virtudes guerreras, que bien pueden llamarse así, hicieron que siempre peleara por causas nobles que dignifican la vida de los pueblos; la guerra de la independencia en España contra el conquistador francés; la guerra de la independencia en Hispanoamérica contra el absolutismo español. Nunca peleó para privar a los pueblos de sus legítimos derechos; nunca desenvainó su espada para disputar el poder en beneficio personal. Su vida como militar y como político estuvo orientada a la realización de principios filosóficos, políticos y sociológicos que son el fundamento de la constitución de los Estados hispanoamericanos.

Sabemos que José de San Martín se educó y se formó profesionalmente en España. Sabemos que llegó a la Península a los ocho años de edad y que regresó a Buenos Aires pasados los 34 años de edad, con el grado de Teniente Coronel de Caballería y con un pensamiento claro y definido en favor de la independencia. San Martín no se hizo militar, como otros, en la guerra de la emancipación sudamericana; era un militar ya formado que se incorporaba a la revolución. San Martín no se hizo político en los conciliábulos aquí en América; llegó a Buenos Aires con el pensamiento ya formado en favor de la revolución. O sea pues que San Martín militar y revolucionario se formó en España; que su personalidad revolucionaria es obra del liberalismo español. Veintidos años de servicios en el ejército español, y sobre todo su participación en la defensa de España contra la invasión napoleónica, habían dejado profunda huella en el futuro liberta-

dor de América, de cariño hacia la Madre Patria, así como también de profundo rechazo al gobierno absoluto.

Como sucedió con otros criollos americanos que residieron en España, fue allá donde adquirió todos sus conocimientos. Fue en la Península en donde llegó a esta evolución ideológica y doctrinal a la vez. Esta es una etapa de su vida sobre la cual tenemos pocos datos. Unos de esos pocos datos es el que nos da el propio San Martín en su proclama a sus compatriotas del Río de la Plata cuando está próximo a expedicionar sobre el poderoso Virreinato del Perú. "Yo servía en el ejército español en 1811. Veinte años de honrados servicios me habían atraído alguna consideración, sin embargo de ser americano. Supe la revolución de mi país, y al abandonar mi fortuna y mis esperanzas solo sentía no tener más que sacrificar al deseo de contribuir a la libertad de mi Patria. Llegué a Buenos Aires a principios de 1812 y desde entonces me consagré a la causa de América; sus enemigos podrán decir si mis servicios han sido útiles"¹.

Veintiocho años después nos hace otra referencia similar, y es en su carta al Presidente del Perú, Gran Mariscal Don Ramón Castilla, el 11 de setiembre de 1848, en que le dice: "Ud. me hace una exposición de su carrera militar. A mi turno permítame le dé un extracto de la mía. Como Ud., yo serví en el ejército español en la Península desde la edad de trece a treinta y cuatro años, hasta el grado de teniente coronel de caballería. En una reunión de americanos en Cádiz, sabedores de los primeros movimientos acaecidos en Caracas, Buenos Aires, etc., resolvimos regresar cada uno al país de nuestro nacimiento, a fin de prestarle nuestros servicios en la lucha que calculábamos se habría de empeñar"². "El ciclo de su gran renombre —dice su biógrafo don José Pacífico Otero— lo constituye ciertamente el de sus campañas en América, pero este se fundamenta en aquel otro que lo es el peninsular y que, por ser tal, no es posible desconocerlo cuando se estudia en forma integral su vida épica, las etapas que la forman y, como es lógico, su primogénica formación de soldado. Hispanismo y americanismo son dos términos que en esta figura extraordinaria se complementan con admirable armonía"³.

El nacimiento del Perú como Estado independiente y su incorporación a la comunidad internacional de naciones está estrechamente ligada a la obra del general San Martín. El Perú nace a la vida independiente al conjuro de ideales peruanos, americanos, hispánicos y universales que proclamó el Jefe de la Expedición Libertadora y que obedecían a los princi-

1. "Archivo de San Martín". Buenos Aires 1910. Tomo VII. p. 214-18.

2. "Revista del Instituto Sanmartiniano del Perú".— 1974-1979. p. 154.

3. "Historia del Libertador don José de San Martín". Buenos Aires 1979. Tomo I. p. 138.

píos proclamados por la revolución chilena, principalmente por su prócer Don Bernardo O'Higgins y que los patriotas peruanos habían defendido en su obra revolucionaria. La revolución emancipadora se realizó al impulso de principios de validez universal que el tiempo no puede hacer desaparecer sino por el contrario reafirmar, porque son ideales permanentes del ser humano.

La revolución emancipadora sanmartiniana proclama primeramente la restauración de los derechos humanos en esta parte del Continente, derechos ahora tan en moda. En la proclama que San Martín dirige al pueblo peruano desde su cuartel general en Santiago el 13 de noviembre de 1818, dijo entre otros conceptos, los siguientes:

“Los acontecimientos que se han agolpado en el curso de los nueve años os han demostrado los solemnes títulos con que ahora los estados independientes de Chile y las Provincias Unidas de Sud América me mandan a entrar en vuestro territorio para defender la causa de la libertad. Ella está identificada con la suya y con *la causa del género humano*; y los medios que se me han confiado para salvaros son tan eficaces como conformes a objeto tan sagrado”.

Y luego San Martín terminaba:

“Cuando se hallen restablecidos los *derechos de la especie humana* perdidos por tantas edades, yo me felicitaré de poder unir a las instituciones que la consagran, habré satisfecho el mejor voto de mi corazón y quedará concluida la obra más bella de mi vida”⁴.

El concepto filosófico de los derechos humanos, como base jurídica y política de nuestra independencia, se muestra también en otra de sus proclamas y documentos públicos. Para que no quedase duda de que él no quería reemplazar una dominación por otra, ni engañar al pueblo, claramente expresa en la proclama que comentamos:

“Mi anuncio, pues, no es la de un conquistador que trata de sistemar una nueva esclavitud. La fuerza de las cosas ha deparado este gran día de nuestra emancipación política y *yo no puedo ser sino un instrumento accidental de la justicia y un agente del destino*”.

El principio jurídico de la *Libre Determinación, Soberanía Popular y No Intervención* robustece desde los primeros momentos el fundamento ideológico de la Revolución de Mayo y San Martín es quien cumple a cabalidad

4. PONS MUZZO, Gustavo.— “La Expedición Libertadora”. Colección Documental de la Independencia del Perú. T. VIII. Vol. 3º p. 102-105.

con esos principios. En octubre de 1815, cuando existe la posibilidad de que San Martín inicie su acción libertadora ocupando la Capitanía General de Chile, el entonces Director Supremo de las Provincias Unidas, nuestro compatriota Ignacio Álvarez Thomas, le dice en las instrucciones que le da: "*La forma de gobierno la dejará a discreción de ellos mismos, sin promover ni de lejos la dependencia a estas provincias*". Idénticos conceptos se encuentran en las instrucciones que el 21 de diciembre de 1816 le envía a Mendoza el Director de las Provincias Unidas don Juan Martín de Pueyrredón. En el párrafo 7º le dice:

"Nombrará igualmente el general con la misma calidad de provisorio un presidente, que reúna en sí la dirección ejecutiva en las cuatro causas, e invitará al ayuntamiento para que sin perder momento, proceda a dictar disposiciones que gradúe necesarias para el restablecimiento del gobierno supremo del país en los términos más adecuados al sentir común de los habitantes, *sin que en esta parte tenga el general ni el ejército más intervención pública que la de conservar el orden y evitar de un modo prudente el que la elección sea obra de la intriga de algún partido contra la voluntad general y seguridad del ejército*"⁵.

San Martín cumplió, como sabemos con esas directivas, pues cuando obtuvo la victoria de Chacabuco, no solo auspició el nombramiento de un gobierno provisional por el Cabildo, sino que no aceptó el ofrecimiento que los chilenos unánimemente le hacían para que asumiese el gobierno. Este mismo principio de respeto a la soberanía popular se encuentra en el Tratado firmado entre Chile y las Provincias Unidas, en Buenos Aires, el 5 de febrero de 1819, para realizar la Expedición al Perú. Después de dejar claramente establecido que conviniendo ambas partes contratantes (art. 1º) con los deseos manifestados por los habitantes del Perú, de que se les auxilie con una fuerza armada para arrojar a las autoridades del gobierno español y "*establecer el que sea más análogo a su constitución física y moral*", decían en el art. 2º lo siguiente:

"El ejército combinado de las Provincias Unidas y de Chile, dirigido contra los mandatarios actuales de Lima y en auxilio de aquellos habitantes, *dejará de existir en aquel país luego que se haya establecido un gobierno por la libre voluntad de sus naturales*".

Demás está decir que José de San Martín tuvo que intervenir en la redacción de estos documentos, o por lo menos en la formulación de sus principios enunciativos.

5. PONS MUZZO, Gustavo.— "La Expedición Libertadora". Op. cit, Vol. 10, p. 29.

Al desembarcar San Martín en Pisco el 8 de setiembre de 1820 no es posible que cumpla con estos principios de soberanía popular y de libre determinación. El momento es excepcional y de suma gravedad. Al establecer su cuartel general en el pueblo de Pisco y declarar que en los lugares que ocupe el Ejército Libertador o están bajo su protección, "han fenecido de hecho las autoridades puestas por el gobierno español", dice también que ha asumido la autoridad suprema "por imperio de las circunstancias" y que será responsable a los ojos de la Patria del ejercicio de ella; pero también dice que todas sus disposiciones serán de carácter provisional hasta que se den las leyes definitivas por los representantes del pueblo. Dice en los considerando de este Decreto del 8 de setiembre de 1820:

"Pero en medio de los trabajos de una campaña es imposible dictar nada estable, porque sería difícil y moroso conocer la voluntad de los pueblos; así todo cuanto fuere establecido por mí, se considerará solo provisional hasta que concluida la guerra puedan ellos pronunciarse sobre sus futuros destinos. Un gobierno y sus instituciones no tienen fuerza ni duración sino mientras están sostenidos por la opinión pública. Asegurada la independencia nos queda tiempo para la consolidación del orden social"⁶.

En el manifiesto que dirige a los pueblos del Perú en Pisco, el 13 de octubre de 1820 para informarle de las conferencias que sus delegados han tenido con los delegados del Virrey Pezuela y con el propio Virrey, hay conceptos de gran profundidad filosófico-jurídico y ahí da a conocer su gran plan de terminar la guerra por medios pacíficos manteniendo las relaciones con la Madre Patria: empieza diciendo:

"Cuando la guerra se emprende por ambición y se continúa por capricho, la fuerza es el único argumento para convencer a los pueblos y responder a la opinión de los hombres" . . . "Yo estaba pronto a desplegar los elementos de la victoria, y suspendí de buena voluntad todos mis planes, ansioso de probar, *que no busco* el campo de batalla, sino cuando es preciso pasar por él para llegar al campo de la paz".

Sobre su pensamiento político en la formación del nuevo Estado independiente que sus delegados dieron a conocer en estas conferencias en el pueblo de Miraflores y en Lima, deja aclarado que sus delegados nada ofrecieron que contradijera los principios de soberanía popular y libre determinación. Dice:

6. PONS MUZZO, Gustavo.— El gobierno Protectoral del Libertador Generalísimo don José de San Martín. Lima 1971, p. 40-41.

“El establecimiento de un gobierno propio, y su uniformidad con el sistema constitucional, adoptado hoy en todo el mundo civilizado, han sido las bases de las aberturas que he hecho en esta ocasión”.

Sobre su deseo de llegar a la paz con España, a base del reconocimiento de la independencia, pero manteniendo las relaciones con la Madre Patria y de esa manera, evitar los enconos y resentimientos que después aumentaron grandemente, dice:

“Yo esperé que el Virrey de Lima simpatizase con mis sentimientos, y que no malograra esta brillante oportunidad de cerrar la época de la revolución, y aún *de restablecer la armonía entre España y América*, por medio de amigables relaciones que levantasen una eterna barrera contra la manía de dominar y la necesidad de aborrecer”.

Terminaba este bello documento insistiendo en el principio de soberanía popular y reafirmando su promesa de que sus funciones tendrían fin el día mismo que el Perú se pronunciara libremente sobre la forma de gobierno que debía regirlo. Terminaba diciendo.

“El día que el Perú pronuncie libremente su voluntad sobre la forma de las instituciones que deben regirlo, cualquiera que ellas sean, cesarán de hecho mis funciones”⁷.

Cuando el Virrey La Serna abandona Lima en la mañana del 6 de Julio de 1821, San Martín no la ocupa inmediatamente, lo que produce desconcierto. Antes y después de la ocupación de Lima se le ha acusado de falta de decisión y de querer prolongar inútilmente la guerra al no haber dado una batalla por la posesión de Lima. En un trabajo presentado al Primer Congreso Internacional Sanmartiniano realizado en Buenos Aires en noviembre de 1978 hemos estudiado la misión de paz en que se desempeñó San Martín en el Perú, aunque su misión a la luz pública era la guerra, y por ser leal a esa misión de paz, resolvió no ejecutar operación militar alguna. Pero con respecto a la ocupación de Lima, hay otros aspectos que San Martín ha explicado claramente. No quiso entrar a Lima como conquistador, como se lo dijo a Basil Hall cuando lo entrevistó a bordo de la goleta “Montezuma” en la bahía del Callao. En el diálogo que sostuvieron, San Martín le dijo al viajero lo siguiente:

7. ODRIOZOLA, Manuel de.— Documentos Históricos del Perú. Lima, 1873. Tomo 4º. p. 90-95.

“La gente pregunta porqué no marchó sobre Lima al momento. Lo podría hacer e instantáneamente lo haría, si así conviniese a mis designios; pero no conviene. No busco gloria militar, no ambiciono el título de conquistador del Perú; quiero solamente librarlo de la opresión”⁸.

Es por eso que San Martín cuando el Virrey desocupa Lima, espera que el Cabildo Constitucional en representación de los vecinos lo invite a ingresar a Lima, y cuando acepta y se decide a ello, San Martín ingresa de incógnito en la noche del 10 de julio de 1821 a la capital del más poderoso Virreinato de España en América, como entró silenciosamente a Buenos Aires después de sus grandes triunfos en Chacabuco y Maipú, por que él no combatía por conquistar el fausto de las muchedumbres ni el halago de los poderosos.

Estando en Lima y mostrándose respetuoso del principio de Libre Determinación de los Pueblos no procede de su propio albedrío a la proclamación de la independencia. Necesita la opinión del pueblo de la capital. Así le hace saber al Cabildo Constitucional en su nota del 14 de julio, y solo cuando se ha producido la memorable sesión de Cabildo Abierto del domingo 15 de julio, en la que el pueblo de Lima, en nombre de todo el pueblo del Perú, se pronunció porque “*la voluntad general está decidida por la independencia del Perú de la dominación española y de cualquiera otra extranjera*”, es que procede a la correspondiente proclamación, la que tiene lugar como sabemos, el sábado 28 de julio de 1821, desde un tablado levantado en la plaza principal de la ciudad, y repetido el acto en tres de las plazas pequeñas de la Lima antigua, anunciando así que “*El Perú es libre e independiente por la voluntad general de los pueblos*”.

Aparentemente había una contradicción entre lo que tantas veces había ofrecido al pueblo peruano y la implantación del Protectorado el 3 de agosto como gobierno de facto, por lo que muchos antes y después lo han criticado. Indudablemente que una vez declarada y proclamada la independencia era de necesidad el establecimiento de un gobierno propio, pero las circunstancias seguían siendo excepcionales porque la guerra no había terminado, y de acuerdo a las instrucciones que había recibido, no era conveniente todavía establecer un Congreso libremente elegido. Por otro lado, los patriotas peruanos, expertos en la conspiración y la subversión, no tenían la experiencia necesaria en las funciones del gobierno, y además aquí como en otros lugares de América española empezaban a manifestarse los síntomas del caudillaje nativo y las rivalidades entre los hombres dirigentes que estallarían desgraciadamente con caracteres alarmantes a la ida de San

8. RELACION DE VIAJEROS.— Colección Documental de la Independencia del Perú. Lima 1971, Tomo XVII, Vol. 1º p. 233.

Martín. Por todo ello era de evidente necesidad que continuaran reasumiéndose en su persona el mando político y militar. En los preámbulos del Decreto que estableció el Protectorado, San Martín explica claramente esta necesidad al pueblo peruano, pero insiste en que en ello no lo mueve ninguna ambición y que mantiene su palabra de entregar el mando en el momento en que el Perú estuviese libre. Dijo entonces el Gran Libertador:

“Espero que al dar este paso se me hará justicia de creer que no me conducen miras de ambición, sino solo la conveniencia pública. Es demasiado notorio que no aspiro sino a la tranquilidad y al retiro de una vida tan agitada . . . La religiosidad con que he cumplido mi palabra en el curso de mi vida pública me da derecho a ser creído; y yo la comprometo ofreciendo solemnemente a los pueblos del Perú, que en el momento mismo que sea libre su territorio; haré dimisión del mando *para dar lugar al gobierno que ellos mismos tengan a bien elegir*”⁹.

Fiel a la promesa contraída con el pueblo peruano, renunció al mando no cuando la guerra había terminado, sino cuando consideró terminada su acción militar. Entonces, con voluntad de héroe que siempre la tuvo se apartó del poder que había asumido “por imperio de las circunstancias” y ejercido con repugnancia. El 20 de setiembre de 1822, instaló el primer Congreso Constituyente del Perú, y ante los representantes del pueblo peruano ahí reunidos se despojó de la insignia del mando supremo y se apartó para siempre de las playas del Perú, dando por terminada su obra en América. La autoridad que aquí ejerció durante dos años no se vió empañada en lo menor por ningún exceso de gobierno que llevara en sí la violación de los principios de la Revolución de Mayo que él americanizó en su marcha victoriosa por la mitad del Continente. Como gobernante del Perú no lesionó en lo menor la dignidad del pueblo peruano. En el ejercicio del mando político y militar fué muchas veces tildado de débil, mas nunca de fuerte que significara abuso del poder. Solo se impuso por la fuerza moral de su vida ejemplar, en la que se sometió, así mismo, al estricto cumplimiento de los principios e ideales por los cuales luchaba, lo que impuso también a sus subordinados empleando también la autoridad necesaria, pero nunca el abuso de ella. José de San Martín brilla en estos momentos con luz propia y por la fuerza moral de una vida ejemplar consagrada al servicio de un ideal esplendoroso.

La obra sanmartiniana se desarrolló en América dentro del más amplio y generoso principio de la *Solidaridad americana y la no intervención* en los asuntos de otros estados. El primer compromiso escrito de solida-

9. PONS MUZZO, Gustavo.— El gobierno Protectoral Op. cit., p. 48-50

ridad con los países americanos es el acordado en Buenos Aires el 5 de febrero de 1819, entre las Provincias Unidas y Chile y al que nos hemos referido anteriormente. Cuando estableció su cuartel general en el pueblo de Huaura, al norte de Lima, prestó toda su ayuda al pueblo de Guayaquil para que consiguiera su independencia, proclamada bajo la influencia de la Expedición Libertadora y su protección en la costa norte del Perú, pero sin que eso significara en ningún momento intervenir en los asuntos internos de Guayaquil. Ante el pedido de los miembros de la Junta de Gobierno de Guayaquil, para que se les prestara ayuda, San Martín envía al coronel Toribio Luzuriaga acompañado de Tomás Guido. En una carta que le escribe a Luzuriaga, desde Huaura el 17 de diciembre de 1820, contestando una recibida de Luzuriaga desde Guayaquil el 12 de noviembre de 1820, después de criticar las disensiones en el seno de la Junta, y ante el rumor de que el envío de Luzuriaga era con miras políticas, le dice:

“Digo a Ud. de oficio que si su presencia en esa no es necesaria, regrese a incorporarse al ejército. Usted sabe que sólo el ruego de los diputados me hizo enviar a Ud., pero me sería sensible el que algunos creyesen el que su presencia en esa era con miras políticas. Usted conoce mi carácter y sentimientos; Yo solo deseo la independencia de América del gobierno español y que cada pueblo si es posible se dé la forma de gobierno que crea más conveniente”¹⁰.

Luzuriaga y Guido regresaron inmediatamente al Cuartel General en Huaura.

Cuando la Junta de Gobierno de Guayaquil se queja a San Martín de la intimidación que le hace Bolívar para que se integre a la Gran Colombia, le dirige a Bolívar, desde Lima, el 3 de marzo de 1822 una importante carta que en un acápite le dice lo siguiente:

“Por las comunicaciones que en copia me ha dirigido el gobierno de Guayaquil, tengo el sentimiento de ver la seria intimación que ha hecho V.E. para que aquella provincia se agregue al territorio de Colombia. Siempre he creído que en tan delicado negocio el voto espontáneo de Guayaquil sería el principio que fijase la conducta de los estados limítrofes, a ninguno de los cuales compete prevenir por la fuerza la deliberación de los pueblos”¹¹.

Bolívar le contesta desde Quito, el 22 de junio de 1822, y entre otros asuntos le dice:

10. “ARCHIVO DE SAN MARTÍN”.— Op. cit. Tomo V, p. 311.

11. “ARBITRAJE DE LIMITES ENTRE EL PERU Y EL ECUADOR”. Documentos Anexos a la memoria del Perú. Madrid 1905, Tomo I, p. 21.

"V. E. expresa el sentimiento que ha tenido al ver la intimación que hice a la Provincia de Guayaquil para que entrase en su deber. Yo no pienso como V. E. que el voto de una provincia debe ser consultado para constituir la soberanía nacional, por que no son las partes sino el todo del pueblo el que delibera en las asambleas generales reunidas libre y lealmente" ¹².

También desde Lima, en febrero de 1822, atendiendo a un pedido de Bolívar y otro de Sucre que se encontraba en difícil situación en Guayaquil cercado por fuerzas virreinales sin poder ser auxiliado por Bolívar, detenido en Pasto, San Martín envía a Guayaquil a la división peruano-argentino al mando del entonces coronel Andrés Santa Cruz para que ayude a Sucre. Unidas ambas fuerzas emprenden su avance hacia el norte obteniendo la magnífica victoria de Riobamba en que el escuadrón de Granaderos a Caballo al mando del entonces comandante Lavalle, tuvo muy destacada actuación elogiada por Sucre en su comunicación al Ministro de Guerra y Marina del Perú al decirle lo siguiente: "El bravo escuadrón de Granaderos que se había adelantado, se vió improvisadamente frente a toda la caballería española y tuvo la elegante osadía de cargarlos y dispersarlos con una intrepidez de la que habrán raros ejemplos". El 24 de mayo de 1822, estas fuerzas solidarias de la revolución americana, obtuvieron su segunda y definitiva victoria en las faldas del volcán Pichincha, en las afueras de Quito, derrotando completamente a los realistas, con lo que se consumó la independencia del Ecuador y Bolívar pudo continuar su interrumpida marcha hacia el sur y entrar a Quito el 16 de julio. Al día siguiente le escribe a San Martín y le dice:

"Al llegar a esta capital después de los triunfos obtenidos por las fuerzas del Perú y de Colombia en los campos de Bombaná y Pichincha, es mi más grande satisfacción dirigir a V. E. los sentimientos más sinceros de gratitud con que el pueblo y el gobierno de Colombia *han recibido a los beneméritos libertadores del Perú*, que han venido con sus armas vencedoras a prestar su poderoso auxilio en la campaña que ha libertado a tres provincias del sur de Colombia y a esta capital, tan digna de la protección de toda América, porque fue una de las primeras en dar heroico ejemplo de libertad" ¹³.

Al considerar terminada su acción militar después de la Conferencia de Guayaquil, y de acuerdo a la promesa hecha en reiteradas oportunidades

12. LECUNA, Vicente.— Cartas del Libertador. Tomo III (1822-1823). Caracas 1929, p. 50-52.

13. "GACETA DE GOBIERNO" de Lima Independiente. Sábado 13 de julio de 1822. Tomo 3º, p. 1.

al pueblo peruano, don José de San Martín renunció al mando supremo ante el Congreso Constituyente por él instalado el 20 de setiembre de 1822. Esa misma noche también dió voluntariamente terminada su obra de Libertador de América. Al despedirse del pueblo peruano expidió una proclama en la que, con la serenidad y tranquilidad de conciencia de quien ha cumplido con su deber y con sus promesas, dijo entre otros conceptos los siguientes:

“MIS PROMESAS PARA CON LOS PUEBLOS EN QUE HE HECHO LA GUERRA ESTAN CUMPLIDAS: HACER SU INDEPENDENCIA Y DEJAR A SU VOLUNTAD LA ELECCION DE LOS GOBIERNOS”. “PERUANOS: OS DEJO ESTABLECIDA LA REPRESENTACION NACIONAL: SI DEPOSITAIS EN ELLA UNA ENTERA CONFIANZA, CANTAD EL TRIUNFO, SI NO, LA ANARQUIA OS VA A DEVORAR”¹⁴.

14. “GACETA DE GOBIERNO”. Domingo 22 de setiembre de 1822.

Notas sobre Literatura Incaica *

Franklin Pease G. Y.

Ante todo una explicación sobre los alcances de esta aproximación: trataré de la literatura quechua y andina, al uso general. Tomo conciencia de la dificultad de la tarea de exponer un testimonio literario tradicional andino; por ello se hace necesaria una precisión inicial: voy a hablar de literaturas orales escritas *a posteriori* y casi siempre a raíz de una reelaboración; también tocaré los testimonios orales contemporáneos, aunque será imposible abarcarlos en su rica totalidad.

La literatura prehispánica ha sido abordada de diferente manera, baste hacer una breve mención inicial a los estudios y páginas diversas que le dedicaron Basadre (1938), Porras (1951 y 1954) y Sánchez (1921 y [1928] 1973), y Lara (1947 y 1969) en Bolivia, para no mencionar aquí sino a algunos de los más ilustres que de ella se ocuparon. Sería conveniente dedicar alguna atención también a los textos más recientemente incluidos en las antologías. Muy últimamente, cuando estaba preparando esta conferencia, pude conocer la antología que bajo el título de *Literatura quechua* había publicado Edmundo Bendejé Aybar en la Biblioteca Ayacucho (Caracas 1980) y, después de pronunciada la misma, la preparada y prologada por Teodoro L. Meneses y editada por Edubanco (Lima 1983).

Conviene una precisión inicial; no es seguro en ningún caso que los textos presentados por los cronistas y otros autores coloniales que acogen temáticas andinas sean testimonios previos a la invasión española. Esta afirmación requiere de una explicación que obliga a ingresar unos momentos en el ámbito de los cronistas; dichos autores no son testimonio de los tiempos anteriores a la invasión española, son en realidad recolectores de tradiciones orales, pero escritores de historias al uso occidental. Esta primera instancia significa considerar las crónicas en general como consecuencia de los relatos orales y no confundirlas con los testimonios mismos. Los cronistas recogieron mitos transmitidos oralmente y en su momento los trans-

* Conferencia dictada en la Universidad de Lima en 1983. Se le ha añadido las referencias bibliográficas indispensables.

formaron en historias, es decir, en narraciones de acontecimientos, en relatos de las conquistas de los incas, en descripciones de las costumbres, ritos, actividades, en crónicas en suma. Esto nos lleva a un problema diferente: no siempre las crónicas conservaron la forma de la *expresión literaria* recogida de la manera antedicha.

Todo esto se debió a que, en primer lugar, son excepcionales las transcripciones de los textos quechuas, y aún en los casos en que los mismos han sido conservados, puede establecerse una duda razonable acerca de la pureza de la transcripción, toda vez que en la mayoría de los casos se trata de textos rituales mantenidos por la población y transmitidos por sus informantes fuera de su contexto ritual y, en consecuencia, despojados de su valor como tales. De otro lado, y para los textos del XVI por ejemplo, la calidad de la transcripción o de la traducción es siempre desconfiable.

Es un hecho reconocido que los relatos míticos conservan su forma y su ordenamiento cuando son relatados dentro del contexto ritual correspondiente; sólo cuando así se hace se logra mantener la fidelidad de la transmisión, y éste es un problema que haría discutible la mayoría de los textos de las crónicas. Hay sin duda notorias excepciones, como los conocidos textos de Huarochirí recogidos por Francisco de Avila a fines del siglo XVI o inicios del XVII, y cuyas versiones quechuas se han conservado hasta nosotros¹.

Sin embargo, el hecho de que la literatura andina sea una literatura oral no le quita de modo alguno valor e interés, ni tampoco reduce o minimiza su valor literario, a fin de cuentas, todas las literaturas son en principio orales mientras no se generalice la escritura, lo cual, como sabemos, es un fenómeno reciente; "Los textos sagrados de las grandes civilizaciones, así como los poemas épicos que constituyeron más tarde las piezas maestras de las literaturas nacionales, fueron conservados a través de los siglos de boca a oreja" (Eliade 1962: 5). Es cierto que para los Andes no se cuenta con textos completos del tipo de los Vedas, los poemas homéricos, el *Beowulf*, el *Mahabharata* y otros escritos clásicos y conocidos de las grandes civilizaciones; tampoco se han conservado textos como los existentes en los códices mesoamericanos o el *Popol Vuh*. Pero si los textos mismos no nos han llegado en forma íntegra, sí se nos han transmitido las temáticas principales de las historias sagradas andinas en las crónicas mismas. La multitud de textos allí incluidos, así como su desacralización al ser incorporados en una historia profana al estilo renacentista europeo, hace que muchos de los mitos aparezcan no solamente dispersos, sino que, además, sean presentados como alegorías y fabulaciones en unos casos, o incorporados en forma de historias a los relatos de los autores clásicos de los siglos XVI y XVII.

1. Las ediciones actuales de Avila son varias, la de Trimborn (1967, quechua alemán), la de Arguedas (1966, quechua-castellano) y la de Taylor (1980, quechua-francés)

Las tradiciones orales andinas cubren un amplio espectro, y con ellas puede reorganizarse un complejo listado de las temáticas de que trataban. Ingresan así los mitos del origen del mundo, los de la fundación (las fundaciones) de los espacios sagrados, las genealogías reales o los hechos de los antepasados epónimos, así como las que señalaban el origen de las enfermedades y de los remedios que las curaban, el de los alimentos y los más preciados objetos de uso; también los relatos que prefiguraban situaciones y conductas ejemplares, y los que proponían los valores morales que la población debía cumplir.

Mircea Eliade ha llamado la atención sobre la distinción que se hace en las sociedades arcaicas entre “historias verdaderas” e “historias falsas”. Las primeras relatan los orígenes del mundo y del hombre, la construcción de la vida social, y expresan también las formas rituales para el mantenimiento de la vida y para garantizar la producción de los alimentos. Las segundas se ocupan de narrar los relatos que hablan de los animales, y generalmente son cuentos de moraleja. Las primeras son repetidas ritualmente, y sólo así llenan su cometido; las segundas están mucho más libradas a la imaginación del narrador ocasional².

En términos generales, puede decirse que esta breve introducción nos permite una aproximación a las temáticas consagradas en la literatura oral andina; ahora es conveniente buscar una explicación de su transformación por obra y gracia de la invasión española del siglo XVI. Ciertamente, muchas estructuras formales fueron drásticamente variadas a lo largo de las transformaciones que ya anuncié, pero también es visible que los cronistas no inventaron sino unas pocas temáticas, tal vez aquellas que evocaban romances trágicos del tipo frecuente en los cantares juglarescos o en las novelas de caballerías (de amplia lectura y conocimiento popular en sus tiempos) y en la literatura cortesana medieval; son los temas del plebeyo valiente que languidece de amor por una inalcanzable princesa o del guerrero audaz que no puede acceder a una clase señorial, los cuales después de largas luchas e incontables proezas logran cumplir sus ambiciones sentimentales. Quizás suene a herejía literaria, pero ésta parece ser la situación de las temáticas de textos tan conocidos como el del *Ollantay*, tan celebrado, y que es difundido en distintos textos, como recuerda por ejemplo Luis Alberto Sánchez, quien desde 1921³ hizo notar la similitud temática existente entre los textos del *Ollantay*, las páginas de la *Miscelánea antártica* del P. Miguel Cabello Balboa (Cabello 1951: 406, 420, 447 ss.,

2. Ver Eliade 1962, pero especialmente 1967 y 1968; para más amplias exposiciones de sus puntos de vista a este respecto.

3. Véase Sánchez 1921: 99-103, también 1974, así como las recientes ediciones de *La literatura peruana*.

476-481) y los cantos XI y XII de las *Armas antárticas* de Juan de Miramontes y Zuázola, donde se relatan los amores de Calcuchimac y Curi Coyllor:

“Cuando este Perú antártico famoso
que el ártico hemisferio ignoto estaba,
Chuquiyupanqui, Inga poderoso,
con absoluto imperio gobernaba
en el fértil Yucay, un valle umbroso
que a la corte del Cuzco lustre daba
con su fecundidad y grato suelo
aire templado y favorable cielo”
(Miramontes 1978: 196).

Miramontes diseña así en breves versos un espacio literario donde, cambiando los personajes, podemos fácilmente pensar en el ámbito cortesano en el que los caballeros andantes realizarían sus proezas.

Los textos mencionados, cuya extensión y complejidad me excusan de una explicación mayor, relatan los amores morganáticos, que triunfan por su constancia a través del tiempo y de la adversidad.

No es el único caso éste en que se haya incorporado un ropaje europeo en un texto andino, también ocurrió así con las historias más conocidas de los cronistas, quienes muchas veces incorporaron no sólo elementos formales inevitables sino también aspectos conceptuales al hablar de la historia de los incas del Cuzco y de las conquistas que ellos realizaron. Ingresaron así no solamente conceptos europeos: *Inka* fue usado como equivalente ajustado de rey, y las guerras de los incas fueron fácilmente asimilables a las guerras relatadas en las obras clásicas grecolatinas, medievales y renacentistas, con la inevitable presencia de las nociones de honor y vergüenza, fama y heroísmo, amor y lealtad, bajo criterios europeos que teñían o vestían así a los hombres andinos cuya vida los cronistas relataban, para satisfacer de esta manera la ansiosa necesidad que la presencia de América desarrolló en los lectores europeos ávidos de lo maravilloso, fabuloso o utópico que ofrecían “las Indias” del nuevo mundo recién descubierto por ellos. Los diálogos y los excursos de los cronistas reproducen así también las historias clásicas de un Tucídides o un Tito Livio, de la misma forma que los relatos de innumerables ejércitos en movimiento hacen aflorar en un Garcilaso de la Vega o un Sarmiento de Gamboa por ejemplo, los efluvios de las marchas militares relatadas por Jenofonte o Julio César. El mundo maravilloso y exótico de los clásicos alcanzó nueva dimensión cuando sercs fabulescos de la antigüedad mediterránea, las sirenas y las Amazonas, así como cientos de animales en estado paradisiaco, vinieron a habitar los utópicos reinos del oro y las piedras preciosas, de la abundancia y de la paz, que se hallaban siempre un paso más allá de las más lejanas conquistas de los españoles.

También ingresaron en las crónicas temáticas rodadas del aparato de la discusión erudita de la época; tempranamente se anunció la idea de buscar el paraíso terrenal en las tierras americanas, y con el tiempo se logró una literatura erudita que culminó con las obras de un Menasseh Ben Israel, de un Gregorio García o un Antonio León Pinelo quien defendió ardorosamente esta tesis en el siglo XVII⁴. Las discusiones sobre el poblamiento de América llevaron inicialmente a la consideración del continente como una "cuarta parte del mundo" que inevitablemente debía estar señalada en las escrituras, y los autores que recogían las versiones orales andinas se vieron en la necesidad de ensamblarlas con la historia sagrada contenida en la Biblia. Ello llevó no solamente a confirmar de muchos modos el poblamiento originario de América por obra de los hijos de Noé, sino también a buscar afanosamente, y hallarlos claro, los restos y las señales de la presencia de un apóstol de Cristo en tierras americanas. San Bartolomé o Santo Tomás dejaron así sus huellas y sus cruces, y el recuerdo de su paso por América en general y por los Andes en particular, lo cual llevó a identificar con el apóstol a algunos de los dioses ordenadores del mundo que eran personajes importantes de las sagradas tradiciones conservadas oralmente por los hombres de esta parte del mundo.

De esta tendencia no escaparon ni siquiera aquellos autores que suelen ser puestos como los mejores ejemplos de la prosa andina. Felipe Guamán Poma de Ayala y Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua entremezclaron en sus versiones estos asertos, juntamente con sus personales añoranzas y esperanzas. La *Nueva corónica y buen gobierno* del primero es quizás menos una cuidadosa transmisión de una tradición oral, que el laborioso proyecto cercano a la utopía, donde el cronista dejaba el mejor testimonio de su esperanza en la vida y la supervivencia de su pueblo andino bajo el régimen, presencia y dominio de España.

Se ha hecho común hablar de una literatura incaica. Este es un tema que ha tenido amplia acogida y se ha llegado a señalar a través de los textos de los cronistas una diferenciación de géneros literarios. Hace muchos años, cuando Jorge Basadre preparaba una primera selección en español de la literatura quechua, que fue publicada dentro de una colección dirigida por Ventura García Calderón (1938), retomaba un camino importante para

4. Menasseh Ben Israel escribió sobre el *Origen de los americanos*. *Esperanza de Israel. Obra con suma curiosidad compuesta por (...) teologo y filosofo hebreo* (Amsterdam 1650); Gregorio García fue autor de dos libros, uno de ellos el *Origen de los Indios de el Nuevo Mundo* (1a. ed. 1607, 2da. ed. 1729), que ha sido reeditado recientemente por el Fondo de Cultura Económica. Antonio de León Pinelo escribió hacia 1650 un extenso libro titulado *El Paraíso de el Nuevo Mundo, Comentario Apologético. Historia Natural y peregrina de las Indias Occidentales, Islas y Tierra Firme del Mar Océano* (editado por Raúl Porras en Lima, 1943).

la historia de los Andes; antes de la antología de Basadre, fueron autores diversos los que recogieron textos quechuas después de los cronistas y de algunos personajes coloniales, en el siglo XIX destacaron entre otros el abogado José Dionisio Anchorena, cuya *Gramática quechua o del idioma del imperio de los incas* fuera impresa en Lima en 1874, incluyendo una breve antología de textos y traducciones; también el cuzqueño Gabino Pacheco Zagarra, quien en 1878 publicara una versión francesa del *Ollantay*, basada en el texto que había hecho conocer Manuel Palacios en la revista cuzqueña *El Museo Erudito* en 1835. Ernst W. Middendorf editó una célebre antología de textos dramáticos y líricos quechuas, en alemán, en 1891. No hay que olvidar aquí las diversas polémicas del XIX e inicios del presente siglo en torno a la procedencia incaica o colonial del *Ollantay* (Lara [1969] presenta una nutrida síntesis de la misma). Después de ellos hay una amplia bibliografía iniciada con la inclusión de textos quechuas en las antologías de la poesía peruana, que en los últimos años incluye nombres de recopiladores como Sebastián Salazar Bondy y Alejandro Romualdo y que, entroncando con otros autores bilingües como Adolfo Vienrich y José María Arguedas, dio paso a la sistemática recopilación de tradiciones orales andinas que nos va ofreciendo en la actualidad no sólo un importante repertorio de textos sino un valiosísimo repositorio de información para el mejor estudio y comprensión del hombre de los Andes y su cultura.

Las páginas prologales de la antología incluida en la Biblioteca de Cultura Peruana (París 1938) fueron editadas sólo con posterioridad, allí Basadre discrepaba de la existencia de géneros literarios nítidamente diferenciados. Precisaba "... los mitos y las leyendas religiosas debieron a veces expresarse, por razones rituales o litúrgicas, en forma rítmica; y los relatos biográficos, dinásticos o guerreros, verdaderos anales históricos del imperio, tomaron en ocasiones en labios de los 'amautas' la forma de relatos épicos. Estos a su vez vinculados a los 'hayllis' o cantos triunfales, pudieron adoptar el carácter de representaciones coreográficas donde el coro cantaba himnos de loores y preeas, mientras las voces individuales referían hazañas y proezas del Soberano. Y no sería raro que turnándose con estos atisbos épicos y dramáticos, emergieran a veces notas líricas, eglógicas o pastoriles. Adjudicar a la cultura inca una neta diferenciación en los géneros literarios, parece uno de tantos errores del método comparativo, por el afán tan común que ha existido entre algunos estudiosos, de identificar lo más posible las formas culturales de los Incas con las del occidente, buscando un paralelismo o una co-relación que deforma y violenta las ciencias mismas de ambas" (Basadre 1939: 12).

Interesa entonces tomar debida nota de esta llamada de atención. Si bien la forma poética que suelen dar los cronistas (o los analistas posteriores)

a ciertas canciones puede no ser una invención total de estos autores, debe recordarse que la forma de expresión de los cantares andinos estaba determinada fundamentalmente por las condiciones rituales, y esto bien puede hacer que las *fórmulas* recibidas cadenciosamente (recitadas cadenciosamente) puedan ser transformadas en versificaciones y alteradas incluso para otorgarles formas poéticas. Sabemos hoy que el recitado de los mitos es frecuente y ritual, y que su cadencia puede estar vinculada incluso a la búsqueda del éxtasis, al ingreso en un tiempo sagrado propio del mito y al que el ritual permite retornar. Debe recordarse nuevamente que la recolección de las tradiciones orales por los cronistas no fue controlada ni tampoco limitada su reelaboración. Por ello es posible que más que la forma versificada o el tono épico, deba interesar el contenido transmitido, sometido a cuidadoso análisis. El problema de la dramatización es posiblemente muy distinto.

A pesar de que el *Ollantay*, *El pobre más rico*, o el *Uska Paucar*, son tradicionalmente los "textos" más mencionados de un teatro quechua presumiblemente prehispánico, debe recordarse la presencia abundante de otros testimonios redactados durante la colonia, como es el caso de la *Tragedia del fin de Atawallpa*, publicados en los últimos treinta años. Cuando hablaron de los incas los cronistas se esmeraron muchas veces en describir su poesía, ocurrió también un esfuerzo similar con el teatro, especialmente durante la colonia. Desde los cronistas se asimiló el recuerdo de la literatura clásica mediterránea y se otorgó caracteres comunes a los amautas, haravicus, etc, con los poetas clásicos. Arguedas recordó que "Los cronistas informan que a los poetas imperiales se les llamaba *haravec*; algunos de ellos escriben *haravicu*. Ambas escrituras son correctas, hasta donde era posible recoger la pronunciación quechua: *haravec* y *haravicu*, palabras que los quechuólogos actuales escribían: *harawuiq* y *harawikuq*. Ambos son participios activos, y significan: el que hace o canta *harawis*; el segundo término, *harawikuq*, lleva un sufijo —*ku*— reflexivo, que modifica su sentido, que en este caso significa: 'el que hace o canta *harawis* para sí mismo' (Arguedas 1976: 178). También se hizo lo propio con el teatro, aunque los cronistas no recogieron testimonios en forma directa. Pero fuera de las influencias medievales y modernas en la forma, los conceptos o las características de los personajes, hay algo que ha llamado la atención en los últimos años: el relato "dramatizado" o "escenificado" que estos hechos textuales testimonian, tiene significado" mucho más esclarecedor visto desde la tradición colonial y moderna. Cuando Jesús Lara publicó en Bolivia la *Tragedia del fin de Atawallpa* (1957), hizo notar la manera como la población andina había ido creando continuamente "escenificaciones" que permitían recordar (revivir) el pasado. A fines del siglo XVIII el *Mercurio Peruano* de Lima registraba la presencia de dos incas en las fiestas y "representación indecente que hacen de la con-

quista" (*Mercurio Peruano* [1792] 1965, V: 197) en un artículo firmado por J.C. (probablemente Joseph Coquette y Faxardo), donde se describía la provincia de Cajatambo. Estas celebraciones continuaron haciéndose en la propia región señalada, indicándose en años recientes que "La pomposa fiesta en honor de Santa María Magdalena, se inicia el 25 de julio y termina el 2 de agosto. Como en Cajatambo hay seis comunidades, cada año le toca por turno a una de las Comunidades organizar y celebrar la fiesta, la cual es la mejor del año.

"En esos días salen a las calles las más bonitas y graciosas mozas del lugar, las que formando dos bandos, van vestidas con el elegante y multicolor ropaje de las "pallas", adornadas de monedas de oro y plata y de relucientes pedrerías; guiadas por sus respectivos Incas: Huáscar y Atahualpa; y sus generales: Rumi, Titus... Y las guiadoras y Cuyas van bailando y cantando alegremente hermosas canciones a la 'Santa' y a los acordes de las arpas y violines diestramente ejecutados por poquianos o mangasinos.

También salen otros personajes que representan a los conquistadores: Pizarro, Almagro y Soto, en briosas cabalgaduras, seguidos de un 'negrito' esclavo con un plumero en la mano y al compás de ruidosas marchas ejecutadas por típicos pitos y cajas, recorren las calles" (González Castillo 1956: 10-11).

Hoy sabemos que estas dramatizaciones continúan en diversas regiones de los Andes (véase por ejemplo González Carré y Rivera 1983), y no sólo se refieren a las épocas de la invasión española, sino que incluyen situaciones mucho más recientes que aquella, como la guerra del Pacífico. Es muy posible, entonces, que nos hallemos frente a una forma andina de escenificar el pasado, haciéndolo popular y, de esta forma, no sólo redivivo sino ejemplar.

La *Tragedia* del fin de Atawallpa es un texto escrito posiblemente en el siglo XVII; no hay evidencia mayor de que las representaciones de este tipo no hayan sido variadas a lo largo de la colonia, ni tampoco la hay de que las representaciones ocurridas en Potosí en el siglo XVI y que fueran relatadas por Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela ([1735] 1965) pudieran corresponder a la versión publicada de la *Tragedia del fin de Atawallpa*. No voy a entrar en una discusión sobre su posible redactor o autor, problema analizado por Jesús Lara, su primer editor, quien fuera uno de los más conocidos divulgadores de la literatura andina. Relata el texto abundantamente los días finales del Tawantinsuyu y los inicios de la invasión española, en un largo conjunto de diálogos donde se entretienen múltiples circunstancias de la invasión misma, y se llega en las páginas finales a una solución "moral" en la que el vencedor (Pizarro) muere justicieramente a consecuencia del rechazo real a su conducta aleva con el vencido (Atahualpa),

señor legítimo de los reinos conquistados. Aquí se anuncia una temática sumamente importante, que enlaza con el castigo al orgulloso vencedor, venganza póstuma o sanción escatológica que aparece también en las páginas de la *Nueva corónica* de Felipe Guamán Poma de Ayala, cuando en representaciones escénicas similares a la muerte de Atahualpa, Guamán Poma muestra la forma en que Tupa Amaro fue ejecutado en el Cuzco por el virrey Toledo, el cual es castigado a su vez por el rey español y el real desprecio ocasiona la muerte del virrey.

Hablando de este texto, como del tan famoso *Ollantay*, vale la pena indagar sobre el sentido que pudieran tener estas “dramatizaciones” o relatos escenificados que se nos presentan como precursores de un teatro remoto. Es indiscutible la originalidad andina del vehículo lingüístico, pero no lo es siempre la temática pues un estudio ligero de los textos nos permite ver las actitudes de los personajes, no sólo españoles sino andinos, los cuales están visiblemente enmarcados dentro de patrones de conducta europea; esto es mucho más visible en el *Ollantay*, cuya temática es bien conocida. Habrá que estudiar detenidamente si las temáticas de otros textos no han sido igualmente influenciadas, pero sin duda hay algo que subyace a cualquier temática, y es que todos los textos presentados como ejemplos del teatro andino tienen una profunda raigambre autóctona y de representación ritual que los cronistas y los comentaristas modernos interpretaron sólo como escenificaciones.

Hace muchos años, Lara deslizó esta idea en su libro sobre la *Poesía quechua*, al llamar la atención sobre que “los Quechuas del Incario no cultivaron la epopeya bajo el concepto y la forma como lo hicieron los hindúes o los griegos. Ellos buscaban la objetivación y la ejemplarización de los fastos nacionales ante la conciencia universal del imperio. Con este criterio y en vista de que la magnitud de los grandes hechos no hallaba cabida en el verso cantado, optaron por componer obras capaces de reproducir ante los ojos del pueblo los episodios que él necesitaba conocer y comprender. De aquí que en lugar de labrar poemas limitados tanto en su manera de desarrollo como en su efecto y ante todo sus posibilidades de difusión, derivaron hacia el teatro” (Lara 1947: 93). Si bien Lara no precisa otra idea que la necesaria difusión masiva y también la de la instrucción popular, y no cayó en la cuenta estricta del significado ritual de las representaciones, había recogido estas ideas de los cronistas, quienes mencionaron que en grandes ocasiones se representaban estas escenificaciones ante la gente. El Inca Garcilaso de la Vega, por ejemplo, propone sutilmente el carácter ejemplar de las representaciones:

“No les faltó habilidad a los *amautas*, que eran los filósofos, para componer comedias y tragedias, que en días y fiestas solemnes representaban delante de sus reyes y de los señores que asistían en la corte. Los representantes no eran viles, sino Incas y gente noble, hijos de *curacas*, y los mismos *curacas* y capitanes hasta maeses de campo; porque los autos de las tragedias se representan al propio; cuyos argumentos siempre eran hechos militares, de triunfos y victorias, de las hazañas y grandezas de los reyes pasados, y de otros heroicos varones. Los argumentos de las comedias eran de agricultura, de hacienda, de cosas caseras y familiares” (Garcilaso de la Vega [1609] 1960, II 79).

Aquí nos relata el cronista una versión interesante, si bien vestida de ropaje cortesano europeo, y que nos lleva de la mano a un análisis más amplio si consideramos que estas representaciones son previas a la invasión española. Es claro que puede argumentar que los textos que hoy conocemos están influenciados decisivamente por la presencia literaria europea, sin embargo parecen reproducir una vieja mecánica de información, conocida no solamente por Garcilaso sino por otros cronistas; indiquemos entre estos a Santa Cruz Pachacuti, Martín de Murúa, o tratadistas coloniales como el ya mencionado Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, autor de la *Historia de la villa imperial de Potosí*. Este último reprodujo testimonios de autores anteriores a él, en los que se relataba que en 1555, al celebrarse en Potosí el final de las luchas originadas por la rebelión de Francisco Hernández Girón, se representaron varias obras teatrales censuradas previamente por el clero.

Vale la pena señalar aquí como, usando diversas fuentes, distinguió Lara dos géneros de escenificaciones: el *wanka*, que “era de carácter eminentemente histórico y se encargaba de rememorar la vida y las hazañas de los monarcas y de los grandes adalides del imperio” y el *aranway*, “que disponía de una temática más amplia, pues podía abordar cualesquier episodios relacionados con la vida ordinaria” (Lara 1969: 61). Ciertamente, Lara señala hasta ocho géneros literarios que no parecen viables como indicara hace años Basadre, sobre todo teniendo en consideración la realidad de la literatura andina.

Es un hecho que durante la colonia continuaron representándose estas escenificaciones ejemplares de historias o acontecimientos. Sin embargo, debió variar su contenido ritual (al que aludió Garcilaso cuando habló de las representaciones que se hacían “en días y fiestas solemnes”), y ello llevamos a preguntar por cuáles eran estos contextos antes de la invasión española. Si las informaciones de Garcilaso y otros cronistas nos hablan de una escenificación de los hechos militares, podemos ver en ello mucho de la información que recogieron los cronistas y que transformaron en los relatos de las conquistas de los incas. Los hombres andinos representaron acontecimientos mediante rituales que encuadraban sin duda alguna un re-

lato mítico, cuya estabilidad dependía del contexto ritual expresado. Relataban así las versiones que después de la invasión nutrieron las crónicas. Veamos lo que relata Arzáns:

“Pasados los 15 días en que los moradores de Potosí solamente se dedicaron a la asistencia de los divinos oficios acompañando al Santísimo Sacramento que al descubierto se declaraba por su patrón, a la Santísima Virgen y al apóstol Santiago, trataron de continuar las fiestas con demostraciones de sacrificios varios. Y poniéndolo a efecto les dieron principio con ocho comedias: las cuatro primeras representaron con general aplauso los nobles indios. Fue la una el origen de los monarcas ingas del Perú, en que muy al vivo se representó el modo y manera con que los señores y sabios del Cuzco introdujeron al felicísimo Manco Ccapac I a la regia silla, cómo fue recibido por inga (que es lo mismo que grande y poderoso monarca) las 10 provincias que con las armas sujetó a su dominio y la gran fiesta que hizo al sol en agradecimiento por sus victorias. La segunda fue los triunfos de Huayna Ccapac, 11º inga del Perú, los cuales consiguió de las tres naciones: changas, chunchos montañeses, y del Señor de los Collas, a quien una piedra despedida del brazo poderoso de este monarca por la violencia de una honda, metida por las sienes le quitó la corona, el reino y la vida: batalla que se dió de poder a poder en los campos de Hatuncolla, estando el inga Huayna Ccápac encima de unas andas de oro fino desde las cuales hizo el tiro. Fue la tercera, las tragedias de Cusi Huáscar, 12º inga del Perú: representóse en ella las fiestas de su coronación; la gran cadena de oro que en su tiempo se acabó de obrar y de quien tomó este monarca el nombre, porque Cusi Huáscar es lo mismo en castellano que *soga del contento*; el levantamiento de Atahualpa hermano suyo, aunque bastardo; la memorable batalla que estos dos hermanos se dieron en Quipaypán, en la cual y de ambas partes murieron 150,000 hombres; prisión e indignos tratamientos que al infeliz Cusi Huáscar le hicieron; tiranías que el usurpador hizo en el Cuzco quitando la vida a 43 hermanos que allí tenía, y muerte lastimosa que hizo Cusi Huáscar en su prisión. La cuarta fue la ruina del imperio inga; representóse en ella la entrada de los españoles al Perú; prisión injusta que hicieron a Atahualpa, 13º inga de esta monarquía; los presagios y admirables señales que en el cielo y el aire se vieron antes que le quitasen la vida; titanías y lástimas que ejecutaron los españoles en los indios; la máquina (?) de oro y plata que ofreció por que no le quitasen la vida, y muerte que le dieron en Cajamarca. Fueron estas comedias (a quienes el capitán Pedro Méndez y Bartolomé de Dueñas le dan título de sólo representaciones) muy especiales y famosas, no sólo por lo costoso de sus tramoyas, propiedad de trajes y novedad de historias, sino también por la elegancia del verso mixto del idioma castellano con el indiano”. (Arzáns, [1735] 1965, I: 98).

Había, pues, testimonios tempranos de lo que la población andina estaba acostumbrada a hacer en términos de transmitir información sobre el pasado: los actos de Potosí así lo demuestran. También demuestran algo más importante: lo que se escenificaba eran hechos o acontecimientos del pasado, que de esta manera era en cierto modo ejemplarizado. No extraña entonces que, siendo ésta la forma como se representaban los hechos importantes, y donde se transmitía la información sobre el pasado, resulte como consecuencia que lo que los cronistas recibieron procediera de estas representaciones. Ahora bien, habría que añadir aquí un nuevo asunto; lo que las crónicas relatan como la "historia de las conquistas incaicas" parece responder más a un ritual que al relato de una historia. Es decir, que antes de relatar la historia de las conquistas, los mismos cronistas relataron la historia de un ritual de conquista (Pease 1978: 108 ss).

Tomándose como base unas pocas crónicas es posible ordenar las expediciones de conquista de manera tal que los incas, al menos desde Pachacuti, inician sus conquistas en dirección hacia el norte, continuándolas en el sentido general de las agujas de un reloj (Pease 1978: 11-113). Aunque las crónicas indican variantes, la línea general es la mencionada. Ello hace pensar en una constante que solamente es explicable en un sentido ritual. Lo que resulta más interesante es que, en los relatos andinos recogidos en las crónicas, cuando Huayna Cápac invirtió el sentido del movimiento, murió.

La comprobación del tránsito de una escenificación ritual al relato histórico lineal del cronista nos lleva a preguntarnos por la naturaleza de la información que nutrió el *Ollantay*, el *Uska Páucar*, o la *Tragedia del fin de Atawallpa*. En el caso del *Ollantay*, al igual que en las versiones recogidas en las obras de Cabello Balboa y Miramontes y Zuázola, pudo transmitirse la trama y no sólo la línea informativa, hasta el momento que fue "descubierto" y hecho conocer en la república inicial. Lara pensó que el *Ollantay* era "de origen incano, compuesto en tiempos anteriores a la llegada de los españoles al Perú. Debió haber sido recogido en escritura en los primeros años de la conquista, de la lectura de los *khipus* o de labios de algún *amauta*" (Lara 1969: 85-86). Hay que anotar algo aquí: sabemos que los quipus no registraban "textos" sino cifras; quizás conviene no olvidar tampoco el tono juglaresco del *Ollantay*, en todo caso, lo que más valdría la pena investigar es si estos criterios "juglarescos" y sus temáticas fueron comunes a otras tradiciones de literatura oral, africana por ejemplo.

No voy a ingresar aquí en la larga y abultada polémica no resulta en torno al texto, a su origen prehispánico, a la paternidad atribuida al cura de Sicuani Antonio Valdez, etc. Hay una amplia bibliografía sobre el tema, y recientemente la ha recordado Meneses (1983) al reseñar la trayectoria de las versiones. Baste recordar que la trama circula entre los go-

biernos atribuidos a los incas Pachacuti y Tupa Yupanqui, y narra los avatares del joven Ollantay enamorado de la ñusta Cusi Coyllur, hija del *Inka* Pachacuti; al oponerse éste a la unión de su hija con un "plebeyo", Ollantay se levanta en armas en el Antisuyu y vence a las tropas del *Inka*, mandadas por Rumiñahui. Durante años se mantiene en un victorioso aislamiento. Mientras, muere Pachacuti e ingresa al poder Tupa Inka Yupanqui. Mediante un ardid, Rumiñahui logra ingresar a la inexpugnable fortaleza de Ollantay y lo captura. En el Cuzco, Ima Sumac, hija de Ollantay y Cusi Coyllur, encuentra a su madre encerrada en una cueva por orden de Pachacuti y se entera de su origen. Finalmente Tupa Inka Yupanqui perdona a todos y Ollantay se casa con su amada.

Los personajes históricos (los incas) son correctos en la visión general de las crónicas, la trama romántica indiscutible. Los quechuistas han alabado la maestría de los diálogos y la riqueza del léxico. La pregunta que queda planteada es hasta dónde este texto en sí, en su información, las relaciones y las categorías que maneja, responde a una versión previa a la invasión española. Quizás, en un último caso, correspondería a las "comedias" de que hablaba Garcilaso, ¿caería dentro de las historias falsas que menciona Eliade? Es aventurado seguir aquí con suposiciones que ameritan una mayor investigación.

La poesía

Nadie duda de la conocida capacidad poética de las lenguas andinas; sí podría someterse a crítica la "veracidad" de los textos considerados ancestrales, pero esto pertenece a la discusión y la suerte de toda literatura oral. Las crónicas han incluido numerosos textos de himnos sacros, que algunos como Guaman Poma se detienen a precisar en su contexto ritual, aunque naturalmente disminuído por la presión evangelizadora. No debe olvidarse, cuando se habla de Guaman Poma, que éste fue auxiliar de un conocido extirpador de las "idolatrías" andinas: Cristóbal de Albornoz. Otros, como el P. Cristóbal de Molina, llamado "el cuzqueño", Santa Cruz Pachacuti Yamqui, o el Inca Garcilaso, recogieron numerosos fragmentos que se repiten en las antologías.

Comentaré brevemente aquí algunos ejemplos. En su presentación de "géneros" literarios quechuas, Jesús Lara señala el *hailli*, equiparado por él al himno sacro;⁵ encontramos muchos ejemplos en las crónicas. Quizás algunas de las muestras más conocidas sean los textos incluidos por Cristóbal

5. Los géneros literarios que Lara menciona con posible exceso fueron indicados ya por tratadistas del siglo pasado (Anchorena 1874: 130-131; vid. Lara 1969).

de Molina, Guaman Poma y Santa Cruz Pachacuti. Se trata generalmente de cantos evidentemente rituales, destacando los que se decían en fiestas sagradas y cuyo argumento refieren los mencionados cronistas.

Indica Cristóbal de Molina una serie de himnos (*Jaylly*) que se realizaban en la fiesta de la Situa, que han merecido numerosas traducciones y comentarios, usaré una de ellas:

“Oh Antiguo Señor, Señor Remoto: Señor, quien crea y pone diciendo ‘Que haya hombre, que haya mujer’, modelador, hacedor; porque tú has hecho y establecido la humanidad, que viva yo en paz y seguridad. ¿Dónde estás? ¿Afuera? ¿Adentro? ¿En las nubes? ¿En las sombras? Oyeme, respóndeme, consiénteme. Por siempre jamás dame vida, tómame en tus brazos, condúceme de la mano; recibe ésta es mi ofrenda donde quiera que tú estés Oh Señor” (Rowe, 1970: 21).

Rowe se pregunta acerca de las traducciones de los textos quechuas y puedo aprovechar de sus interrogantes para ampliarlos aquí; inicialmente, es evidente que el quechua del XVI en que estos textos fueron transcritos, sólo puede ser correctamente traducido en base al manejo estricto del vocabulario contenido en los diccionarios lingüísticos del XVI peruano. Rowe ha señalado variantes importantes de sentido entre el XVI y el presente, que no permiten apoyarse únicamente en la lengua oral contemporánea en el ejercicio de la traducción histórica. De otro lado, las crónicas presentan generalmente estos textos como prosa corrida, sin incluirlos en una forma versificada; salvo algunos casos específicos mencionados, por ejemplo, por Garcilaso de la Vega ([1609] lib. II, cap. XXVII, 1960, II: 79) no son presentados en forma de verso; en cambio la mayoría de las antologías presenta estos himnos en forma versificada, ¿se ha adecuado a ella la traducción? Cuando el mismo Molina incluyó en su *Relación de las Fábulas y Ritos de los incas* una traducción de éste y otros himnos sacros, lo hizo en prosa.

Es visible que los textos de este tipo, como todos los demás de los Andes coloniales, se encuentran influidos notoriamente por la evangelización. Veamos, como un ejemplo, uno de los himnos que presenta Santa Cruz Pachacuti:

Tentador fementido,
Fiero y adverso demonio,
En mis horas de riesgo,
Y de extravío,
Y de perversión,
A tí adversario
del Cuzco poderoso,
te rendí adoración

Instigador de la mentira,
demonio furibundo,
en mis momento de desdicha,
y de extravío,
y de alucinación,
a tí maestro de los adversarios
del Cuzco poderoso,
te rendí adoración

Con todas mis energías
En holocaustos y festines
y todo lo sacrificué
Con toda mi entereza
Por tí maestro
De ladrones avaros
(Lara 1969: 40-41)

con toda mi entereza,
con todo mi poder
en holocaustos y festines,
y todo lo sacrificué
por tí, maestro
de ladrones avaros
(Lara 1945 citado en Bendezi
1980: 8).

Ambas versiones de Lara son posteriores a la traducción de un texto “enmendado”, realizada por el famoso quechuista Miguel A. Mossi, e incluida en los comentarios que hiciera Samuel A. Lafone Quevedo, y fueron recogidos en la segunda edición de las *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, realizada originalmente por Marcos Jiménez de la Espada. Debe anotarse que todas las versiones han sido modificadas para dárseles una mejor versión “poética”.

En el texto de Santa Cruz Pachacuti, como en los otros casos conocidos, es visible que se ha introducido la noción cristiana del demonio (*supay* es traducido como demonio o diablo), que no es necesariamente equivalente a la noción de “divinidad negativa” en las religiones arcaicas. Esta imagen del diablo cristiano ha sido opuesta a la divinidad que los españoles consideraron equivalente al Yavé bíblico (Wiraqocha). Sin embargo, en los Andes, la divinidad, ordenadora del mundo (como lo era Wiracocha) es un dios andrógino, creador de por sí, y ello se aprecia en los mismos textos de los cronistas; aquí vemos que el demonio es opuesto al Cuzco y a Wiraqocha. En el Cristianismo, el demonio no es exactamente un anti-Dios, igual a él, sino sometido a él, arrojado del ámbito de lo sagrado. Es el hombre quien se encuentra en una alternativa, jamás equivalente, entre Dios y el demonio. Por ello Cieza de León puede llamar al demonio “nuestro adversario” ([1553] 1945: 191) y dejar sentado que actuaba, informando a los hombres andinos “por la permisión del todopoderoso Dios” (*Ibidem*: 155). En la versión de los evangelizadores, es mucho más clara una identidad-oposición entre las divinidades andinas y el demonio cristiano. Pero en los mismos cronistas hay también una paradoja cuando se opone Wiraqocha al demonio, a la vez que *Inti* es también un “falso dios”, así como lo son las *waq'as*. Es indudable que los autores andinos, como Guamán Poma y Santa Cruz Pachacuti, introdujeron la idea del demonio cristiano, disturbando notoriamente las relaciones entre las divinidades andinas. Pero este tema es muy amplio y nos aleja del propio de nuestra conversación de hoy.

Una segunda forma de *hailli*, que Lara bautizó como heroico”, aparece destinada a cantar las glorias militares de los incas. Sirven aquí las palabras del cronista Juan de Betanzos, quien señaló que Pachacuti “... mandó a estos mayordomos a cada uno por sí, que luego hiciesen cantares, los cua-

les cantasen estas mamaconas o yanaconas en los loores de los hechos que cada uno de estos señores en sus días así hizo, los cuales cantares ordinariamente todo tiempo que fiestas hubiese cantasen cada servicio de aquellos por su orden y concierto, comenzando primero tal cantar e historia e loa los de Manco Cápac..." y el mismo Betanzos añadió líneas más adelante que "... Todo lo cual (incluyendo los relatos de los cantares, entonces) fue así hecho desde entonces hasta el día de hoy que lo hacen oculta y secretamente e algunos público porque los españoles no entienden lo que es..." (*Ibidem*). Aquí se aprecia una visible relación con las escenificaciones realizadas en Potosí, que indiqué antes, y que se realizaron muy pocos años después que Betanzos terminó de escribir su *Suma y narración de los incas* (1551); de manera que no es posible aislar los hailli de las escenificaciones rituales en que aquellos se recitaban. Ello explica por qué Lara no encontró testimonios de estos hailli distribuidos por los Andes, dicho autor nos menciona también haillis agrícolas.

Durante mucho tiempo fue conocida con el nombre de *arawi* (harauí) toda manifestación poética andina. Se ha mencionado que incluía frecuentemente temáticas amorosas y se diferencia del *yaraví* colonial en que éste sólo deja espacio a la tristeza.

Hay ejemplos numerosos en las crónicas, como por ejemplo en Garcilaso, pero sobre todo en Guaman Poma, quien señaló "El arauí y canción lastimosa que cantas las ñustas y los mozos tocan el pingollo..." (Guamán Poma [1615] 1980: 228-231).

No es posible seguir una precisión mayor en los ejemplos que Lara ofrece y otros autores siguen. El tema es largo y difícil sintetizarlo en su riqueza cuando se dispone de un tiempo limitado. Quisiera hacer una reflexión final volviendo un instante a la duda de Basadre sobre la pertinencia de los géneros literarios, que mencioné anteriormente. Más que insistir en una clasificación, me interesa destacar la permanencia de la literatura oral, que tantos ejemplos actuales tiene. Quisiera señalar también que debe incluirse necesariamente una larga temática adicional: los mitos y los cuentos populares, que son quizás mucho más importantes en un corpus literario que la detenida diferenciación de géneros que Lara propuso. Por ello quiero detenerme un momento en señalar la importancia de las crónicas como repositorios de la tradición mítica andina. Nuevamente, citamos aquí ante la disyuntiva de las *historias verdaderas* y las *historias falsas*, verdaderas son las versiones del origen del mundo, de las plantas, de los animales, del hombre. Ya indiqué que son pocos los *corpus* como el caso de Avila. Falsos son los cuentos picarescos, donde los personajes son siempre animales. Las crónicas incorporaron, como ya vimos, muchas de las versiones escenificadas que los autores, como Lara, identifican plenamente como teatro.

BIBLIOGRAFIA

- ANCHORENA, José Dionisio
 1874 *Gramática quechua ó del idioma del imperio de los incas*, Imprenta del Estado, Lima.
- ARGUEDAS, José María
 [1956] 1976 "Canciones quechuas", en *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*, edición y prólogo de Angel Rama, Arca Editorial, Montevideo.
- ARZANS DE ORZUA Y VELA, Bartolomé
 [1735] 1965 *Historia de la villa imperial de Potosí*, edición de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, Brown University Press, Rhode Island (Imprenta Nuevo Mundo, México), 3 vols.
- AVILA, Francisco de
 [¿1598?] 1966 *Dioses y hombres de Huarochirí*, tradición y versión de José María Arguedas, Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- BASADRE, Jorge
 1938 *Literatura Inca* (selección de), Biblioteca de Cultura Peruana, dirigida por Ventura García Calderón, vol. I, Desclée de Brouwer, París.
 1939 "En torno a la literatura quechua", *Sphinx*, Año III, Nos. 4-5, Lima (enero-Junio).
- BENDEZU AYBAR, Edmundo
 1980 *Literatura quechua*, Selección y prólogo de..., Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- BETANZOS, Juan Diez de
 [1551] 1924 *Suma y narración de los incas*, Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, Lima.
- CABELLO BALBOA, Miguel
 [1586] 1951 *Miscelánea antártica*, prólogo de Luis E. Valcárcel, estudio preliminar W. L. Cook, Universidad de San Marcos, Lima.
- CIEZA DE LEON, Pedro de
 [1553] 1945 (Primera parte de) *La crónica del Perú*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- ELIADE, Mircea
 1962 "Littérature orale, Mythologie, folklore, littérature populaire", en *Histoire des littératures, I, Littératures Anciennes, Orientales et Orales*, Encyclopédie de la Pléiade, Volume publié sous la direction de Raymond Queneau. Gallimard, París.
 1962 *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid.
 1968 *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid.
- GARCIA, Fray Gregorio
 [1607] 1981 *El origen de los indios de el Nuevo Mundo*, prólogo de Franklin Pease G. Y., Fondo de Cultura Económica, México.
- GARCILASO DE LA VEGA, El Inca
 [1609] 1960 *Comentarios reales de los incas*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- GONZALEZ CARRE, Enrique y F. Rivera Pineda
 1983 *Antiguos dioses y nuevos conflictos andinos*, Universidad de Guamanga, Ayacucho.

CONZALEZ CASTILLO, Víctor

- 1956 "Algunos aspectos de Cajatambo", *Cajatambo. Revista de Folklore e Historia de la Provincia de Cajatambo*, Año 1, No. 1, enero.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe.

- [1615] 1980 *Nueva corónica y buen gobierno*, edición, prólogo y notas de Franklin Pease G. Y., Biblioteca Ayacucho, Caracas.

HARTMANN, Roswith

- 1981 "El texto quechua de Huarochiri. Una evaluación crítica de las ediciones a disposición" *Historia*, V, 2, Lima, Diciembre.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos (editor)

- 1950 *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, 2da. edición, Guaranía, Buenos Aires.

LARA, Jesús

- 1947 *La poesía quechua*, Fondo de Cultura Económica, México.
1957 *La "Tragedia del fin de Atawallpa"*, Cochabamba.
1969 *La literatura de los quechuas*, 2da. ed., los amigos del libro, La Paz.

MENESES, Teodoro L.

- 1983 *Teatro quechua colonial. Antología, selección, prólogo y traducción de...*, Ediciones Eudado, Lima.

MIRAMONTES Y ZUAZOLA, Juan de

- 1978 *Armas antárticas*, prólogo y cronología de Rodrigo Miró, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

PEASE G. Y., Franklin

- 1978 *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

- 1951 *Mito, tradición e historia del Perú*, Imprenta Santa María, Lima.
1954 *Fuentes históricas peruanas*, Juan Mejía Baca & P. L., Villanueva, editores, Lima.

ROWE, John Howland

- 1970 "Once oraciones quechuas del ritual del Zithwa", *Wayka*, 3, Cuzco.

SANCHEZ, Luis Alberto

- 1921 *Los poetas de la colonia*, Euforión, Lima.
[1928] 1973 *La literatura peruana. Derrotero para una historia cultural del Perú*, P.L. Villanueva, Lima.
1974 *Los poetas de la colonia y de la revolución*, Universo, Lima.

TAYLOR, Gerald, ed.

- 1980 *Rites et traditions de Huarochiri: manuscrit quechu du 17e siècle*, Editions L'Harmattan, Paris.

TRIMBORN, Hermann y A. Kelm, eds.

- 1967 *Francisco de Avila*, Berlín (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, aufgeschrieben in den Sprachen der Eingeborenen, VIII).

Las reformas fiscales borbónicas y su impacto en la sociedad colonial del Bajo y el Alto Perú*

Scarlett O'Phelan Godoy

El presente trabajo tiene como objetivo analizar el *impacto inmediato* que tuvieron sobre los diferentes sectores sociales de la población colonial, las Reformas Fiscales Borbónicas. Estas medidas económicas cargaban el propósito de drenar un mayor excedente económico de las colonias a la metrópoli, a travez del endurecimiento de los cobros fiscales y los controles aduaneros¹. Fueron aplicadas en la región del sur-andino del Virreinato peruano (que comprendía el Bajo y el Alto Perú) entre 1775-1783, propiciando una coyuntura de violencia, que eventualmente culminó con la “gran rebelión” de 1780².

Mi intención no es referirme a cómo las reformas se plantearon en la teoría o se legislaron desde el papel. Pretendo más bien incidir, en los conflictos que se suscitaron al tratar de ponerlas en práctica, y encontrarse que chocaban con una realidad socio-económica que habiendo relativamente alcanzado un punto de equilibrio, venía operando en la colonia “desde tiempo inmemorial”. La cuál, además, demostró estar en capacidad de generar sus propios mecanismos de defensa y resistencia, al cambio y la reforma.

Quizás el primer anticuerpo provocado por las Reformas Borbónicas, fue el hecho que se encomendara su establecimiento a funcionarios venidos “de afuera” (desde Europa, España o inclusive Lima), quienes fueron enviados a las provincias peruanas, con ésta específica misión. Con ésta

* La presente investigación ha contado con el apoyo de la British Academy y fue presentada en la conferencia “Historia económica de Hispanoamérica al fin de la época colonial: México y Perú 1760-1810”. Bielefeld, Setiembre 1982. Agradecemos los comentarios realizados por el Prof. John Lynch, Prof. Manfred Kossok y Dr. Nils Jacobsen, al presente trabajo.

1. Larson, Brooke. *Economic decline and social change in an agrarian hinterland: Cochabamba in the late colonial period*. Tesis de Ph. D. Columbia University, 1978. p. 275.
2. Cornblit, Oscar. “Levantamientos de masas en Perú y Bolivia durante el siglo XVIII” En: *Túpac Amaru II - Antología*. Lima, 1976. p. 172-174. Primera edición en español en: *Revista Latinoamericana de Sociología*. Buenos Aires, 1970. Vol. II, n.1.

política se marginaba claramente a los notables vecinos provincianos, quienes se sentían con un tácito derecho a ser las personas más indicadas para hacerse cargo de dicha implementación.

Ya los recientes trabajos de Burkholder y Chandler sobre la pugna entre criollos y peninsulares a nivel de la Audiencia de Lima, han señalado que desde que José de Gálvez fue nombrado ministro de Indias (1776), la Corona adoptó una política orientada a reducir la clara influencia que en los años anteriores habían estado ganando los criollos, dentro del gobierno colonial. No resulta pues casual que en 1779, un año antes del estallido de "la gran rebelión", de 16 oidores de la Audiencia de Lima, 9 fueran españoles y sólo 7 criollos³.

Esta corriente de discriminación frente a los criollos, también se reflejó en las provincias. Si bien las quejas sobre las trabas que se ponían a los criollos para ocupar cargos de corregidores estuvieron presentes a lo largo de todo el siglo XVIII⁴, luego de la inflexible política de Gálvez, los criollos envueltos en la develada conspiración cuzqueña de 1780 declararon con resentimiento "que ni aún alcaldes ordinarios querían ya hacer a los criollos"⁵.

Sin embargo, la perspectiva de la Corona frente al problema, era justamente la opuesta. El interés por enviar funcionarios foráneos para cubrir los puestos claves de la administración fiscal, respondía a la necesidad de garantizarse que éstos individuos no hubieran tenido oportunidad de arraigarse en las colonias, y consecuentemente, no se hubieran creado compromisos con pobladores locales, que afectaran su imparcialidad en el momento de aplicar las nuevas medidas económicas⁶. Dentro de ésta línea, Don Bernardo Gallo, el odiado aduanero de La Paz, de acuerdo a los registros, era genovés. Mientras que, Don Bautista Pando, el flamante aduanero de Arequipa, era señalado como "español" proveniente de Lima, por sus numerosos y agudos críticos⁷.

Habría entonces que precisar, que si bien la Corona no estuvo del todo errada al confiar la implementación de las Reformas Borbónicas a funcio-

3. Burkholder Mark. "From creole to peninsular: the transformation of the Audiencia de Lima" *H.A.H.R.* Vol. 52, 1972. p. 400, 402. También puede consultarse Burkholder and Chandler. *From impotence to authority*. Columbia, 1977. p. 103, 106.
4. Moreno Cebrián, Alfredo. *El corregidor de indios y la economía peruana del siglo XVIII*. Madrid, 1977. p. 147. En 1761 de siete criollos que se presentaron como candidatos para puestos de corregidor, sólo uno el conde de Portillo, obtuvo el corregimiento de Chucuito.
5. Angles Vargas, Víctor. *El cacique Tambohuacso*. Lima, 1975. p. 63.
6. Wibel, John Frederick. *The evolution of a regional community within Spanish Empire and Peruvian Nation. Arequipa 1780-1845*. Tesis de Ph. D. Stanford University, 1975. p. 17.
7. Campbell, Leon. "The foreigners in Peruvian society during the XVIIIth century" En: *Revista Historia de América*. N° 73-74. México 1972. También consúltese: Moore, John Preston. *The Cabildo in Peru under the Bourbons*. Durham, 1966. p. 137.

narios europeos y españoles que velaran por incrementar las ganancias fiscales (como efectivamente lo hicieron), tuvo el desacierto de no prever el profundo malestar que ésta actitud provocaría en los residentes criollos y españoles de las provincias. Estos últimos, para sentirse integrados y aceptados por las élites provinciales, contraían muchas veces matrimonio con criollas de la región, sacudiéndose así de su origen peninsular, y acercando sus expectativas a las del sector criollo⁸.

No es pura coincidencia entonces, que en el caso concreto de la Conspiración del Cuzco de 1780, fue precisamente un hacendado criollo nacido en el Cuzco, Lorenzo Farfán de los Godos, quien a pesar de ser cobrador de alcabalas, encabezó una campaña contra el establecimiento de la Aduana del Cuzco, por sospechar que vendrían "nuevos aduaneros" a desplazarlo de su cargo⁹. Igualmente, Eugenio Cárdenas de la Riva, el guarda del camino de Puquín, quien era natural de La Paz, se permeabilizó a la conspiración, debido a los insistentes rumores que circulaban de que "lo quitarían de caminero"¹⁰. A esto habría que sumar el hecho de que efectivamente existió un sentimiento bastante generalizado en el Bajo y el Alto Perú, de que el Visitador Areche estaba estableciendo gravámenes por su libre albedrío, sin la debida aprobación del Rey¹¹. Así lo confirman por lo menos, las declaraciones de numerosos reos procesados, por su participación en la gran rebelión de 1780-81¹².

Dentro de la re-estructuración del Fisco, las dos medidas económicas que mas airadas protestas engendraron, fueron ciertamente la creación de las Aduanas, y la subida de la alcabala del 4 al 6%. Ambas afectaban directamente la producción y circulación de bienes entre el Bajo y el Alto Perú. El normalmente activo comercio entre el sur andino ya había sido recortado al transferirse en 1776 el Alto Perú al recién constituido Virreinato del Río de La Plata, también denominado Buenos Aires¹³. Las trabas orientadas a desestabilizar éste tradicional flujo comercial se agudizaron

-
8. Dentro de los inculcados a causa de la rebelión de Tupac Amaru se encontraban dos españoles (Don Juan Antonio Figueroa y Don Francisco de Cisneros), casados con las criollas Andrea y María Esquivel, respectivamente. Para mayores detalles consúltese: O'Phelan Godoy, Scarlett. "La Rebelión de Tupac Amaru: Organización Interna, Dirigencia y Alianzas" En: *Histórica* (Revista de Historia de la Universidad Católica del Perú). Vol. III, N° 2, Lima, Diciembre, 1979, p. 99, 102.
 9. Angles Vargas, Víctor. op. cit. p. 70.
 10. Ibid.
 11. Archivo General de Indias (A.G.I. en adelante). Audiencia de Lima. Leg. 1039. Correspondencia de Don Antonio de Areche.
 12. O'Phelan Godoy, S. "El movimiento Tupacamarista: Fases, Coyuntura Económica y perfil de la composición social de su Dirigencia". En: *Actas del Coloquio Internacional Túpac Amaru y su Tiempo*. Lima, 1982. p. 471. Las declaraciones se encuentran en: A.G.I. Audiencia de Cuzco. Legs. 32, 33 y Audiencia de Buenos Aires. Legs. 67, 319.
 13. Céspedes del Castillo, Guillermo. *Lima y Buenos Aires: Repercusiones Económicas y Políticas de la creación del Virreinato de La Plata*. Sevilla, 1947. p. 29.

cuando un año después, en 1777, se prohibió la circulación de metales del Alto al Bajo Perú¹⁴. Consideramos que la creación de Aduanas no respondió a un intento de impulsar o reforzar los mercados del sur-andino, sino más bien de obstaculizar el desarrollo de los mismos, provocando eventualmente un colapso comercial entre el Alto y el Bajo Perú.

Es interesante observar que la crisis pareció precipitarse, cuando se inició el establecimiento de Aduanas, en puntos estratégicos del Bajo Perú. Mientras las Aduanas bloquearon sólo el Alto Perú, al crearse en 1775 la Aduana de Cochabamba y en 1777 la de La Paz, las protestas no llegaron a paralizar el comercio regional¹⁵. Fué cuando se instalaron Aduanas en Arequipa y Cuzco, bloqueándose con ello por ambos extremos el circuito comercial Cuzco-Potosí, que las protestas escalaron en intensidad, culminando eventualmente con la gran rebelión de 1780, cuyo radio de acción justamente envolvió el circuito mencionado. El incremento del alcabala y la creación de Aduanas a lo largo de la ruta comercial que articulaba el Bajo y el Alto Perú fueron por lo tanto, dentro del paquete de medidas económicas promovidas por los Borbones, "la pluma que dobló al camello"¹⁶.

Por ejemplo, en el caso concreto del alcabala, con la decretada alza del 6%, las ganancias líquidas obtenidas por efecto de las ventas, se reducían. Esto debido a que de acuerdo con la nueva tasa, había que separar un mayor monto de dinero para cubrir el incremento en la contribución. Por otro lado, es evidente que la finalidad intrínseca a la implantación de Aduanas, era corregir el modo en que venían operando "tradicional" y "libremente", las transacciones comerciales dentro de la región. Y es que las Aduanas tenían como objeto, por una parte ejercer un estricto control sobre la entrada y salida de mercadería, y por otra, asegurar que la alcabala que se cotizaba estuviera ajustada al 6% y guardara una proporción equivalente al total del producto introducido para la venta¹⁷.

Es cierto que de primera impresión, las medidas pueden haber parecido estar orientadas simplemente a garantizar un sistema mas eficiente en el cobro de impuestos, antes que dirigidas a promover un cambio radical en la taxación. Sin embargo, a travez de las quejas de quienes resultaron "afectados" por su implementación, el trasfondo que emerge es más complejo. Primeramente, la subida del alcabala del 4 al 6% en 1776 resultaba indudablemente más digerible que una subida radical del 2 al 6%, que en

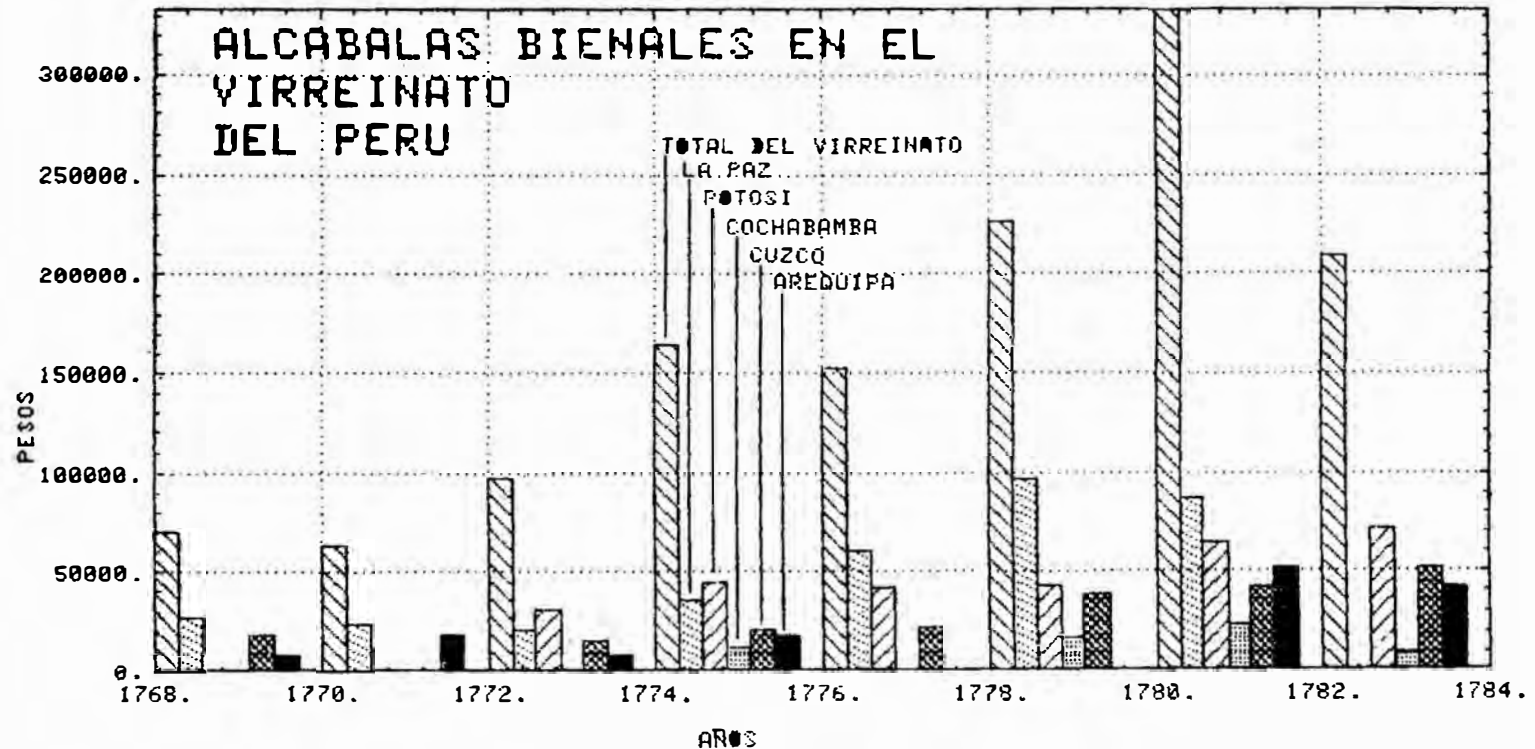
14. Lynch, John. *Spanish Colonial Administration 1762-1810. The Intendant system in the Viceroyalty of the Rio de La Plata*. New York, 1969. p. 41.

15. Fisher, Lillian Estelle. *The Last Inca Revolt. 1780-1783*. Oklahoma, 1966. p. 281, para el caso de La Paz. Larson, Brooke, op. cit. p. 53, para el caso de Cochabamba.

16. O'Phelan Godoy, S. "El movimiento Tupacamarista..." op. cit. p. 469.

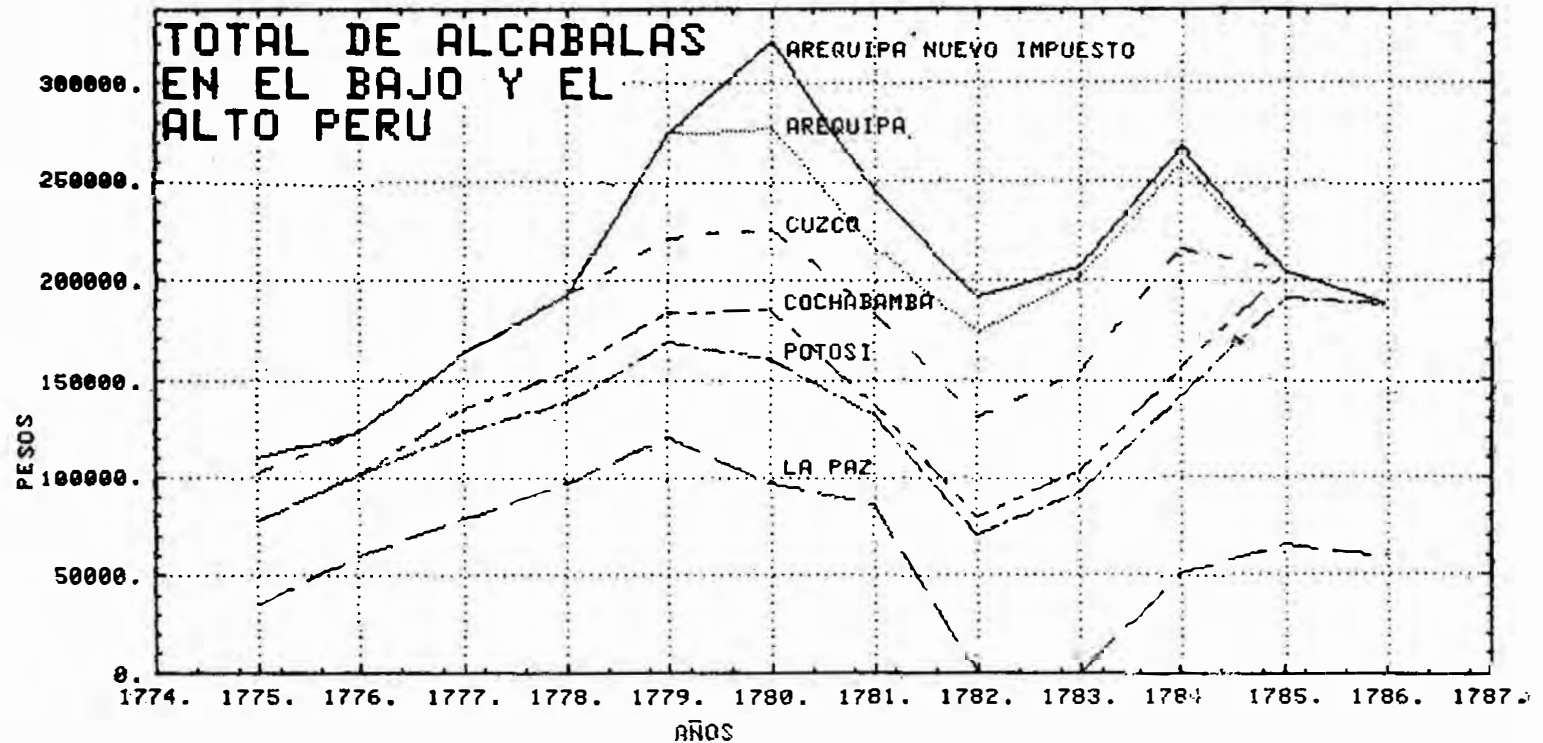
17. Cañete y Domínguez, Pedro Vicente. *Guía Histórica, Geográfica, Física, Política, Civil y Legal del Gobierno de la Intendencia de Potosí (1791)* Potosí, 1952. p. 502.

GRAFICO 1



FUENTES: A.G.I. Audiencia de Lima, Legs. 1087, 1104, 1281, 1282, 1283, 1284. Audiencia de Charcas, Legs. 655, 665. Audiencia del Cuzco, Legs. 39, 40, 41. B.M. *Additional* (ms) 19, 572. Lynch, Jhon, op. cit., p. 300, Apéndice II, Cuadro F. Cañete y Domínguez, Pedro Vicente, op. cit., p. 315. Larson, Brooke, op. cit., p. 447

GRAFICO 2 *



FUENTES: A.G.I. Audiencia de Lima, Legs. 1087, 1104, 1281, 1282, 1283, 1284. Audiencia de Charcas, Legs. 655, 665. Audiencia del Cuzco, Legs. 39, 40, 41. B.M. *Additional* (ms) 19, 572. Lynch, Jhon, op. cit., p. 300, Apéndice II, Cuadro F. Cañete y Domínguez, Pedro Vicente, op. cit., p. 315. Larson, Brooke, op. cit., p. 447

* Acumulativo por Cajas Reales.

vez de significar un aumento de 50% sobre el impuesto inicial, representaba más bien un 200%. Lo curioso y quizás contraproducente, fué que en algunos casos y algunas provincias, esta última exorbitante subida fué la que efectivamente se aplicó, no precisamente porque no se hubiera estipulado ya en 1772 que el alcabala debía cobrarse al 4%, sino porqué ésta alza previa, nunca entró en vigencia, debido a la negligencia y táctica indecisión por parte de las autoridades locales¹⁸.

En segundo lugar, la significativa curva ascendente en el rubro de alcabalas entre 1779 y 1780, es incuestionable para las Cajas Reales del Alto y Bajo Perú (Potosí, La Paz, Cochabamba, Cuzco y Arequipa), y decididamente sus efectos como detonante de la "gran rebelión", deben ser subrayados. (Gráficos I y II). Efectivamente en el gráfico II se puede constatar nítidamente, que la curva relativa al total de alcabalas en el Bajo y el Alto Perú, alcanza su punto máximo, justamente en 1780, coincidiendo éste pico, con el momento más álgido de las protestas sociales en el sur-andino, que precedieron ése mismo año, el estallido de la gran rebelión¹⁹. Mientras las Cajas Reales de Potosí, Cochabamba, Cuzco y Arequipa registraron sus cifras más altas por recolección de alcabalas en 1780, La Paz alcanzó su máximo absoluto en 1779, es decir un año antes. Esta evidencia refuerza nuestra hipótesis, de que el Alto Perú necesitó del Bajo Perú para movilizarse en conjunto contra las medidas económicas. Es interesante constatar que a pesar de la transferencia del Alto Perú a Buenos Aires en 1776, cuatro años después, en 1780, el Alto y Bajo Perú funcionaron como un todo²⁰, como una unidad acoplada y sincronizada con un interés común: salvaguardar los mercados del sur andino frente a la incidencia de Buenos Aires y la indiscriminada penetración de productos europeos, con la apertura del libre comercio²¹.

Sin embargo, queda aún por establecer, si ésta pronunciada alza registrada en 1780 con relación a las alcabalas:

1. fué consecuencia de un incremento real en la producción y el comercio colonial.
2. fué resultado de haber entrado en vigencia la nueva tasa de alcabala al 6%, y de efectuarse su cobro a travez de las Aduanas.
3. o si respondió más bien a que el cobro de alcabalas se hizo *acumulativo*,

18. *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*. Buenos Aires, 1928. Vol. 5. p. 190, 194.

19. O'Phelan Godoy, S. *Rebellions and Revolts in XVIIIth century colonial Peru*. Tesis de Ph. D. Birkbeck College - London University, Febrero 1982. p. 276, 277.

20. *Ibid.* p. 405.

21. Fisher John. *Government and Society in colonial Peru. The Intendant system. 1784-1814*. Londres, 1970. p. 5. En contraposición el programa Borbónico estimuló el desarrollo del Río de La Plata, beneficiándolos con la excepción de ciertos impuestos. Para mayores detalles consútese: Socolow, Susan. *The Merchants of Buenos Aires 1778-1810*. Cambridge 1978. p. 113.

incluyéndose en la cifra final, el monto correspondiente a las alcabalas rezagadas de los años anteriores, en que ilegalmente se siguió cotizando al 2%. Si éste último factor tuvo algún peso, ello querría decir que entre 1779 y 1780 se cobró lo que se había venido debiendo 1772 en adelante, poniéndose al día la contabilidad fiscal. De allí que el rubro de alcabalas apareciera tan inflado. No obstante, nos inclinamos a pensar que en el pico que alcanzó en 1780 la recolección de alcabalas, hubo espacio para que se combinaran las tres variables arriba mencionadas. Lamentablemente, ésta hipótesis es difícil de comprobar, pues las Cajas Reales no siempre precisan en la entrada de alcabalas, el origen de las mismas.

Siendo el mercado un punto de confluencia para los diferentes grupos de intereses, las protestas de comerciantes, arrieros, viajeros y trajinantes que hemos logrado registrar, nos han permitido identificar las fuerzas económicas que operaban dentro de las redes comerciales del sur andino y percibir las repercusiones que sobre éstos diferentes sectores, tuvieron las Reformas Borbónicas. En éste sentido, el impacto que tuvo el incremento en el cobro de alcabalas y el consecuente reajuste de cuentas, no pudo ser el mismo en un grande que en un mediano o pequeño productor. Por su liquidez económica un gran o un mediano productor, estaba indudablemente en mejor posición para afrontar la subida del alcabala, de lo que estaba un pequeño productor. Más aún si tenemos en cuenta, que un gran productor estaba en posición de diversificar su economía invirtiendo en las diferentes ramas de la producción, pudiendo en caso de ser necesario, transferir capital de una rama a otra, y así compensar pérdidas y redistribuir ganancias. Sólo un paquete de medidas económicas que *comprometieran todas las ramas de la economía colonial* podría por lo tanto afectarlo, y paradójicamente, esto fue lo que efectivamente ocurrió.

La evidencia señala que para poder esquivar el pago de alcabalas y subsecuentemente conseguir así una ganancia marginal en sus ventas, muchos campesinos indígenas habían orientado su producción agraria al cultivo de *productos exentos del pago del alcabala*, como lo eran el maíz, coca, ají, chuño, para etc. Sus protestas contra la alcabala no se redujeron por lo tanto a rechazar el incremento de la misma, sino también al hecho de que en el *nuevo esquema de cobros*, la aplicación de la alcabala se ampliaba a productos del consumo indígena, tradicionalmente exentos "...siendo así que de éstos efectos nunca han pagado los indios alcabala"²². De acuerdo a la legislación los indios tenían libertad para comerciar en los productos "de la tierra" obtenidos de sus chacras.

22. A.C.I. Audiencia de Lima. Leg. 1052. Autos seguidos sobre la sedición y tumulto acaecido en esta ciudad de Arequipa. La evidencia indica que en la Aduana se venía cobrando alcabala de los granos de trigo, semilla de papa, chuño.

Inclusive los chorrillos, a nivel de la producción manufacturera, fueron afectados por las reformas. Hasta ése momento sólo los obrajes estaban sujetos al pago de alcabalas, por la venta de sus productos. No debe llamar por lo tanto la atención que para mediados del siglo XVIII, varios obrajes habían sido transferidos a la categoría de chorrillos y más de un criollo acomodado consideraba que era más lucrativo fundar y controlar chorrillos, antes que obrajes²³. Con los chorrillos se liberaban del pago de impuestos, permitiéndoles ello disponer de mayores ingresos. Esto lleva a cuestionar el aceptado concepto de que los chorrillos eran manejados por individuos de una mediana capacidad económica, dado el carácter doméstico de la empresa²⁴. Para muestra de lo contrario tomemos el caso de Don Mateo Orcaín y Rivero, quien además de ser propietario del chorrillo y hacienda Paucarpata, se desempeñaba como regidor perpetuo del Cabildo del Cuzco²⁵. Era por lo tanto, un vecino "notable" del Cuzco.

Al proponerse dentro de las reformas fiscales, ampliar la alcabala que gravaba los paños y bayetas producidos en los obrajes, a los tejidos manufacturados en los chorrillos (que hasta ése momento habían permanecido protegidos); Cuzco, con sus numerosos chorrillos era indiscutiblemente un área sensible para ser afectada por ésta nueva política²⁶. La intención que cargaba ésta medida económica anti-proteccionista, era la de ir paulatinamente quebrando la industria textil colonial, para que el mercado interno fuera fácilmente copado por los textiles europeos introducidos a través del comercio libre. Resulta coherente entonces, encontrar a Ildelfonso del Castillo, administrador del chorrillo de Paucarpata, conspirando contra las medidas. No es tampoco casual que hacendados-obrajeros como el criollo Don Bernardo de la Madrid y los españoles Don Antonio Figueroa y Don Francisco Cisneros (casados con criollas prominentes), se vieron implicados en la gran rebelión de 1780²⁷. Las medidas económicas estaban afectando la

23. Morner, Magnus. *Perfil de la sociedad rural del Cuzco a fines de la Colonia*. Lima, 1978. p. 84. Morner señala la proliferación que habían experimentado los chorrillos, en las provincias cuzqueñas. En el trabajo de Maximiliano Moscoso, "Apuntes para la historia de la industria textil en el Cuzco colonial" *Revista Universitaria*, N° 122/125. Cuzco, 1965), se hace mención de numerosos chorrillos que venían funcionando en el Cuzco, aunque sin identificarse a sus propietarios.

24. Silva Santisteban, Fernando. *Los obrajes en el Virreinato del Perú*. Lima, 1964. "Chorrillo era un pequeño obraje que carecía de batán, comunmente de los indios, no pasaba de tener 6 telares. Los operarios de los chorrillos eran habitualmente los mismos integrantes del núcleo familiar, es prácticamente el exponente de la industria doméstica.

25. Angles Vargas, Víctor. op. cit. p. 168.

26. Lewin, Boleslao. *La Rebelión de Túpac Amaru*. Buenos Aires, 1967. p. 148. En la Aduana de La Paz, en 1780 gravaron con la alcabala al 6% la yerba, la coca y las bayetas de los chorrillos.

27. Angles Vargas, Víctor. op. cit. p. 62. Declaraciones de Ildelfonso del Castillo. O'Phelan Godoy, S. "La rebelión de Túpac Amaru..." op. cit. p. 99, 112, 114; alude a la participación de Cisneros y Figueroa, en la gran rebelión.

esfera agraria y la esfera manufacturera, y en ambas, ellos tenían intereses.

Incluir, dentro del nuevo esquema de alcabalas, la coca, el maíz, el chuño, el ají, textiles de chorrillo etc. perjudicaba al campesino indígena que los producía y comerciaba; pero también ésta medida era resentida por el propietario de minas y obrajes, que pagaba parte del salario de sus operarios en especies, y precisamente en éstos productos²⁸. Indirectamente se estaba también afectando la minería, que ya había sufrido un primer revés al activarse el control sobre la contribución del *quinto*, con la clara intención de reducir el contrabando²⁹. Se estaba comprometiendo por lo tanto *todas las ramas* de la economía colonial.

En el caso de los hacendados de Arequipa y La Paz, les debió resultar conflictivo no sólo el incremento del alcabala que pesaba sobre los productos agrarios, sino también la imposición del *nuevo impuesto* del 12.5% sobre el aguardiente, ya que ambas eran provincias productoras³⁰. De acuerdo a la evidencia, antes de la gran rebelión habían estado cotizando 18.5% por el derecho al comercio del aguardiente. Concretamente en el caso de Arequipa se llegó a solicitar que se suspendiese el encabezamiento, pues sumado al cabezón se les estaba conminando a pagar la nueva tasa de alcabala al 6%, y el nuevo impuesto del 12.5% con que se había gravado el aguardiente³¹. Es explicable entonces que en el caso de los hacendados de Sinti (La Paz), éstos solicitaran tajantemente que se les rebajara la alcabala del 6 al 4%, y que además se decretara la anulación del nuevo impuesto del aguardiente³².

Es importante sin embargo precisar, que si bien para criollos y mestizos el problema del alcabala se reducía al *reajuste de su incremento*, para el campesino indígena representaba, de un lado la innovación de un impuesto que hasta ése momento había exceptuado los productos "de la tierra" en que tradicionalmente ellos comerciaban; y de otro lado, la presencia de las Aduanas, donde los sometían al sistema de *guías y tornaguías*, cuya operatividad no comprendían, evidenciándose con ello los precarios niveles de monetarización en que sus transacciones comerciales se realizaban.

Las rigurosas disposiciones adoptadas con relación al sistema de guías³³,

28. Espinavete López, Manuel. "Descripción de la provincia de Abancay" En: *Mercurio Peruano*. Vol. XII. p. 141. "... los jornales se satisfacen a todos, parte en dinero y parte en comestibles y vestuario".

29. *Real Academia de la Historia, Madrid*. (R.A.H. en adelante). Colección Mata Linares. Tomo 108. Orden de Don José Antonio de Areche, sobre "que no se permita sacar plata ni oro sin fundir ni quintar". Junio, 1779.

30. *Museo Británico*, Londres. (M. B. en adelante). Egerton 1811. Relación del gobierno del Virrey Guirior. f. 103" en 23 de Junio de 1777 determiné se cargase sobre aquel licor el considerable impuesto de doce y medio...".

31. O'Phelan Godoy, S. *Rebellions and Revolts...* op. cit. Capítulo IV. p. 283.

32. *Ibid.* Capítulo IV. p. 294, 295.

33. *Documentos para la Historia del Virreinato del Río de La Plata*. Buenos Aires, 1913 Vol. III. p. 76, 77.

con el fin de que los trajinantes y viajeros acreditaron su statu de *indios tributarios*, resultó una complicación para los campesinos envueltos en el comercio regional. Más incomprensible les pareció todavía, el sistema de tornaguías al que fueron paralelamente sometidos. Este último consistía en pagar una fianza al pasar por la Aduana, depósito que podía ser recuperado al exhibirse de regreso el recibo o tornaguía, la cuál indicaba que la venta del producto se había efectuado, con el respectivo pago del alcabala³⁴. Es decir, los pequeños comerciantes del sur-andino se vieron forzados a duplicar el monto de dinero con que normalmente operaban, para así estar en posición de cancelar la nueva tasa de alcabala al 6%, más una suma equivalente, por derecho de fianza. Se demandó por lo tanto del campesinado indígena, una liquidez monetaria, de la cuál no tenía disponibilidad inmediata.

Las quejas de los trajinantes, viajeros y arrieros en la Aduana de Arequipa, apuntaron consistentemente al malestar que les ocasionaba tener que depositar en la Aduana sus productos, para que éstos fueran tasados. "Esta conducción y exámen les parecieron violentos, así por su ignorancia y miseria, como por la costumbre en que habían vivido de todo lo contrario"³⁵. En la Aduana de La Paz, los indios de la comunidad de Coroyco protestaron porque se retenía en la Aduana la coca que traían para comerciar, con el peligro de que se descompusiera y fuera imposible venderla. A demás señalaron que en su calidad de *indios forasteros* pagar la fianza en La Paz les resultaba inconveniente... "pues como ha sido costumbre pagar de contado la alcabala de todo efecto, traen tasadamente aquello que comprende, y afianzado o depositado el dinero se les irroga mucho perjuicio, y que no habían de pagar más de una vez la alcabala, o en la Aduana, o donde iban a vender, pues así lo acostumbraban desde sus antepasados, sin que hubiese aumentado"³⁶. Reinteractivamente en el Cuzco las protestas se desencadenaron contra los vistas de Aduana, que cobraban la alcabala aún a los indios "que eran exceptuados de *tiempo inmemorial*"³⁷.

Sin embargo, la guía tenía su razón de ser. Parece que se había hecho una costumbre que muchos indígenas introdujeran productos pertenecientes a españoles y/o criollos, para liberarlos de éste modo del pago de impues-

34. Ibarra de Roncoroni, Graciela. "Un aspecto del comercio Salteño (1778-1811)" En: *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*. N° 8. Rosario, 1965. p. 313, 314. "La tornaguía resulta de una exigencia administrativa para asegurar que los comerciantes paguen el impuesto debido por sus ventas... En cada asiento constan los siguientes datos: nombre y apellido del vendedor, número de la guía, fecha, nombre del que recibe y destino a que se remite la mercadería. Sobre el margen derecho figura el nombre del fiador y sobre el izquierdo el rótulo de cancelada.

35. A.G.I. Audiencia de Lima. Leg. 1052.

36. A.G.I. Audiencia de Lima. Leg. 1039.

37. Ibid.

tos³⁸. Con la creación de las Aduanas y la presencia de "gente de afuera" para hacerse cargo del chequeo de los productos internados, éstos arreglos clandestinos, montados con el fin de evadir la alcabala, fueron descubiertos y sancionados. Inclusive, en la Aduana de La Paz, Don Bernardo Gallo se ganó muchas enemistades, porque obligaba a los comerciantes indígenas y mestizos a medir y pesar sus productos en presencia del vista de Aduana, poniendo así en evidencia el hecho de que muchos acostumbraban a introducir prácticamente el doble de varas de tejidos de las que declaraban, y la misma práctica fraudulenta seguían con respecto a las arrobas de granos y coca en que comerciaban. Consecuentemente tanto los trajinantes como los viajeros que transitaban por La Paz, reclamaron que no se les debía medir las bayetas en los caminos o cantos de la ciudad³⁹.

No en vano, una de las demandas que más insistentemente llevaron adelante los involucrados en la gran rebelión fue "...que se les dejen a los naturales el paso y conducto libre para que puedan viajar y transitar no sólo a la ciudad de La Paz, sino también a cualquier otros lugares, (y que) ni en éstos ni sus caminos se les infiera estorbo o perjuicio el más mínimo, castigando severamente a los contraventores, y que en esta misma libertad disfruten igualmente todos los españoles en sus tránsitos, tratos y comercios, que hiciesen en los lugares de los naturales"⁴⁰. El reclamo es elocuente, y trae a colación una ácida crítica a la inoperancia del sistema de Aduanas, y las nefastas consecuencias que su funcionamiento estaba originando en la actividad comercial del sur-andino, donde existía una economía segmentada, coexistiendo mercados incipientes, paralelos a mercados más desarrollados.

Trabajos recientes como los de Wibel y Brown para el caso de Arequipa⁴¹, se han encargado de señalar los conflictos que ocasionaron la rigidez del cobro de alcabalas en las Aduanas, y la inflexibilidad de los oficiales encargados de efectuar dicho cobro. No obstante, consideramos que los desajustes que se generaron, no se limitaron a éstos puntos, sino más bien pueden ser entendidos en su completa dimensión, si tenemos en cuenta dos factores relevantes, que no han merecido la suficiente atención. Por un lado el transtorno que debió provocar el hecho de que productos tradicionalmente exentos se vieran incluidos en el nuevo esquema del alcabala, y por otro lado, que los mecanismos fraudulentos de que se valían los grandes hacien-

38. *Memorias de los Virreyes que han gobernado el Perú*. Vol. VI Don Francisco Gil de Taboada y Lemos. Lima, 1859. p. 69.

39. O'Phelan Godoy, S. *Rebellions and Revolts...* op. cit. Capítulo IV. p. 289.

40. A.G.I. Audiencia de Buenos Aires. Leg. 319. Citado en: O'Phelan Godoy, S. "El movimiento Tupacamarista..." op. cit. p. 471.

41. Wibel, John Frederick. op. cit. Brown, Kendall Walker. *The economic and Fiscal Structure of Eighteenth century Arequipa*. Tesis de Ph. D. Duke University, 1978.

dados usando indígenas como intermediarios, quedarán suprimidos mediante el sistema de las *guías*.

La política fiscal Borbónica no sólo se materializó en el incremento del alcabala y el establecimiento de Aduanas, sino que también estuvo encauzada a modificar sustancialmente la estructura del *tributo indígena*, a través del cual la Real Hacienda percibía considerables ingresos⁴². Para potenciar los beneficios económicos del tributo, se adoptaron básicamente dos medidas: llevar a cabo un exhaustivo y riguroso censo de la población colonial y ampliar el tributo que hasta ése momento había recaído solamente sobre los indígenas, a la creciente población de mestizos, sambos y mulatos⁴³.

La *revisita general* que con éste propósito se mandó efectuar, reveló que existía un significativo número de indígenas que se habían estado registrando en los censos previos, bajo la categoría de mestizos, para así evadir el tributo. También puso en evidencia, que estaba en pleno auge el mecanismo de "ocultación de tributos", que era la cobertura más utilizada por las autoridades civiles y eclesiásticas, para incluir sólo parcialmente a la población indígena en edad de tributar (entre 18 y 50 años), dentro de las listas oficiales de tributarios⁴⁴. Estas irregularidades pueden explicar que en el censo que en 1785 realizó en el Cuzco el Intendente Mata Linares, con el fin de medir el impacto demográfico de la rebelión de Túpac Amaru, los resultados fueran tan inesperados. La revisita arrojó un incremento de 12,821 indios tributarios, lo cual elevó a 37,729 el número de tributarios, totalizando un monto de 281,346 pesos por concepto de tributos⁴⁵. Es decir, alrededor del 30% de la población indígena en condiciones de tributar, había estado consistentemente evadiendo el tributo. La práctica también demostró que no era aconsejable ampliar el tributo a las otras castas, por los anticuerpos y protestas que dicho proyecto había desatado⁴⁶. El virrey Don Agustín de Jáuregui tuvo que reconocer que muchos mestizos se plegaron a las huestes de Túpac Amaru, por haber creído que serían obligados a tributar, al igual que los indios. Efectivamente, la participación de mestizos fue significativa en la gran rebelión⁴⁷, pero su adhesión

42. Klein, Herbert S. "Structure and Profitability of Royal Finance in the Viceroyalty of the Río de La Plata in 1790". En: *H.A.H.R.* Vol. 53. 1973, p. 442 - 469.

43. Vargas Ugarte, Rubén. *Historia del Perú. Virreinato (siglo XVIII)*. Buenos Aires. 1954. p. 372.

44. Tord Nicolini, Javier. "El corregidor de indios del Perú: comercio y tributos". En: *Historia y Cultura* N° 8. Lima, 1974. p. 198.

45. Fisher, John. op. cit. p. 112.

46. Díaz Rementería, Carlos. "En torno a un aspecto de la política reformista de Carlos III: las matriculas de tributarios en los Virreinos del Perú y Río de La Plata. En: *Revista de Indias*. Año XXXVII. Enero-Junio. 1977. N° 147 - 148. p. 59.

47. Mendiburu, Manuel de *Diccionario Histórico Biográfico*. Vol. VI. Virrey Agustín de Jáuregui. Lima. 1874-1890. p. 354. Lynch, John. op. cit. p. 60, 244. Para el caso de la participación de mestizos en la gran rebelión consúltese: O'Phelan Go-doy, S. "La rebelión de Túpac Amaru..." op. cit. p. 101.

al movimiento no estuvo determinada exclusivamente por la ampliación del tributo, sino también porque en su situación de arrieros, chacareros, trajinantes y viajeros, se vieron directamente afectados por las Aduanas y alcabalas.

Del presente trabajo se desprende, que en el Perú colonial del siglo XVIII, un medio eficaz para maximizar la acumulación y generar un excedente económico, fue la *evasión de impuestos*. Este mecanismo podía funcionar a varios niveles. Evadían impuestos los hacendados y chacareros que declaraban menos parcelas de tierras que las que usufructuaban, para así reducir el cabezón. También se liberaban de impuestos, aquellos criollos que optaron por fundar chorrillos y así ahorrarse la alcabala. Evadían impuestos aquellos productos que utilizaban indios para transportar sus mercancías, sabiendo que de ésta manera no se les cobraría la alcabala. Justamente, por reducir el monto de sus impuestos, fue que numerosos hacendados hicieron caso omiso de la subida del alcabala del 2 al 4%, decretada en 1772. Las autoridades locales (que probablemente también tenían propiedades), se coludieron a favor de los hacendados, expresando, que no habían dado cumplimiento a la nueva legislación, por no quedarles claro cuáles eran los productos sujetos al 4%. Finalmente, para conseguir algunas ganancias marginales que le permitiera hacer frente a tributos y repartos, el campesino indígena también entró en el juego de la evasión de impuestos, dirigiendo su producción y comercio hacia los productos "de la tierra", que estaban exonerados de pagar alcabalas, y declarando siempre una menor cantidad del producto que estaba introducido al mercado, para aminorar de ésta manera el pago alcabalas. Paralelamente hubo indígenas que arreglaron su inscripción como "mestizos", para así evitar la cotización del tributo indígena.

El programa fiscal de los Borbones sacudió las cimientos de la tradicional economía colonial, y sobre todo, de uno de sus principales recursos de acumulación: la evasión de impuestos. Las Reformas Borbónicas se dirigieron 1) a gravar todas las ramas de la economía colonial 2) el proyecto fiscal de una u otra manera afectó a todos los sectores de la sociedad colonial, propiciando la plataforma ideal para montar una alianza, la cual se materializó con la gran rebelión de 1780⁴⁸. Podemos por lo tanto establecer una correlación entre el relajamiento del cobro de impuestos-ausencia de brotes de rebelión por un lado, y el endurecimiento en la recaudación de impuestos-estallido de rebeliones, por otro.

No hubo por lo tanto un *acoplamiento* entre las medidas fiscales propuestas por los Borbones y la realidad económica colonial del Virreinato peruano, donde una mayor demanda de liquidez monetaria a través del

48. O'Phelan Godoy, S. "La rebelion de Túpac Amaru..." op. cit. p. 102, 106.

incremento del sector impuestos, afectaba la estabilidad económica colonial, montada sobre las bases de una monetarización incipiente. Como resultado de ello, ciertos productos seguían intercambiándose en los mercados regionales a través del trueque, y el sistema de salarios en los centros productivos era de carácter mixto: parte en plata o moneda, y parte en especies.

Si bien debemos admitir que la política fiscal de los Borbones no mantuvo una continuidad consecuente, ello se debió a que al ponerse inicialmente en práctica, se cometieron abusos que tuvieron que ser violentamente enmendados. Si efectivamente el programa sufrió recortes, negociándose inclusive alguno de sus puntos⁴⁹, éste respondió a la necesidad de aminorar la resistencia que las medidas encontraron por parte de todos los sectores de la sociedad colonial. Sin embargo, los planteamientos incluidos en el proyecto fiscal guardaban una racionalidad económica: acelerar la recaudación de impuestos para aumentar los ingresos de la Real Hacienda. Si el plan no funcionó, no fué precisamente por falta de una coherencia interna del mismo, sino por falta de concordancia entre las medidas económicas y la realidad colonial. El nivel de desarrollo de la economía de mercado en el Virreinato del Perú, aparentó ser más "moderna" de lo que efectivamente era. El termómetro que midió ésta inconsistencia, fueron precisamente las Reformas Fiscales Borbónicas.

Las reformas tuvieron como consecuencia inmediata, el abrir una brecha irreversible entre la sociedad colonial y la Corona⁵⁰. Las protestas frente a las medidas económicas salpicaron todo el territorio del Virreinato. No obstante cabe preguntarse porqué sólo el sur-andino estuvo en capacidad de generar una caja de resonancia de tal intensidad, que desembocara en el estallido de la gran rebelión de 1780-81. Consideramos que es probable que las reformas fiscales también tuvieron la peculiaridad de acentuar los regionalismos.

A nuestro entender, el sur-andino del Virreinato peruano, fue la región donde se *acumularon las contradicciones coloniales*. Sólo las provincias del sur-andino estuvieron sometidas a la mita minera de Potosí. Además concentrándose en ésta región la población indígena colonial, la masa de tributarios era la más alta del Virreinato. Si a esto le sumamos el reparto, las presiones económicas a las que era sometida ésta región, eran considerables. Al transferirse en 1776 el Alto Perú al Virreinato del Río de la Plata (Buenos Aires), hubo un debilitamiento de las tradicionales redes comer-

49. Algunas medidas tuvieron que replegarse debido a las protestas que motivaron. La aplicación de la alcabala a los granos, tuvo que dilatarse. (R.A.H. Colección Mata Linares. Vol. 110). La actividad de la Aduana de Arequipa quedó momentáneamente paralizada. (Lewin, Boleslao. op. cit. p. 162). La extensión del tributo a mestizos, sambos y mulatos, nunca entró en vigencia.

50. O'Phelan Godoy, S. *Rebellions and Revolts*... op. cit. p. 409.

ciales que unían el sur-andino. La creación de Aduanas a partir de 1775 en adelante en puntos estratégicos del circuito comercial Cuzco-Potosí, y el incremento de alcabalas, al que se sumó el nuevo esquema de alcabalas, terminó por descabalar el sistema económico regional. Dado el impacto de la disrupción económica, una rebelión de las dimensiones descritas, sólo habría podido prender en el sur-andino peruano. Si las Reformas Fiscales Borbónicas no hubieran sido aplicadas con tanta rigurosidad en el sur-andino, la gran rebelión probablemente, no habría llegado a estallar, o en todo caso, no se habría presentado con la misma intensidad⁵¹.

51. Ibid. p. 408.

A propósito del traslado del culto a María al Perú

Amalia Castelli G.

De las manifestaciones artísticas más conocidas durante el periodo virreinal, la que más destaca es la pintura porque con ella era posible instruir y cumplir con el propósito que tenían las estampas iconográficas y además de tener por sí misma una gran aceptación. Esta afirmación no es el motivo de nuestra investigación por el contrario, aceptando anticipadamente el planteamiento presentado sabemos que la pintura sobrepasó los límites calculados y no hubo región conocida donde alguna obra pictórica no se exhibiera.

Pero ¿Qué obras, qué temas se prefirieron, cuáles se antepusieron a los que vinieron más tarde, cuales tuvieron más aceptación, a qué se debe que unos se propagaran más que otros y por qué se difundieron? Todas estas y otras interrogantes nos venimos cuestionando y vamos a tratar de dar respuesta a estas preguntas escogiendo uno de los temas que ha destacado entre los motivos iconográficos más difundidos de la pintura cusqueña: “La Inmaculada Concepción”.

Sabemos que en el Arte Occidental y en el mundo europeo en general la Inmaculada es, juntamente con la suprema creación femenina del arte español, la suprema creación del arte de la contrarreforma, ella es la bandera de combate que se tremola, la culminación de toda emoción católica contrarreformista cuyos más puros y significativos impulsos parten de España contra los luteranos que fueron violentamente hostiles al culto de María.

El arte de la contrarreforma se dedica a exaltar a la Virgen. En la capilla de San Javier —en la Catedral de Nápoles— un fresco de *Domenichino* representa el triunfo de la Virgen contra la Reforma. Un héroe pisotea a Lutero y a Calvino. el joven lleva una bandera blanca en la cual se leen ante el ataque protestante, estas tres respuestas: *SEMPER VIRGO — DEI GENITRIX — INMACULATA* (fue siempre virgen, madre de Jesús y no participó del pecado original).

La Plegaria está representada llevando el rosario, el Ave María sube hasta la Virgen ofreciéndole la oración a los hombres, mueve su misericordia y por último dos ángeles guardan en vaina la espada de la cólera divina.

Quedando, en este fresco napolitano, afirmada la Inmaculada Concepción de la Virgen¹.

Pero este ejemplo no es más que uno de los tantos que aparecen en la historia de la Iglesia Occidental. En el concilio de Efeso, en el año 431 se definió el dogma "María Madre de Dios, siempre Virgen" y luego en el año 1,100 los benedictinos ingleses proclaman el mismo principio derivando a España el Culto Mariano y sus representaciones escultóricas o pictóricas.

Las Vírgenes Bizantinas con el niño, amaneradas, severas, hieráticas tienen su contrapartida en Occidente con las imágenes sedentes del arte románico, concibiendo a la Virgen "trono de la divinidad".

El gótico es el estilo Mariano por excelencia y con él avanza el culto a María gracias a los Sermones de San Bernardo y a las Meditaciones de San Buenaventura.

Los siglos XV y XVI son de grandes disputas teológicas, pero la Reforma permitió vigorizar el culto de María.

Son los Jesuitas quienes fundan las congregaciones marianas y tanto Descartes como San Ignacio de Loyola y Corneille se consagraron a la Virgen.

Luis XIII de Francia y Felipe IV de España consagraron su reino a María Inmaculada.

Es a partir de los dogmas de Paulo V (que prohibía defender en público la doctrina contraria a la Inmaculada) y de Gregorio XV (prohibiendo defender la doctrina de la santificación que los dominicos enfrentaban a la Inmaculada), cuando se defiende abiertamente el Misterio y fue entre los años 1605 y 1621 cuando los españoles consiguieron del Papa la declaración dogmática.

En el arte español concretamente en la pintura, la presencia de Francisco Pacheco fue determinante, influenciando a los artistas sevillanos. Para 1616 encontramos a Zurbarán pintando la primera Inmaculada con rostro infantil, la que parece haber sido fuente de inspiración Murillesca.

El manto azul, una de las características de la vestimenta de la Inmaculada es un aporte de Francisco Pacheco, oponiéndose a la tradicional túnica roja jacinto. Más tarde prevalecerá el hábito blanco.

La imagen de la Virgen se concretó con Juan Interián de Ayala quien dispuso las 12 estrellas como atributo de la mujer apocalíptica y donde el sol y la luna son también los símbolos del Apocalipsis como también lo serán el dragón y la figura de la serpiente.

La típica representación de la Inmaculada se remonta a los siglos XVI y XVII empezando con la escuela valenciana para terminar con la sevillana, se inicia con Juan de Juanes y culmina con Bartolomé Esteban Murillo.

1. Male, Emilio, *El Arte Religioso*. F.C.E. México 1966, p. 161.

“La escuela valenciana del siglo XVI es un foco de devoción a la Inmaculada como lo será la escuela sevillana en el siglo XVII”².

Sevilla es la “ciudad Mariana Inmaculista” por excelencia, en ella se dá la inmensa floración de la fé, su dogma esencial será el de la Inmaculada. cerca de 40 templos venerarán la imagen de la Inmaculada y poseerán alguna pintura del Misterio y en 1617 juraron solemne difundir a la Virgen sin mancilla.

De Italia recibieron los pintores españoles a la Virgen con las manos juntas, de pie sobre las nubes o pisando el creciente de luna.

Para la crítica tradicional, especialmente la del siglo pasado, Murillo fue, por excelencia, el pintor de las Inmaculadas y el Romanticismo asumió su imagen simbolo de esa ideal encarnación sublimada del eterno femenino que tanto la literatura como el arte forjaron.

“El nuevo mundo recibió de la Madre Patria el culto de la Inmaculada que se difundió en los pueblos de Hispanoamérica. Muchas diócesis la tomaron por Patrona y Titular y algunas ciudades se bautizaron con el nombre de Concepción”³.

A América fue traída por Colón, bautizando la segunda isla descubierta con el nombre de “*Concepción*” y posteriormente funda en Santo Domingo la ciudad de Concepción de la Vega. *Concepción* será también la 1ra. nave que aparece en el puerto del Callao y que tuviera como maestre a Hernán Gallego (1537) y como propietario a D. Francisco Pizarro.

La propagación del culto a la Virgen Inmaculada estuvo en América propiciada por los Franciscanos, quienes apoyaron la creación del Monasterio de Religiosas de la Orden de la Concepción y concretamente, en la ciudad de Lima, fue Doña Inés Muñoz la primera mujer española que pisó el suelo del Perú y fundó en 1573 el Monasterio Concepcionista.

En México, una de las mejores capillas de la Catedral fue consagrada a la Virgen Inmaculada. En Cusco, (1534) al designarse el solar para la Iglesia Mayor se le otorgó el título de Nuestra Señora de la Concepción, venerándose desde el principio a la Purísima con la imagen de *La Linda* que hasta la fecha se saca en procesión. En el convento ignaciano de Jesús de Lima y en el de San Francisco se dedicaron capillas o altares a la Inmaculada y en toda América hay numerosas iglesias dedicadas a esta advocación. En el Tercer Concilio Provincial de Lima (1582) convocado por Toribio de Mogrovejo, se señala como precepto para los españoles el día de la Inmaculada Concepción⁴.

2. Elizalde, Ignacio, S.J. *En torno a las Inmaculadas de Murillo*. Madrid, Ed. Sapiencia, 1955, p. 21.

3. Vargas, José. Ma... *María en el Arte Ecuatoriano*. Quito, Imp. Romero, 1954.

4. Vargas, Ugarte, R. S.J. *Concilios Limenses*. Lima 1954.

El Padre Vargas en su libro sobre los Concilios Limenses señala el propósito del Cabildo Secular de Lima pidiendo que en 1654 se declarara festivo el día de la Inmaculada. Dos años después por consentimiento general "La Inmaculada fue jurada Patrona de la ciudad y arzobispado...".

La fiesta dedicada a esta advocación religiosa fue cobrando en el Virreinato Peruano prestancia y solemnidad y en 1760 para acentuar aún más esta devoción se consigue para España e Indias el Patronato de la Inmaculada, el que produjo en la ciudad de los Reyes una serie de acontecimientos que enarbolaron el emblema Mariano.

Desde antes, las universidades juraron defender el Misterio, San Marcos lo hace en 1619 y es a partir de 1661 cuando celebra por cuenta propia y anualmente la fiesta de la Purísima. La devoción Mariana con el tiempo se hace más fuerte y los pueblos junto con su declaración de autonomía juran defender la religión Católica y la Concepción Purísima de la Virgen. Ni el padre Vargas Ugarte ni otros autores pueden fechar la llegada de la imagen de La Linda a la ciudad del Cusco, pero sí aseguran que para el S. XVII era tan grande la devoción que se le profesaba que por esta razón fue elegida Patrona de la ciudad celebrando su fiesta el 8 de Diciembre.

En 1726, la peste de Tabardillo azotó y alarmó a la población cuzqueña y juntamente a las rogativas se preparó una procesión que conducía el Sr. de los Temblores, La Linda y Nuestra Señora de Belén a la Iglesia de Santa Catalina, permaneciendo en ella por nueve días.

Claramente, se puede percibir la honda y profunda devoción que La Inmaculada suscitaba entre la población.

"El Arte, la escultura y la pintura, fue el mejor intérprete de esta fe y devoción del pueblo, el cual hizo fórmula de saludo familiar el Ave María Purísima..."⁵.

5. Vargas, José Ma... *El Arte Religioso Ecuatoriano*. Quito, 1956. Cap. 14.

Acerca de la Tercera Jornada de Etnohistoria "Mitos-símbolos y rituales andinos" (1981) Sacerdocio y Shamanismo

El problema sacerdotal en las sociedades andinas es un tema de permanente interés entre los historiadores y antropólogos; las crónicas de los siglos XVI y XVII no pueden ser consideradas como fuentes únicas para su estudio que el cuscocentrismo ha opacado en muchos casos la información regional. Los informes de los extirpadores de idolatrías y los medios utilizados para implementar la represión contra las creencias tradicionales demandan un estudio minucioso, ya que a partir de ellos es posible llegar a comprender la cosmovisión andina.

La llegada de los misioneros y la instauración de estructuras eclesásticas europeas en América conllevan a disociar la figura del sacerdote con su propia realidad, surgiendo de esta manera categorías como "hechiceros" "brujos" "idólatras" y sometiendo el sacerdocio andino prehispánico a los cánones judeo cristianos.

Una interrogante que se nos plantea está relacionada con la posición de las funciones del sacerdote frente a las funciones político guerreras que vemos con frecuencia en los mitos del tawantinsuyu, la solución en algunos casos hemos querido encontrarla atribuyendo con gran facilidad una jerarquía de las funciones, indicando así mismo que eran los sacerdotes de "cierto linaje".

Polo de Ondegardo (1559) ha insistido en la presencia de hechiceros como pertenecientes a grupos sociales de poca estima. Molina el Cusqueño (1575) distinguía hasta 6 clases de oficiantes sacerdotales siendo el sacerdote supremo el que presidía el culto en el templo del sol, en la ciudad del Cusco y era llamado Villac Umu.

Cobo (1653) menciona ministros mayores y menores. Garcilaso de la Vaga (1609) señala también ciertas diferencias entre los grupos y sus funciones, relacionando al Sumo Sacerdote con los "legítimos en sangre".

No podríamos dejar de mencionar la importancia del contenido que Arriaga (1621) Guamán Poma (1584-1614) y Calancha (1638) nos pre-

sentan al respecto pero en la mayoría de estos casos citados, y como ya lo dijéramos inicialmente la estructura mental del cronista revela una información particular sobre el sacerdocio que habría que estudiarla más intensamente y a la luz de cada caso.

Somos conscientes que la imagen del sacerdocio es en los momentos relacionados con la extirpación de idolatrías el resultado de un perjuicio evangelizador pero a través de los estudios etnohistóricos que se vienen desarrollando en forma cada vez más conciente se presentan investigaciones como estas, que se reunieran a propósito del simposio en cuestión y que nos reflejan el interés de análisis sobre temas antes repetidos pero no cuestionados.

En la Tercera Jornada de Etnohistoria realizada entre los días 27 y 29 de Mayo de 1981 se dedicó una mesa redonda al tema Sacerdocio y Shamanismo y donde se presentaron temas como el de Pilar Remy sobre el sacerdocio Incaico y control de recursos, el de José Sabogal sobre "Narrativa popular época de la costa Norte" y el de Mariusz Ziolkowski sobre "Algunas observaciones acerca de las técnicas meditativas de los sacerdotes incaicos" ponencias que por decisión de los mismos investigadores no se incluirían en la presente publicación.

Guillermo Cock se refirió en sucesivas oportunidades a la distinción entre el sacerdote y el Chamán insistiendo en el uso desmesurado que arqueólogos y antropólogos han hecho frecuentemente del término Chamán para considerar al sacerdote andino y precisando las características del sacerdote andino en los siglos XVII y XVIII así como en los momentos anteriores a la conquista utilizando para ello referencias al material reunido en el archivo arzobispal.

Juan Víctor Núñez del Prado, con un caso actual (Kero) nos presenta la organización de la iglesia, y la jerarquización que se percibe diferenciándola de la que hallamos de manera más rígida en la iglesia católica. Analiza la función de los altomisas, así como la de los Kuragquillac.

Finalmente hay que agregar que por acuerdo de los organizadores y coordinadores se ha incluido el trabajo que Patricia Lyon envió para ser leído durante el desarrollo de la Jornada y que está referido a la interpretación y análisis de las manifestaciones artísticas en su contexto con ejemplos concretos relacionados con el felino y el jaguar.

A. Castelli

SACERDOTES O CHAMANES EN EL MUNDO ANDINO

Guillermo Cock C.

Este trabajo quiere expresar una preocupación por la facilidad con la que algunos especialistas tipifican a los “especialistas religiosos” andinos como *Sacerdotes* o *Chamanes*. Si bien esta tendencia no es nueva, pareciera presentar una difusión creciente cada día.

El uso de “categorías”, tan útiles en las Ciencias Sociales, conlleva el riesgo de generar confusiones cuando estas representan *entes no definidamente formulados*, que pareciera ser el punto principal del problema al cual aludimos. Las categorías *Sacerdote* y *Chamán* han sido elaboradas sobre modelos sociales con características substancialmente distintas a las de la sociedad andina prehispánica, colonial o contemporánea, lo que, si bien no invalida su aplicación, lleva a sugerir un manejo más cuidadoso de las mismas.

En términos “evolutivos”, se podría considerar que la sociedad andina se hallaba a *mitad de camino* entre ambos polos de desarrollo de la concepción religiosa del universo; esto, porque es posible encontrar rasgos que pueden ser atribuidos al Chamanismo coexistiendo con otros que debieran ser tipificados como propios del sacerdocio. Sin embargo, para categorizar a un universo complejo como el andino, pareciera ser necesario guiarse por las características predominantes en la organización de las actividades vinculadas a lo “sagrado”, y no por rasgos aislados, subsidiarios o dependientes.

En la lectura de esta ponencia se hizo una polarización “teórica” de las características del *Sacerdocio* y del *Chamanismo* (ver Cuadro anexo), basada sobre todo en Mircea Eliade. De la discusión que se suscitó, y de la lectura misma de las características atribuidas a cada una de estas “especializaciones”, es fácil concluir en la necesidad de ser cautelosos con el uso de esos criterios, ya que la pretendida polarización solo puede funcionar en el *papel* y no cuando se la enfrenta con sociedades concretas como la andina.

La necesidad de diferenciar distintos *Chamanismos* y *Sacerdocios* se muestra como perentoria en el desarrollo de las investigaciones en sociedades con rasgos distintos a la “siberiana” o a las clásicas occidentales. Probablemente el uso e incorporación de nuevos términos podría paliar los problemas que se suscitan, a la vez que introducir otros nuevos; sin embargo, si una reformulación de estas categorías (o una mejor definición) las hiciera adaptables a las características de sociedades como la andina, su utilización sería

CUADRO COMPARATIVO

<i>Chamán</i>	<i>Sacerdote</i>
— Sociedades tecnológicamente sencillas.	— Sociedades tecnológica y socialmente complejas.
— Reciben el <i>poder</i> directamente de los dioses o espíritus.	— Reciben el <i>poder</i> a través del aprendizaje del ritual.
— <i>Extasis</i> : forma de comunicación con las divinidades.	— <i>Extasis</i> : secundario, no es requisito.
— Carecen de rituales establecidos y regulares.	— <i>Ritual</i> : forma de comunicación con lo sobrenatural.
— Necesidad de los 'auxiliares del espíritu', distintos de las divinidades.	— Dependencia exclusiva de las divinidades.
— Dedicación parcial.	— Dedicación a tiempo completo.
— No suele ser hereditario.	— Es hereditario, forman <i>Castas</i> .
— Carisma personal y capacidad individual, base del éxito.	— La realización correcta del ritual, base del éxito; independiente del individuo.
— Funciones prácticas de la vida social.	— Funciones complejas.
— 'Rituales' esporádicos e irregulares.	— Regularidad y periodicidad, vinculada a la agricultura.
— Relación distante con los miembros de la comunidad.	— Relación estrecha, funciones de guía y consejero.
— Carencia de lugares fijos para los 'rituales'.	— Existencia de templos, adoratorios, etc. fijos.
— Poca influencia en lo secular.	— Gran influencia en lo secular.
— Ambivalencia: bien o mal.	— Sólo el bien.

todo lo provechosa que suele ser el uso de categorías con contenidos precisamente definidos

Un examen minucioso de los documentos de las extirpaciones de idolatrías, de las *causas* y de los memoriales, relaciones, y cartas, lleva a asumir una distinta perspectiva con relación a la religiosidad "étnica" o regional, sobre todo si se revisan los materiales dejados por el Visitador Bernardo de Noboa, de alguna manera "precursor" de la etnología religiosa en el Perú, por sus dotes de "encuestador". Se señala esto, porque cuando se habla del llamado "culto estatal" inca, se acepta prácticamente sin reservas la existencia de un sistema sacerdotal organizado jerárquicamente —curiosamente similar al cristiano renacentista— con un Sumo Sacerdote o Pontífice —el Villac Umu— una casta sacerdotal o clero especializada en el culto de distintas divinidades del *pantheon* inka —similares a las órdenes religiosas—, y un conjunto de "vírgenes del Sol" o Acllas distribuidas en "monasterios" —Acllawasi— ubi-

cados a lo largo y ancho del Tawantinsuyu. Este sistema, se supone repartido y enclavado en todos los lugares y regiones de presencia estatal inka¹.

Frente a este panorama, las "etnías" regionales aparecen desprovistas de sus divinidades tradicionales, las que han sido incorporadas al *pantheon* inka y depositadas en el Koricancha, brindándoseles culto junto a los "dioses cusqueños".

Enclavados los sacerdotes cusqueños en las distintas regiones del mundo andino, los especialistas religiosos de ellas son eliminados en las versiones de los investigadores; para unos fueron incorporados al sacerdocio cusqueño; para otros, sobrevivieron como intermediarios entre las wakas y los hombres, adquiriendo una imagen difusa, teñida por el animismo que se les imputa, subordinados a la nueva estructura religiosa, calificados como formas primitivas de la especialización religiosa². De esta imagen se libran

1. Podrían ser innumerables las referencias que respalden lo afirmado; un ejemplo puede ser tomado de Antonio Egaña S.I., quien afirma que "El inca, con un sentido político muy acomodado a sus finalidades unitarias, descubrió que la conjunción, religión-estado sería su apoyo más robusto. Así el príncipe asumió el carácter de sumo sacerdote y jefe religioso supremo. En una escala inferior aparece el gran sacerdote (Villac Umu), elegido por los *amautas*, o clase culta, maestro y custodio de la doctrina, depositario de las tradiciones, juez del pueblo. A sus órdenes ejercían el sagrado ministerio los sacerdotes secundarios (*villcas*), encargados de los templos y adoratorios. Al margen de esta escala clerical, un mundo de agoreros, brujos, curanderos de ambos sexos, se dedicaban al ejercicio de absurdas magias, especialmente a la cura de las enfermedades, ya que éstas para el alma inca tenían siempre una causa preternatural... Afines a ellos, por su consagración a la divinidad, eran las Vírgenes del Sol (*acllacuna*). Estas *acllas* eran jóvenes seleccionadas entre las más agraciadas de todos los *ayllus*: a los diez años de edad eran internadas en colegios espaciales, se educaban por sus superiores (*mamacunas*) en el ejercicio de la ascética y de las labores propias de su sexo; a su tiempo pasaban a ser esposas secundarias del inca o de los nobles, o pasaban a la clase de las *mamacunas*, exclusivamente consagradas al culto solar, en apartamiento absoluto, obligadas a conservar su virginidad íntegramente" (Egaña 1966: 37-38). Vid Vargas Ugarte 1953: t. I: 28-48, especialmente pp. 44-48; Cfr. Valcárcel 1967 [1959]: 123-130 y 147-176.
2. Para autores como Egaña, la religión andina era "una religión sin fuerte armazón racional dogmática, y en muchos aspectos un conglomerado ecléctico de creencias heterogéneas" (1966: 39). Vargas Ugarte sostiene que el hombre andino perteneció a un "pueblo supersticioso, como todos aquellos que no han alcanzado a tener una idea clara y precisa de Dios, apegado a la tierra por hábito e inferioridad mental, hubo de alterar las nociones más puras de la primitiva creencia de una causa superior y única de todos los seres y la consiguiente dependencia del mismo, tendió más bien a ligarse con aquellas manifestaciones de su poder que le eran familiares y en las cuales creía residir una fuerza oculta y sagrada, digna de veneración" (Vargas Ugarte 1953-1962: t. I, 33-34). Armas Medina sostiene que "El fetichismo tan estrechamente unido al animismo se habría entroncado con el sentimiento totemista, tan consubstancial con el *ayllu*, pequeña unidad económica pero de remota base consanguínea de la sociedad indígena preincaica, que perduró poblando de dioses locales el panteón incaico y a su culto de ritos supersticiosos, que infundieron a sus miembros un sentimiento fatalista, contrario al concepto cristiano de la libertad humana, que les impulsó hacia los sortilegios, augurios, maleficios y otros medios con los que creían poder romper las rígidas leyes que mediatizaban su existencia... Efectivamente, en los textos de cronistas contemporáneos hallamos abundantes pruebas de cómo los indios acudían a la magia para hallar simplista explicación a los ininteligibles fenómenos de la naturaleza;

sólo aquellos que, aunque perteneciendo a un grupo o etnia regional, estuvieron vinculados al culto a divinidades de amplia difusión, como es el caso de Pachacamac.

Hasta hace unos años —cuando se pensaba que existían notables diferencias entre el mundo pre-inca y el inca, o entre la organización del estado cusqueño y el de las etnias regionales— era factible pensar en una relación de oposición y complementariedad entre “Chamanismo regional” —étnico— y “Sacerdotismo estatal” —cusqueño o inka³; sin embargo, en la actualidad es muy difícil sostenerlo, ya que los estudios realizados en torno a los grupos étnicos vinculados al Tawantinsuyu demuestran que estas unidades poseían características notablemente similares con el estado inka, el que consiguió llevarlas a un máximo de desarrollo y extensión⁴.

El especialista religioso andino

Su existencia, en el mundo andino, es innegable.

Un especialista religioso es alguien más diestro y experimentado en las tareas religiosas, que otros miembros de su comunidad.

Esta especialización está relacionada íntimamente con el grado de *división del trabajo* existente en el grupo al que pertenece el individuo, de donde es posible establecer una relación entre el grado de especialización religiosa y la organización política, social y económica y el desarrollo tecnológico.

El desarrollo alcanzado por la sociedad andina presupone entonces, casi *a priori*, la existencia de una marcada especialización religiosa, encargada de la atención de lo *sagrado*⁵.

el arte de la *nigromancia* y de la *adivinación* para desentrañar los secretos de sus inseguros destinos y descubrir el enigmático futuro; a los *conjuros* para librarse de los demonios y espíritus malignos siempre deseosos de producirles el mal; a los *hechizos* que les brindaba ocasión propicia para actuar sobre la voluntad de sus semejantes, fuera en propio provecho o con deseos de vengar alguna ofensa infligida antes por la supuesta víctima; a la *nosomántica* que les prestaba sus hechizos para curar sus enfermedades. En fin, los indios creían en la existencia de una ciencia de lo oculto, que practicaban para vencer los terroríficos hados que coartaban su libertad; creencia ésta tan arraigada en sus amedrentadas inteligencias, que los misioneros difícilmente podían luchar contra ellas, hasta hacerlas desaparecer totalmente de la primitiva mortalidad del indígena” (Armas Medina 1966-68: 7-8).

3. Robert H. Lowie, por ejemplo, opone la religión inca, a la que consideraba “una elaborada superestructura puesta encima de unos cimientos completamente primitivos” a la religiosidad de “el súbdito individual medio”, quien habría seguido “considerando a su huaca local, o médico, y al hechicero como elemento mucho más importante para su fortuna personal que cualquiera de las sofisticaciones superpuestas a este substrato arcaico” (Lowie 1976 [1952]: 319-320).
4. Sobre la formación y las características del Tawantinsuyu, ver Pease 1979: 97-120; Lumbreras 1977: 100-109; Schaedel 1977: 112-156; Rostworowski 1977 a: 80-100.
5. Para una definición y delimitación de lo *sagrado* y los problemas del trabajo con fuentes documentales en Historia de las Religiones, ver Eliade 1972 [1964]: 25-56; Wood 1969.

El alto grado de desarrollo agrícola y la organización en núcleos sociales —ayllu—⁶ vinculados por relaciones de parentesco —descendencia de antepasados comunes— y de trabajo, además de compartir un mismo hábitat, favoreció que algunos individuos con aptitudes o habilidades especiales, dedicaran su tiempo a las relaciones con lo sagrado, sin dedicarse directamente a las labores agropecuarias y artesanales. Sin embargo, no todos los especialistas podían dedicarse a tiempo completo a estas actividades, por lo que coexistían con ellos los que compartían el quehacer religioso con la producción de alimentos y de bienes materiales.

El proceso por el que surgió y se desarrolló la especialización religiosa en el área andina debió durar varios milenios y está íntimamente vinculado al proceso de desarrollo de la cultura en los Andes centrales de América del Sur. Indudablemente hubo factores regionales importantes que contribuyeron a otorgar especificidad a este proceso en las distintas áreas del mundo andino; sin embargo, hay que anotar, que en el mismo lapso de tiempo, los procesos vinculados con el crecimiento y el decrecimiento de estructuras de poder —curacazgos, señoríos “reinos”, confederaciones, “imperios”— contribuyeron, entre otros factores, a estrechar contactos regionales e interregionales, con la consiguiente difusión de conceptos similares y analógicos a los existentes en los diversos rincones del área andina⁷.

Los desplazamientos y los movimientos de la población, con fines económicos —satisfacción de necesidades primarias y suntuarias— observables desde momentos tempranos de la vida en los Andes, y favorecidas por los

6. Ayllu, como muchas de las categorías andinas, es un concepto de gran flexibilidad; de acuerdo a la información contenida en los Legajos de Extirpación de Idolatrías, sirve para denominar: a) al grupo de parentesco consanguíneo y a los afines; b) para englobar a los miembros de un grupo social, que si bien posee un antepasado mítico común, sus miembros no se reconocen necesariamente como parientes por consanguinidad o afinidad; además, hay una implicancia territorial que se perdió con las reducciones Toledanas del siglo XVI, ya que el patrón de poblamiento prehispánico era por ayllus (Cock 1979), donde los llamados “pueblos viejos” eran el lugar de residencia de un ayllu del tipo b, mencionado líneas arriba. Una de las consecuencias de la invasión europea fue la transformación del ayllu, que se tuvo que reestructurar de acuerdo a las nuevas pautas impuestas por el sistema colonial; las diferencias observables en diferentes regiones del mundo andino hoy parecen responder a las particularidades de adaptación en cada una de ellas, a lo largo de los últimos 450 años. Conceptos como orden, cohesión, ordenamiento, organización, ubicación territorial, parecen haber sido consustanciales al ayllu, ya que sirvió para estructurar el parentesco, las relaciones sociales, los rangos y las jerarquías de los individuos y los grupos, el acceso al poder político y el religioso, la distribución del espacio físico, etc.

7. Poco es lo que se sabe acerca de estas estructuras de poder, en todo caso, por lo que se conoce del Tawantinsuyu, debieron haber sido “poco sólidas”, en términos de centralización administrativa, y de una gran flexibilidad en las relaciones entre los grupos que las formaban. Un factor importante de contactos interregionales fue el “control vertical” de territorios ubicados a distancias relativamente distantes de los núcleos de poder en los Andes; la gran movilidad de los habitantes del área andina es, desde este punto de vista, un factor quizás más importante que la influencia que pudieron ejercer las mencionadas estructuras de poder.

que se ha denominado “geografía vertical”⁸, fue otro factor de contacto que contribuyó al intercambio de bienes y de conceptos e ideas acerca del mundo, tendiendo también hacia la homogenización de los aspectos fundamentales de la cosmovisión andina, aunque conservando, en muchos casos, las peculiaridades y la especificidad regional.

A lo largo del proceso, el hombre —el especialista religioso— como productor y generador de ideología, jugó un rol fundamental. La relación entre el ser humano y el medio ambiente —ecología— racionalizada, abstraída y conceptualizada, permitió al especialista religioso la elaboración de una cosmovisión que ligara no solamente la relación de las divinidades con los hombres, sino que además, explicara (¿justificara?) la existencia de una determinada estructura político-social-económica. De esta manera —como en muchas sociedades— el especialista religioso no solamente asumió el rol de intermediario entre los dioses y los hombres, sino que también lo fue entre los miembros de su grupo o comunidad.

La “especialización” entre los especialistas religiosos

En sociedades como la andina, donde la especialización y la estratificación⁹ adquieren características notables —que permiten y son parte de la organización jerarquizada de la sociedad—, el especialista religioso no escapa de ella.

No sólo se puede establecer una pirámide jerárquica de especialistas religiosos, sino que además es posible encontrar grados de especialización en cada uno de los niveles jerárquicos en los que puede ubicarse un individuo.

El nivel más alto de jerarquía supone el manejo de una especialización mayor, mientras el más bajo una menor. Los niveles intermedios suponen una graduación creciente a medida que se escala la pirámide jerárquica; además, no se trata de una estructura estática, sino que es posible —para ciertos individuos— el ascenso de categorías, hasta desempeñarse en las más altas, en reemplazo de los especialistas que por muerte dejan vacante su lugar.

8. “Geografía vertical” sirve para describir una particularidad de los Andes centrales de América del Sur: el pasar del nivel del mar a regiones por encima de los 5,000 m.s.n.m. en escasos kilómetros; la forma como el hombre andino se adaptó a esta peculiaridad geográfica, y como explotó la amplia gama de recursos que ella le ofrecía, es lo que Murra denominó “control vertical de un máximo de pisos ecológicos”, al que calificó de “ideal” de los pobladores de esta región (Murra 1975 [1972]: 59-115).

9. Ver Cock 1980: 90-95 y 109-116; Capítulo III, “Vestimenta del Sacerdote”, “Sumo sacerdote”. La complejidad y la diversidad de los rituales, así como la característica de ser una sociedad altamente estratificada socialmente, reproducen en el sacerdocio la necesidad de contar con “especialistas” en rituales diversos y una jerarquía en el sacerdocio.

Hay, desde este punto de vida, una especie de “carrera religiosa”, en la que a medida que pasa el tiempo, el individuo —mediante un proceso constante de aprendizaje— se capacita para desempeñarse en las formas rituales y ceremoniales más complejas.

Sin embargo, se puede hablar de dos tipos de especialización: a) una que se refiere al aprendizaje constante de los rituales y a la capacitación que posibilita el ascenso de rango dentro de la estructura jerárquica; b) otra que tiene que ver con el perfeccionamiento de técnicas vinculadas a uno de los aspectos de la actividad religiosa, es decir, al desarrollo de las capacidades y técnicas propias de una actividad especializada, como la adivinación, curación, confesión, etc.

Aquí interesa, sobre todo, el segundo tipo, ya que se podría pensar que se trata de formas distintas de especialistas religiosos, diferentes a la del sacerdote y asimilables a la concepción clásica de los Chamanes.

Estos especialistas son denominados:

Aucachic, confesor de pecados (andinos),

Rapia Camayoc, *Mosoc*, *Soquiapacha*, adivinos que usan partes del cuerpo humano, sueños y arañas, en cada caso.

Chacraguana, *Chacra Villac*, *Chacra Huahac*, *Ychapacuc*, que son los primeros que siembran, iniciando el ciclo agrícola.

Macsá Villac, curandero.

Zara, *Runa Micui* y *Cauchus*: “come gente”

Yachay, *Qochamanchi*, *Pariana*, Maestro, especialista en el culto a las lagunas y el mar, el primero que cosecha, respectivamente.

Nanga, doncella —virgen— destinada al culto¹⁰.

Todas estas formas —y algunas otras—, suponen un grado de *especialización*, que no necesariamente implica exclusividad de funciones, aunque si una dedicación preferente a ellas, sin excluir otras referidas al culto y parte de las obligaciones del especialista religioso.

Un estudio detenido de estas “formas” de especialistas religiosos andinos podría ser útil para deslindar la presencia de características Chamánicas en los Andes. Sobre ellas, los Legajos de documentos de las extirpaciones de idolatrías, y la crónica de Arriaga, contienen abundante información.

10. Estas son sólo algunas de las “especializaciones” de los sacerdotes andinos: Arriaga presenta una lista más amplia y detallada de las funciones y atribuciones de cada uno de ellos (Arriaga 1920 [1621]: 32-41).

Entre la espada y la cruz: la destrucción y la transformación

Un examen del proceso de transformaciones de lo religioso en los Andes podría también ser de gran auxilio en la determinación de los rasgos *Chamánicos* en el Perú prehispánico, colonial y contemporáneo. Como consecuencia de la invasión, el elemento religioso —y sobre todo, la organización religiosa— que había servido de “estructurador” de la sociedad mediante la generación de la ideología compartida socialmente, fue sistemáticamente atacada y corroida por la prédica de los evangelizadores; el proceso de extirpación se dirigió directamente hacia los “oficiantes” de los cultos tradicionales, tratando de exterminarlos y de acabar con la estructura jerárquica en la que estaban insertos ¹¹.

La clandestinidad —solución adoptada desde la aparición sistemática de los evangelizadores y curas doctrineros— se hizo más necesaria a medida que la represión se acentuó. Como consecuencia de esto, los vínculos entre los especialistas se fueron debilitando, y cada uno de ellos se vieron en la necesidad de “operar” con la mayor libertad e independencia, con el fin de disminuir los riesgos de ser descubiertos, y que en el caso que uno lo fuera, evitar que caigan los demás, denunciados mediante los tormentos aplicados a los declarantes ¹².

Las características del especialista religioso andino, recogidas a través de las fuentes, muestran —sin lugar a dudas— ciertas limitaciones, que si bien pueden ser superadas en gran medida, ocultan todavía algunas evi-

11. Arriaga sostiene que entre las causas de la Idolatría están la falta de doctrina (Cap. VII) y “los muchos ministros y maestros que tienen de ellas, como se ve en los que han sido descubiertos y penitenciado en todos los pueblos. Y hecha la cuenta de todos mayores, y menores, de ordinario se halla para diez indios y para menos un ministro, y maestro. Cada ayllu, y parcialidad tiene, sus sacerdotes particulares, y acontece no aver quedado en un Ayllu de tres o cuatro casas y esas tienen su Huaca, y sacerdote particular que la guarda. Y ayllu he visto, donde no avía quedado sino sólo un indio con su muger, y en él avía quedado el sacerdocio, y el cuidado de la Huaca de su ayllu” (Arriaga 1920 [1621]: 73).

La falta de doctrina se podía solucionar con una intensificación de la evangelización, pero el “exceso” de sacerdotes andinos, llevó a su persecución mediante las extirpaciones de idolatrías.

12. La muerte de los sacerdotes andinos, víctimas de los tormentos aplicados por los Visitadores, no es tan poco frecuente como se podría pensar; en el pueblo de Acas don Hernando Hacas Poma y Cristóbal Hacas Malqui murieron por los maltratos que el Bachiller Bernardo de Noboa les mandó aplicar (A.A.L., Leg. II, Cuad. 6 y 7, 1656. ff. 128v y ss.); a pesar que la respuesta a estos hechos era abrirle una “causa” al Visitador, poco era lo que se podía conseguir por la vía legal, como lo que les sucedió a los pobladores de Acas, Machaca, Chilcas y Cochillas, quienes enjuiciaron a Bernardo de Noboa acusándolo de muertes, “exacciones”, etc., perdiendo el juicio los agraviados (A.A.L., Leg. II, Cuad. 12, 1659-1663).

dencias necesarias para afirmar rotundamente hipótesis que se traslucen entre líneas de los documentos ¹³.

La transformación del especialista religioso —en el caso andino— se dio con la aparición de un sistema religioso que se impuso violentamente, reprimiendo y persiguiendo a los especialistas nativos, los que se vieron obligados a adaptarse a la nueva realidad desde la clandestinidad, intercambiando e incorporando valores y conceptos religiosos fuera de su propio mundo cultural —provenientes del de los invasores— y de vivencias. La incorporación de elementos mágicos provenientes de Europa, que van desde el nivel de las creencias hasta libros y objetos de “brujería”, pasando por la astrología, son una muestra de lo afirmado ¹⁴.

El trastoque de los valores sociales, producto de la nueva realidad imperante, repercutió sobre la adscripción de los individuos en las creencias tradicionales; la automarginación de unos y la marginación de otros, que repercutió en lo cúllico y en el ritual, elementos de imprescindible participación en la vida comunal, fueron algunas de las consecuencias de menor significado ¹⁵.

Los factores exógenos —provenientes de la cultura occidental— desencadenaron una crisis interna —a nivel de las creencias— que derivó en la formación de causas endógenas que precipitaron el derrumbe de la estruc-

13. Además del volumen de la documentación (5,200 folios), el carácter de la misma, la “intencionalidad” de las causas, introduce factores ajenos y extraños a la realidad, que disturban la correcta apreciación de los hechos descritos. Los “filtros” que suponen los intérpretes y los escribientes, la tendencia a que los testigos “confirman” la denuncia o *Cabeza de Proceso*, el poco interés por la mitología y el excesivo por los ritos y las ceremonias (que son las que prueban la idolatría), la rapidez con la que se pretende llevar a cabo las “causas”, las pasiones encubiertas de los denunciante, los declarantes, y aún, de los jueces, etc., son factores cuya presencia hay que tener en cuenta, y que además, llevan a tomar con ciertas reservas muchas de las declaraciones que pueden ser sumamente interesantes.
14. Lorenzo Chacón, curandero en el pueblo de Tulpay, curaba con un libro, según el cual, decía a los enfermos si iban a morir o a sanar; aparentemente, Chacón no sabía leer, por lo que otro se lo leía; era un libro de Astrología y Horóscopos, del que se les leía lo concerniente al signo de su nacimiento (A.A.L., VI, Cuad. 18, 1802; ha “desaparecido” del Archivo Arzobispal”). Pedro Sebastián, natural de Ális en Yauyos, poseía un “arte” escrito a mano (libro) para curar con hierbas medicinales, se lo compró a Juan Asto Capcha “indio escribano” de la doctrina de Guaquis. Además tenía un “anteojo” con el que mismo no sabía leer, por lo que otro se lo leía; era un libro de Astrología y Horóscopos, del que se les leía lo concerniente al signo de su nacimiento (A.A.L., VI, Cuad. 18, 1802; ha “desaparecido” del Archivo Arzobispal”).
15. Aquellos que no participaran en las “creencias” de la comunidad, inmediatamente se convertían en un peligro para los demás; por ello, se hacía necesario apartarlos, y en muchos casos ellos lo hacían de voluntad propia, pues los miembros de su grupo rompían con ellos los lazos de reciprocidad, por lo que se veían sin la necesaria ayuda para cultivar, cuidar su ganado, etc.
16. Es posible que exista una relación entre la caída demográfica y la desestructuración del sistema religioso andino; la población se hallaba en crecimiento durante la segunda mitad del siglo XVIII, lo que posibilitaría la rearticulación bajo nuevas formas y patrones, que habrían dado origen a la religiosidad andina contemporánea.

tura religiosa andina. Este proceso duró aproximadamente dos siglos ¹⁶ —1540 a 1750—, al final de los cuales es difícil precisar la existencia de un sistema andino dedicado al culto de las divinidades tradicionales. Quedaron algunos elementos aislados y en franco proceso de transformación, rearticulándose y generando formas de especialistas religiosos distintos —si bien emparentados y con rasgos similares— a los existentes en el período inmediato anterior.

La desarticulación se produjo como consecuencia de la invasión y la persecución religiosa, aunque todavía a lo largo del siglo XVII puede verse que se mantienen algunos contactos entre sacerdotes de diferentes regiones, y que se adoran wakas lejanas, quizás como rezagos de antiguas costumbres ¹⁷.

La imagen que los “oficiantes” poseían de sí mismos y la que los miembros de su comunidad poseían de ellos, se vio seriamente afectada desde los primeros momentos de la invasión. Soluciones ideológicas tales como: “el Dios de los cristianos sólo sirve para ellos”, o “los santos son las Conopas de los españoles”, resultaron inefectivas, desde el momento en que las divinidades tradicionales no pudieron frenar el avance de la evangelización y las enfermedades, no consiguieron disminuir los tributos, ni eximirlos de las onerosas mitas a las que se veían sometidos. Antes, la “refutación de los errores de la idolatría” que sistemáticamente declamaban los doctrineros, fue mellando poco a poco la imagen de los encargados de los cultos tradicionales. La adscripción de epítetos deshonorosos a ellos, tales como “brujos”, “hechiceros”, “dogmatizadores”, etc., unida a la profanación impune de sus “santuarios” y la destrucción de sus objetos de culto, fue generando un retroceso frente al mundo occidental, el que además los dominaba política y económicamente ¹⁸.

En todo caso, de acuerdo a los testimonios contenidos en los Legajos de Idolatrías, es posible sostener que las pautas prehispánicas, en materia religiosa, se hallaban todavía vigentes en los primeros años del siglo XVIII, aunque en franco proceso de deterioro.

17. El considerarse descendientes del Titicaca, con la consiguiente “adoración” que le rendían, el pedir a Pachacamac amparo para los miembros de la comunidad que se dirigían a Lima, *mochar* a la Mama Cocha, las abundantes referencias míticas a divinidades venidas desde otras regiones, etc., son frecuentes todavía en los documentos de mediados del siglo XVII; más tarde, irán disminuyendo hasta casi desaparecer.
18. La “clandestinidad” y la resistencia pasiva, como formas de oponerse al nuevo sistema, no tuvieron mucho éxito en los Andes. La introducción del catolicismo, y su posterior “reinterpretación” por el hombre andino, generó formas de religiosidad distintas, de acuerdo a las particularidades del proceso en cada una de las regiones donde se produjo. La imagen contemporánea que el hombre andino posee de sí mismo y de la sociedad urbana, apreciable sobre todo en los mitos de Inkarrí, dan cuenta de los efectos de la represión religiosa y la dominación política, económica y social a que se vio sometido.

La incorporación de elementos del cristianismo, el disfraz detrás de instituciones como las Cofradías, la duplicidad de funciones —sacristán católico y sacerdote de ídolos—, son algunas de las soluciones que se ensayaron pero que sólo dieron resultados a medias, y que terminaron a lo largo de los siglos acunando las características de la religiosidad andina visible en las comunidades contemporáneas¹⁹.

El resultado de este largo proceso de más de cuatro siglos que consiguió desarticular una cosmovisión coherente del universo, la ha reducido a un conjunto de creencias que conservan poco de su antigua estructuración, ya que los rituales han perdido gran parte de la organización contextual que les daba sentido y que les permitía explicar el universo como un *todo* coherente.

DOCUMENTOS CITADOS

Sigla usada: AAL - Archivo Arzobispal de Lima.

- 1621 Causa criminal de hechicero de oficio seguida contra Cristóbal Curis Anampa, indio ciego, natural de Huanc. Los Reyes, 26 de febrero de 1621. AAL, Leg. IV, Cuad. 6, 21 ff.
- 1656 Causa de idólatras y hechiceros de oficio seguida contra los indios de San Francisco de Otuc. Guamas, 14 de agosto de 1656. AAL, Leg. II, Cuads. 6 y 7, 137 ff.
- 1659-1663 Provanza hecha a pedimento de los yndios de Hacas, Machaca, Chilcas y Cochillas, provincia de Caxatambo, contra el Licenciado Bernardo de Noboa. AAL, Leg. II, Cuad. 12, 240 ff.
- 1660 Causa criminal de hechicero de oficio contra Pedro Sebastián, yndio del pueblo de San Agustín de Gualquis, en la provincia de los Yauyos. San Lorenzo de Quinti, 7 de enero de 1660. AAL, Leg. IV, Cuad. 30, 47 ff.
- 1802 Autos sobre supersticiones y vanas observancias obrados contra Lorenzo Chacon, mestizo, y Marcelo Chimo y Juan Mata Ramon, indios del pueblo de Maray, doctrina de Checras, Partido de Chaucay. [AAL, Leg. VI, Cuad. 18, 37 ff. Ha desaparecido. Con esta misma signatura hay un doc. de 1662, correspondiente al pueblo de Ambar, signado anteriormente AAL, Leg. II, Cuad. 28. Probablemente se trate de un tras-papelamiento al momento de cambiar las signaturas de la totalidad de los docs.].

19. Un ejemplo puede ser el Curandero Cristóbal Curis Anampa, quien en 1621 declaraba que "en público usaba de aquella ceremonia de decir la señal de la Santa Cruz y el Padre Nuestro, para que no lo denunciassen" (A.A.L., Leg. IV, Cuad. 6, Miraflores, Yauyos).

BIBLIOGRAFIA

ARMAS MEDINA, Fernando de

- 1966-68 "La pervivencia de la Idolatría y las Visitas para extirparla", en *Boletín del Instituto Riva Agüero* 7, Universidad Católica, Lima.

ARRIAGA, Pablo Joseph de

- 1920 [1621] *Extirpación de la Idolatría del Perú*, Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, tomo I, 2da. Serie, Lima.

CASTELLI, Amalia, KOTH de Paredes, Marcia, MOULD de Pease, Mariana, Compiladores
1981 *Etnohistoria y Antropología Andina*, Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia, Lima.

COCK, Guillermo

- 1979 "El ayllu en la sociedad andina: alcances y perspectivas", en: Castelli, Koth de Paredes, y Mould de Pease, Compiladores, 1981.

1980 *El Sacerdote Andino y los bienes de las divinidades en los siglos XVII y XVIII*,

EGAÑA, S.J., Antonio de

- 1966 *Historia de la Iglesia en la América Española, desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur*, Biblioteca de Autores Cristianos, tomo 256, Madrid.

ELIADE, Mircea

- 1972 [1964] *Tratado de Historia de las Religiones*, Enciclopedia Era, 11, Ediciones Era, México.

LUMBRERAS, Luis G.

- 1977 "Acerca de la aparición del Estado Inka", en *Actas del III Congreso Peruano El Hombre y la Cultura Andina*, Lima.

MURRA, John V.

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

PEASE GARCIA YRIGOYEN, Franklin

- 1979 "La formación del Tawantinsuyu: mecanismos de colonización y relaciones con las unidades étnicas", en *Histórica*, Vol. III, 1, Lima.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, Maria

- 1977 "Una hipótesis sobre el surgimiento del Estado Inca", en *Actas del III Congreso Peruano El Hombre y la Cultura Andina*, Lima.

SCHAEDEL, Richard P.

- 1977 "Formation of the Inca State", en *Actas del III Congreso Peruano El Hombre y la Cultura Andina*, Lima.

VALCARCEL, Luis E.

- 1967 [1959] *Etnohistoria del Perú antiguo*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

VARGAS UGARTE, S.J., Ruben

- 1953-62 *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5 tomos, Lima-Burgos.

WOOD, Roberto

- 1969 "El espacio sagrado y el centro del mundo", en *Mesa Redonda de Ciencias Prehistóricas y Antropológicas*, Tomo I, Instituto Riva Agüero, Universidad Católica, Lima.

LA IGLESIA ANDINA ACTUAL

Juan V. Núñez del Prado Béjar.

La hipótesis sobre la existencia de una Iglesia Andina", es decir una organización social especializada en la práctica y conservación de la religión andina moderna, surgió del trabajo reflexivo realizado dentro de un ciclo de post-grado en la Universidad Católica entre 1976 y 1977.

Había estado interesado en Religiosidad Andina desde 1968; sin embargo, mi atención se dirigió principalmente a la comprensión del sistema de representaciones religiosas en si mismo, antes que a los correlatos sociológicos a que pudiera dar lugar.

La ubicación del sistema específico de representaciones religiosas andinas, en un cuadro de "Evolución General"¹, en términos de una "Religión Superior"² y la correlación demostrada por Richard N. Adams, entre evolución cultural y evolución de la articulación social (Adams, 1975), me llevó a formular la hipótesis de la existencia de organizaciones sociales especializadas que respaldarán y prestarán sustento a la persistencia, práctica social y difusión de los cultos andinos contemporáneos; es decir la existencia de una "Iglesia Andina".

Sobre la base de información fragmentaria, presenté esta hipótesis de trabajo en el encuentro anual del Centro de Estudios Andinos Cusco 1978, publicándose un año después. En base a la hipótesis, formulé un proyecto de investigación que fue financiado por la Fundación Ford y desarrollado durante el año 1979. En él participaron como investigadores: Lida Murillo, Manuel Silva y Washington Rozas. Lo que intento presentar ahora, es simplemente una síntesis muy apretada de los resultados empíricos de esa investigación, que se extendió hasta 1980 inclusive, y que se desarrolló abarcando la ciudad del Cusco y las provincias aledañas de Quispicanchis, Paruro, Urubamba, así como cortas estadas en la provincia de Abancay del departamento de Apurímac.

-
1. Sahlins y Service, distinguen los procesos de evolución general y evolución específica; el primero corresponde al nivel absoluto en que se puede ubicar una sociedad dada dentro de un cuadro general del desarrollo de todas las sociedades humanas. Mientras que el segundo es la manera particular en que una sociedad dada ha desarrollado los mecanismos de adaptación al medio ambiente que le es propio (Sahlins y Service, 1973).
 2. Toynbee, utiliza el término de "Religión Superior" para referirse a aquellas religiones que tienen un mensaje dirigido a toda la humanidad y no únicamente a un grupo determinado. (Toynbee, 1967).

En el curso de mis trabajos anteriores, había tenido conocimiento de la existencia de Especialistas Religiosos Andinos, pero no había tenido relación con ellos dentro de un contexto formal de desgliegue de sus roles como tales.

En la investigación empezamos por levantar un censo de los "paqo"³ dentro de la ciudad del Cusco, y en aldeas, pueblos y comunidades circunvecinas. El censo nos puso en contacto con 42 especialistas y mediante la investigación con ellos, quedó claro que existían dos clases bien definidas de especialistas: Los "Pampa Misa" y los "Alto Misa"⁴, ya con posterioridad y en base a las investigaciones exhaustivas con los "Alto Misa", se hizo patente la existencia de una tercera clase, en la que se ubica los "Kuraq-Akullaq"⁵.

La Jerarquía Religiosa

Los "Pampa Misa" o "Pampa Misayoq".— Realizan funciones religiosas de simple propiciación, en base a la utilización de ofrendas materiales (pagos o despachos); curaciones por el conocimiento de las propiedades medicinales de hierbas y su apropiado uso, adivinaciones y diagnósticos mágicos a través del uso de "Conectivos Materiales"⁶, como las cartas, la coca, etc. Se reputa que su actividad está confinada a la utilización de elementos relacionados con el "Kay Pacha"⁷. Debemos señalar que los "Pampa Misa" muestran dos variantes, definidas por el contexto en que desempeñan sus roles sea éste el comunal o el urbano. Si el especialista, se halla radicado al interior de una comunidad, su condición está correlacionada con los varios niveles de articulación social que una comunidad muestra a su interior, y en consecuencia con el sistema de cargos religioso-político-económicos tradicionales de la comunidad. Esta correlación fue originalmente descubiertas por Jorge Sánchez, quien nos llamó la atención sobre ella.

3. "Pago" Denominación que se aplica a todos y cualquiera de los especialistas religiosos.

4. "Pampa Misa". "Pampa" literalmente llano, Misa, misa, de raíz castellana; probablemente de Misa, rito eucarístico católico o mesa. En todo caso alude al Don o Carisma. Se usa también "Pampa Misayoq", que libremente traducido significa "con Carisma del Llano". "Alto Misa" Alto de raíz castellana, misa, carisma o Don. Significa el carisma alto o elevado. Se usa también "Alto Misayoq". Como quien posee este Don.

5. "Kuraq Akulleq" de Kuraq el mayor y Akuy, masticación, ceremonial de la coca. Significa el mayor o más venerable de los masticadores de coca.

6. El término "Conectivo" se usa en parasicología, para aludir a objetos utilizados para focalizar la atención y permitir la producción de fenómenos extraordinarios normales y eventualmente paranormales.

7. "Kay Pacha".— En la Cosmología Andina, este mundo, el mundo sensible, es ante todo de un carácter que podríamos llamar "natural". Los otros dos planos son el "Uku Pacha" y el "Ha-Pacha", ambos de un carácter marcadamente extranatural y prodigioso.

En un contexto comunal los "Pampa Misa" presentan con nitidez tres grados:

a) El primero corresponde al "Phiwi Wawa"⁸ o primogénito de mayor edad dentro de una unidad doméstica, quien posee el "Senalo Qepi"⁹, en el que se guardan las "Illa" o "Enqaichu"¹⁰ familiares. Es el encargado de dirigir el culto familiar y su ceremonial, realiza las propiciaciones tanto para la agricultura como para la ganadería, y se encarga de la propiciación del "Auki"¹¹ particular del grupo doméstico.

b) El segundo grado de "Pampa Misa" está referido al encargado de realizar las propiciaciones de "Itu"¹² o "Apu"¹³ tutelar específico del ayllu o sector, sus actividades están específicamente circunscritas a ritos de propiciación; sin embargo actúa en representación y a título de un conjunto de unidades domésticas en las que obviamente se encuentran familias nucleares y extensas.

c) El tercer grado tiene un carácter de mayor especialización y aunque corresponde a un único nivel jerárquico a su inferior se encuentra una división funcional en la que se puede encontrar los "Hampeq"¹⁴ o curanderos, los "Watoq"¹⁵ o adivinos, los "Maycha" curanderos herbolarios, etc. Sus actividades cubren una gama bastante amplia de actividades como: Decir el "Kausay Pacha"¹⁶ a las parejas de enamorados para determinar si

8. En el parentesco Andino, existen tres categorías de hijos:

- a) El Phiwi Wawa o primogénito varón.
- b) Los "Chaupi Wawa", todos los hijos intermedios.
- c) Y el "Chana Wawa" o último génito.

Dentro del sistema de herencia, el Phiwi Wawa recibe una fracción Alicota de los bienes materiales, pero tiene derecho a heredar tanto la dirección de la familia extensa, como los bienes de lo alto. Los Chaupi Wawa reciben solo partes Alicotas de los bienes materiales y el "Chana Wawa" recibe una porción doble en bienes materiales.

- 9. "Señalo Quepi" atado de la señal; atado que contiene la parafernalia de culto Andino.
- 10. "Illa o Encaychu" Pequeñas figurillas de piedra con formas de semillas de plantas, o animales que son fetiches de fertilidad con poder genésico sobrenatural.
- 11. "Auki" Literalmente abuelo, se usa para designar los espíritus de las montañas de menos elevación próximas a la comunidad. Cada unidad doméstica tiene un "Auki" protector individual al que se llama "Familiay Itu".
- 12. "Itu Parece derivar de la palabra castellana Ito. Es el espíritu de las montañas que apadrina un grupo social cualquiera y puede ser aplicado a varios niveles de escala de articulación social así "Familiay Itu", el protector de la unidad doméstica nuclear o extensa. "Ayllu Itu" el protector del Demo. "Llacta Itu" el protector del pueblo. "Noción Itu", el protector de un grupo de comunidades que se identifican entre sí. Los Kuyos por ejemplo o los Quero, por ejemplo, que comprenden a 7 comunidades.
- 13. "Apu" Lit. poderoso. Espíritu de las montañas en general.
- 14. "Hampeq" Lit. sanador. Se aplica al "Pampa Misayaq" en su función de sanar enfermedades.
- 15. "Watoq" Lit. preguntador. Se aplica al "Pampa Misayaq" que ejerce de adivino.
- 16. "Kausay Pacha" Lit. universo vital. Se aplica a la predestinación a la que está sujeta una persona individual.

existe compatibilidad entre ellos, restablecer las buenas relaciones con "Pacha Mama" o los "Apu" a través de los rituales de "Despacho", la "Tinka" o el "Haiwarisqa", diagnosticar el origen de las enfermedades echando las cartas, la coca o el maíz, proporcionar amuletos y talismanes como la "Venta" ¹⁷ para mejorar los negocios de los clientes, realizar prácticas de "Indorsismo" ¹⁸ como la "llamada del alma" o el tratamiento del "Mancharisqa" o mal de susto, etc.

La denominación explícita única es la de "Pampa Misa" o "Pampa Misayoc" mientras el reconocimiento del grado jerárquico, obedece simplemente a la categorización posicional relativa "Kuraq Sullka" ¹⁹. Lo que contribuye a aportar nitidez a la jerarquización interna de la "Pampa Misa" es la jurisdicción prescrita a los actos del oficiante; mientras el "Phiwi" tiene jurisdicción para realizar los actos litúrgicos exclusivos de su propia unidad doméstica; el "Pampa Misa" de grado intermedio puede realizarlos en representación de su Ayllu o Banda y el de grado mayor los realiza a nombre y en representación de la comunidad en su conjunto.

En el contexto citadino, la jerarquización y orden entre "Pampa Misa" se torna confuso, desapareciendo virtualmente, tanto el oficiante de unidad doméstica, como el de ayllu, queda simplemente el "Pampa Misa" de funciones generalizadas, y aún este ya no está vinculado a una unidad social específica, sino que ha convertido su función en un oficio especializado, por el que cobra honorarios y se de al servicio de cualquiera que lo solicite, provenga o no de la propia unidad social. Sin embargo hay identificación clara de la condición de "Pampa Misa" y persiste con claridad la noción de que puede haber tres grados de "Pampa Misa".

Puede decirse en general que lo que caracteriza al "Pampa Misa" es mantener relación con lo sobrenatural, pero de una manera indirecta que reviste ante todo un carácter *litúrgico ritual*, digamos semejante al que le es reconocido por sus fieles al sacerdote católico.

Los "Alto Misa" o "Alto Misayoc".— Constituyen lo que propiamente puede considerarse una jerarquía eclesiástica. Su ministerio es de carácter profético — carismático, puesto que su poder está basado en una experiencia mística personal que les es dispensada por los seres sobrenaturales.

17. "Venta" de raíz castellana referida a acción y efecto de vender; se aplica a un talismán complejo que enterrado en el lugar donde se realizan los negocios propiciará la prosperidad de los mismos.

18. "Indorsismo" lo usamos como opuesto a exorcismo en el que se trata de expulsar un agente espiritual exógeno, mientras en el indorsismo se trata de reincorporar un componente espiritual perdido por el paciente.

19. "Kuraq" mayor. "Sullka" menor.

El "Alto Misa" accede a su rol después de un período de aprendizaje que concluye en un rito de iniciación al que se llama "Karpay"²⁰ que es esencialmente una consagración al servicio de un "Apu" específico, que a partir de entonces se convierte en su tutor y guía personal, se denomina "Estrella"²¹ al "Apu" guía específico de un "Alto Misa".

Se trata de una jerarquía por mérito propio y el rango no es de posesión definitiva para quien lo ha logrado, sino que debe ser renovado periódicamente, así como puede perderse en cualquier momento por mal comportamiento; por lo general relacionado a la utilización del poder para enriquecimiento propio, incumplimiento de las órdenes recibidas del "Apu Estrella", conducta sexual reprobable, e incluso abuso de bebidas alcohólicas.

Es de consenso general que existen tres grados de "Alto Misa" a los que se designa como "Alto Misa 1", "Alto Misa 2" y "Alto Misa 3". Sin embargo la información empírica muestra dos modalidades de jerarquización; en la primera se considera que el de mayor grado es el "Alto Misa 1", le sigue el "Alto Misa 2" y el de menor grado es el "Alto Misa 3", mientras en la otra la perspectiva es inversa; es decir, según ella el de mayor jerarquía es el "Alto Misa 3", seguido del "Alto Misa 2" y el menor grado el "Alto Misa 1". Debe subrayarse que la primera perspectiva se registra en los "Alto Misa" cuyo sacerdocio gira en torno al "Apu Ausangate", mientras la segunda aparece en aquellos que gravitan en torno al culto del "Apu Salqantay", ambas deidades están consideradas como el "Rual"²² de su respectiva área, es decir el espíritu de las montañas de mayor jerarquía por lo que parece tratarse de una inversión simbólica entre dos sistemas opuestos y complementarios que resulta corriente en sistemas basados en nooseología de carácter dualista como el andino.

El ascenso a cada grado, implica la realización de un nuevo "Karpay", se considera que el pretender un grado más alto, requiere un previo período de permanencia en el grado inmediato inferior aunque no hay consenso sobre la duración de dichos períodos; en este como en el caso anterior se nos presentaron dos versiones más o menos consistentes:

20. "Karpay". Es probable que tenga relación con la palabra castellana carpa, pues se acostumbra levantar una especie de tienda de tela donde el iniciado y el maestro se protegen del frío, en los lugares donde debe realizarse la iniciación; sin embargo "Karpay" es el nombre que se da a la iniciación, usándolo como verbo en la expresión "Karpasqa", iniciado.
21. "Estrella".— Tiene el sentido neo-platónico de "Buena o mala estrella"; es decir sino. Para un Alto Misayoq su "Estrella" es su espíritu guía personal con un sentido más o menos semejante al que se da al espíritu guía entre mediums espiritistas.
22. "Rual".— Espíritu de la montaña más alta de una región, se lo considera dentro de la teología andina con un grado inmediatamente inferior al de "Taytanchis" (el Dios Cristiano) a quien se halla subordinado, se cree que es el padre de los espíritus de las montañas y en torno a él gravita toda una constelación de "Apu" menores, que están sujetos a su autoridad. Recibe también las denominaciones de "Kuraq Apu" y "Alto Qaqa" se lo asocia también con santiago y "Q'aqya" (el rayo).

Según la primera para el acceso al grado superior se requiere un ejercicio de cuatro años del grado inmediato inferior. De acuerdo a la segunda versión, es necesario permanecer tres años en el ejercicio del grado más bajo, optado el nivel intermedio se lo debe ejercer por cuatro años para optar el grado superior que es ejercido por el lapso de siete años.

Sin embargo, chequeando empíricamente, parece ser que estos son esquemas ideales y que el ascenso a un grado superior depende en gran medida de que el postulante se sienta apto para ello y que el maestro que lo ha de iniciar esté de acuerdo con la aptitud del postulante.

Un maestro puede quitar la "Misa", es decir degradar a uno de sus discípulos, y también hemos constatado casos de *autodegradación* de motu proprio, que implica un alto sentido ético por parte de los sacerdotes andinos.

Por otro lado la condición de "Alto Misa", puede obtenerse por haber recibido la descarga de un rayo y haber sobrevivido la experiencia. De hecho es corriente que los "Alto Misa" pretendan que esta sea la manera en que fueron llamados al sacerdocio, aunque hayan realmente seguido el camino normal de aprendizaje bajo la dirección de alguien ya iniciado.

Las funciones de "Alto Misa" implican todo tipo de orientación a sus feligreses, desde la resolución de problemas domésticos o conyugales, ayuda para la toma de decisiones de carácter práctico, augurios sobre viajes y otras empresas, curación de enfermos graves, hasta el auxilio y orientación de moribundos para la realización del viaje al más allá y el consuelo y orientación de los deudos, necesaria para la continuación de la vida familiar después de un deceso.

El carácter diferencial que los distingue de los "Pampa Misa" es su capacidad de comunicación directa con los espíritus de las montañas a través de la cual reciben orientación e información de carácter sobrenatural. Sobre esta base, les está reservado el privilegio de utilización de ciertos procedimientos como la adivinación por "Qollpa"²³ y la realización de ceremonias de carácter exorcístico a las que se denomina "Cotejo"²⁴, obviamente

23. "Qollpa" un tipo especial de silicato de aluminio del cual existen múltiples variedades, es comestible y se lo ingiere a manera de salsa con papas sancochadas en especial en el área del altiplano; es parte integrante de las ofrendas de "despacho". La técnica de adivinación con "O'llpa" consiste en tomar una cantidad de orines del paciente, mezclarlos con "Qollpa" y ponerlos a hervir en una olla, con la ebullición se producen grandes burbujas en las cuales el Alto Misa "ve" los hechos, circunstancias o espíritus que han causado el mal del paciente.

24. "Cotejo" de raíz española que significa confrontación. Se usa para designar una ceremonia que se realiza cuando el diagnóstico indica que la enfermedad del paciente está causada por la posesión de un espíritu maligno "Hap'isqa". En ella se confrontan los poderes del Alto Misayoq y del espíritu que posee a la víctima. Se considera que la realización de un "Cotejo" reviste peligro para el "Alto Misayoq", puesto que si su poder resulta inferior al del espíritu que intenta en exorcizar él mismo resulta poseído en lugar del paciente.

los "Alto Misa" son libres de recurrir también a todos los procedimientos del uso de los "Pampa Misa".

El "Kuraq Akulleq".— Constituye un estamento separado y superior al de "Alto Misa", al parecer con grado único.

Para acceder a él debe haber sido previamente "Alto Misa" de la categoría más elevada. Se considera que este sacerdote tiene capacidad para ver el "Hanaq Pacha", cuya visión sólo le es permitida al hombre común después de la muerte, razón por la que también se la da el apelativo de "Hanaq Qawaq". Su "Estrella" es el "Rual" en persona, es decir el espíritu de las montañas de máximo poder. El título que se aplica a esta dignidad (Kuraq Akulleq), tiene un contenido semántico sumamente sugerente si tenemos en cuenta que por masticadores de coca se entiende a los "Runa", es decir a los miembros de la etnia andina, que literalmente significaría "El mayor entre los masticadores de coca".

En el curso de la investigación, sólo tuve una única oportunidad de relacionarme con uno de estos dignatarios, y a pesar de lo fugaz de la relación, esta resultó para mí sumamente impresionante, se trataba de un anciano de aproximadamente 90 años de edad, de porte majestuoso y actitud displicente, que habitaba en el encuentro de dos ríos (Tinkuy) a una altitud de 4,300 metros sobre el nivel del mar, en una vivienda totalmente apartada y distante. Su casa es de una factura diferente a las de los demás habitantes del área y de dimensiones notablemente mayores; está constituida por dos alas de construcciones que cierran dos de los lados de un recinto cercado cuadrangular de aproximadamente 40 metros de largo, en cuyo centro existe una gran piedra circular que hace de ara para la quema de despachos y ofrendas.

El "Kuraq Akulleq", inicialmente, se negó de manera rotunda a recibirnos, tratándonos de manera displicente y despectiva. Sin embargo, luego nos dió a entender de manera sutil que había cierta posibilidad para nuestras expectativas. Nos mantuvo esperando sobre esta expectativa algo más de una semana, hasta que finalmente consintió en recibirnos formalmente y realizó con nosotros una ceremonia de "Despacho" para presentarnos los "Apu" del área. Al tratar de indagar más sobre sus funciones y prerrogativas, nos dijo que no podía hacer más por nosotros, puesto que era la primera vez que llegábamos hasta él y que si deseábamos aprender más, deberíamos regresar después de un año, si para entonces estábamos aún interesados. La determinación aunque hecha de manera cortés, era rotunda y terminante.

Debo anotar que en las tres cortas conversaciones que tuvimos con él, pudimos percibir que se trataba de una persona de una lucidez y agudeza

extraordinarias, así como que estaba al tanto de problemas importantes; no sólo de toda el área a la que pertenece, sino también de otros de carácter nacional, que afectan directamente a la etnia andina, tales como el de la pa-realización y aparente retroceso de la reforma agraria, o el intento del gobierno de erradicar el cultivo de la coca.

Finalmente es interesante anotar, que durante las tres oportunidades en que estuvimos con él estaba acompañado por tres hombres jóvenes que al parecer vivían en su casa y parecían constituir una especie de "Guardia de Carps". Uno de ellos lo asistió en la ceremonia de "despacho" por lo que cabe también pensar que estuvieron realizando el "Servicio" o discipulado Andino.

La Carrera Sacerdotal. — El primer grado de "Pampa Misa" que corresponde al oficiante de una unidad doméstica, se obtiene como lo habíamos dicho por ser el primogénito varón de una unidad doméstica, que puede ser una familia nuclear o una familia extensa; según el ritmo cíclico que la unidad doméstica sigue en la comunidad Andina. El aprendizaje del ritual, por lo general, es adquirido del padre, a quien se asiste en el ceremonial desde aproximadamente los 10 a 12 años. El ejercicio formal se produce a partir del deceso del progenitor con el cual se hereda el "Señalo Quepi" o atado ritual que contiene la parafernalia del culto familiar.

El segundo grado corresponde al "Pampa Mesa" de un Ayllu o "banda", corresponde a aquel de los "Phiwi" que haya avanzado más en la carrera político religiosa tradicional, es decir a aquel primogénito varón que de entre todos haya realizado un número mayor de cargos políticos religiosos.

Finalmente, el grado más elevado de "Pampa Misa" puede adquirirse por haber llegado a la condición de "Kuraq" dentro de la carrera político-religiosa tradicional de la comunidad, tal como nos lo señala Jorge Sánchez; sin embargo, también puede obtenerse la calificación por aprendizaje formal del arte de alguna persona que lo conozca. En varios casos se ha transferido de padre a hijo o de suegro a yerno. También se adquiere a través del padecimiento de una enfermedad grave y larga, de la cual se haya sanado.

Conocemos varios casos en que, este simple hecho ha bastado para calificar al individuo en el ejercicio de la función de "Pampa Misa"; la noción que subyace a este hecho es la del "Cotejo" o confrontación; pues se piensa, que si el individuo ha tenido la fortaleza interior suficiente para vencer una enfermedad propia puede hacer algo semejante con las dolencias de los demás.

Entre los estamentos de "Pampa Misa" y "Alto Misa" parece existir una solución de continuidad, puesto que para ser "Alto Misa" no es requisito haber sido previamente "Pampa Misa", aunque al ejercer de "Pampa

Misa", no excluye la posibilidad de llegar a ser "Alto Misa". Sin embargo existe con claridad el reconocimiento de la superioridad jerárquica de un "Alto Misa" frente a un "Pampa Misa".

Si uno desea hacerse "Alto Misa", debe empezar por hacerse responsable de una comparsa de baile en alguna de las grandes festividades religiosas católicas, de carácter regional, tales como la fiesta de la "Virgen de Almudena", el "Señor de Huanca", el "Señor de Quilloriti" en el área del Cusco, en tal caso el aspirante costeará los gastos de la comparsa por tres años consecutivos. El costear los gastos de una comparsa de bailarines en una de estas festividades, puede también estar orientado a la consecución de otros fines diferentes, pero es la primera condición que se debe cumplir si uno desea ser "Alto Misa".

Si este "sacrificio" ha sido ofrecido de buena voluntad y es agradable a Dios, debe "Presentarse al Maestro". Es decir, el aspirante hallará de manera providencial un "Alto Misa" que esté dispuesto a enseñarle. En tal caso el aspirante se hará "Servicio" del "Alto Misa" y se convertirá en su asistente y servidor, no sólo en lo concerniente al oficio, sino realizando para él de forma gratuita, el cuidado de su ganado o el cultivo de sus chacras.

En algunos casos el servicio económico personal al maestro, puede haber sido sustituido por un pago en efectivo o en ganado, pactado por ambas partes, o también hay casos en que después de efectuado el servicio, se cobra una suma adicional por la iniciación.

El servicio dura alrededor de un año, en el que el aspirante se familiariza con las técnicas del ritual y la invocación de los "Apu"; al cabo de este tiempo, si el maestro está de acuerdo con su aptitud, se sube a la cumbre del "Apu" local de la circunscripción del maestro y allí se ofrece un despacho a aquel, para pedirle permiso para la presentación del iniciado al "Apu" regional. Se elige entonces una fecha a *finales de julio o principio de agosto* para llevar a cabo la presentación. Para ella, maestro y discípulo emprenden un viaje a las faldas del "Apu" regional. Para el caso estudiado, los nevados Ausangate o Salqantay donde ofrecen conjuntamente un "despacho". Se acampa en el lugar a la espera de que en los días siguientes, el iniciado tenga un sueño o una visión que deberá ser interpretada por el maestro y de acuerdo a la cual se establecerá cual es la "Estrella" que el discípulo ha recibido.

Si no hay sueño visión o el aspirante sufre "Qayqa"²⁵, se considera que

25. "Qayqa" denominación que se da al vértigo que se puede sufrir por pánico, entre otras razones por falta de fortaleza o estabilidad psicológica ("Susto" o "Mancharia-qa"). Es explicable que vértigos de este tipo sean frecuentes en intentos de iniciación pues los lugares de iniciación se consideran "Firu" es decir espiritualmente peligrosos o dañinos. Es probable que contribuyan también factores fisiológicos a través de la anoxia, pues estas ceremonias se realizan al pie de las nieves por encima de los 4,800 metros sobre el nivel del mar.

la iniciación es un fracaso y que el postulante no es apto para el ministerio. Este último si así lo desea, puede intentar una nueva iniciación al año siguiente.

Si la visión es adecuada, el maestro comunica al iniciado cual es su "Estrella". A la noche siguiente, el iniciado tiene que someterse a un baño ritual en las lagunas que se encuentran al pie de los glaciares. La ceremonia consta de dos inmerciones en dos lagunas distintas a las que se denomina respectivamente "Yana Qocha" (laguna negra) y "Puka Qocha" (laguna roja). En "Yana Qocha" quedan todos los pecados del iniciado, y en "Puka Qocha" recibe la sangre de los "Apu". En varias de las versiones que poseemos se hace alusión a este baño ritual como "bautizo" así mismo se le considera como el punto culminante de la iniciación.

Luego del baño ritual, se da a conocer al iniciado el hecho de que las voces que se escuchan en las ceremonias en que se invocan a los "Apu", no son emitidas por estas sino que es el "Alto Misa" oficiante quien las produce respondiendo a la inspiración de su estrella. este hecho es ignorado por los no iniciados; el maestro le entrega también la pequeña "Unkuña"²⁶, que contiene el "Santuara"²⁷ (crucifijo de madera de chonta) que simboliza el poder recibido de Dios, y un "Misa Rumi" (piedra de forma extraña o piedra labrada de forma especial). que simboliza el poder recibido de "Pacha Mama". El atadillo puede contener también varios "enqa" o "Illa" que simbolizan el poder que se le confiere para la resolución de problemas específicos variados. Todo el atadillo que contiene la parafernalia antes descrita, constituye en adelante el símbolo del oficio del iniciado, así como la parte central de su instrumental de práctica recibiendo el nombre de "Misal".

Para acceder a grados superiores, son necesarias nuevas ceremonias de iniciación que se desarrollan de manera análoga a la descrita sólo que en ellas no se hace entrega al postulante de nuevos atados rituales, sino que simplemente se añade a los que ya poseen nuevos "Santuara" "Misa Rumi" y "encaychu". El "Santuara", juega papel de primera importancia simbólica, puesto que un "Alto Misa" de grado inferior posee un solo crucifijo en su "Misal". Uno de grado intermedio posee dos y uno de grado superior tres.

Así mismo el "Servicio" ya no tiene la obligatoriedad del realizado para la primera iniciación y puede ser sustituido por varios períodos cortos de

26. "Unkuña" manta decorada, tejida en lana, de pequeño tamaño, usada para llevar coca o atar objetos sagrados o de valor.

27. "Santu Ara" parece provenir de las palabras españolas Santo y Ara (altar santo). Se aplica a los crucifijos de chonta que los "Alto Misa" tienen en sus atados rituales. Se aplica también a un crucifijo de plomo que es parte central de los "Despachos" y a las cruces colocadas en las cumbres de los cerros. Según la creencia andina en las cumbres de los "Rual" existe un crucifijo de oro y plata que es el "Santu Ara" por antonomasia.

aprendizaje con interrupciones temporales. La dirección de estos períodos correrá a cargo de un "Alto-misayoq" que posea el grado al que el postulante aspira; dicho de otra manera, un sacerdote andino cualquiera puede otorgar a sus aprendices el grado que él mismo posee, o en su defecto los grados inferiores.

Para optar a "Kuraq Akulleq", es necesario haber pasado antes por tres grados de "Alto Misa", y en este sentido tal parece que el status que confiere esta dignidad en el aspecto religioso, guarda cierta analogía en su estructura, con la dignidad de los "Kuraq" en la organización política tradicional de la comunidad Andina.

La ceremonia de iniciación para este grado es bastante más compleja que en los casos anteriores. Requiere de un período largo de aprendizaje, junto a un "Kuraq Akulleq", en el cual el discípulo está sujeto a una vinculación de dependencia casi incondicional del maestro, así mismo, la preparación inmediata de la iniciación es bastante compleja y dura, pues el postulante debe mantenerse en aislamiento total en un recinto cerrado en el que no hay humo por espacio de un mes, durante este período debe abstenerse totalmente de consumir sal, ají, coca y cigarrillos, así como practicar continencia sexual absoluta. Durante este tiempo tiene contacto exclusivamente con el maestro. Concluida la reclusión, el candidato debe pasar tres noches y sus días en la cumbre de una montaña en completa soledad, concluyéndose en una ceremonia de "Karpuy" semejante a la descrita para los "Alto Misayoq".

En el único caso de "Kuraq Akulleq" que conocí personalmente, pese a haber sido iniciado hacía tiempo, no asumió el rol hasta después del deceso de su maestro, que dicho sea de paso, pertenecía a una comunidad diferente de la suya dentro de una misma "Nación".

Consideración final.—

En general, la jerarquía del sacerdote andino depende del rango que su "Estrella" o espíritu, guía, ostenta dentro del panteón Andino, así, un "Alto Misa" del nivel más bajo tiene como estrella a un "Auki" tutelar de ayllu, un "Alto Misa" de grado intermedio tiene como "Estrella" un Apu tutelar de "Llaqta" o comunidad por ejemplo a Apu "Manuel Pinta" para la localidad de "Wasao", "Kurivian" para la localidad de Ampay; un Alto Misa de grado superior tiene como su estrella a un "Apu" tutelar de "Nación" como "Apu Intiwatana" para la Nación de los "Kuyu" en Písac, "Apu Wamanripa" para la Nación de Quero; un "Kuraq Akulleq" tiene como su "Estrella" al "Ruwa I" el padre de los espíritus de las montañas, tutelar de

toda una región como "Apu Ausangate" para toda la región del Cusco o "Apu Salqantay" para toda la región de Apurímac.

Deliberadamente en este texto no he utilizado la palabra "Shaman", por cuanto en primer lugar los especialistas religiosos Andinos, no comparten de los rasgos fundamentalmente distintivos del Shamanismo, que según los dos puntos de vista más difundidos en la actualidad implican; que el especialista religioso, sea poseído por un Espíritu, o que por su propio poder o impulso, haya logrado transportarse al ámbito de lo sobrenatural o extra sensible. En el caso Andino, si bien el poder del especialista, depende de su relación con un espíritu guía determinado, este lo conduce, o lo inspira e informa pero no lo posee. Así mismo, si bien como hemos visto, en los grados superiores puede tener acceso a la visión del "Hanaq Pacha", esta no es el resultado de su propia capacidad o poder, sino que se entiende como proveniente de la voluntad o poder del Espíritu guía, por lo que podríamos hablar de un poder de naturaleza "Infusa".

Por otro lado, el "Shaman" pertenece a un contexto al que usualmente denominamos "Primitivo" y en consecuencia, no está vinculado a ninguna jerarquía compleja e institucionalizada de especialistas religiosos como en el caso que acabamos de describir, creo que uno de los más grandes impedimentos para la cabal comprensión de los fenómenos Andinos ha consistido en analizar la comunidad Andina como si se tratara de grupos tribales primitivos, error que fue tempranamente señalado por Minskin en 1946 y en el presente caso, hablar del Especialista Andino como de un "Shaman", equivale a clasificar un Rey Europeo como un jefe tribal. Por mi parte, considero a la población andina actual como la heredera de la tradición de una alta Civilización Antigua, es por ello que he usado el apelativo "Sacerdote" para sus especialistas religiosos, creo que el calificativo, es adecuado, además por cuanto el especialista Religioso Andino, llena los requisitos esenciales de cualquier función sacerdotal, es decir, hacer de intermediario entre los fieles y lo sobrenatural. Utilizar para ello un ritual institucionalizado e incluso, rigurosamente calendarizado, orientar y dirigir a sus feligreses en pasos trascendentales de su vida como el nacimiento, matrimonio, la muerte, así como estar vinculado a una jerarquía compleja de otros especialistas, que tienen también como dijimos, reconocimiento institucional.

Así mismo, he usado el término "Iglesia Andina" por cuanto una organización de especialistas religiosos compleja y jerarquizada, recibe tal apelativo. He preferido hacerlo así también de propósito, para mostrar con un término que es familiar al lector occidental que el hombre Andino ha sido capaz de crear y constituir organizaciones cuando menos análogas a las que se dan en nuestra propia cultura. La he denominado "Andina" y no "Católica" aún cuando los sacerdotes andinos declaran ser ellos mismos cató-

licos y que según sus creencias los propio "Apu" son tan católicos que durante la semana santa acuden ante el Dios cristiano para confesar sus pecados por cuanto el clero y la jerarquía católica no reconocen formalmente a los Sacerdotes Andinos su condición de tales y en Sociología, al menos que una membresía sea reconocida por ambas partess, no es completa.

Me parece pertinente señalar que las Nociones Religiosas de los Sacerdotes Andinos, aportan una especie de teología más completa, e integrada que la que proviene de las normales recopilaciones Etnográficas y aporta nociones un tanto novedosas, como la que señala que los Apu no son sino espíritus intermediarios entre Dios (Taytanchis), y los hombres, aseverándose que los mismos son como ya lo dijimos "Muy católicos" y en consecuencia servidores del Dios Cristiano. Asi mismo, se nos aseveró reiterada y explícitamente que Apus y Angeles de Dios no son sino una y la misma cosa. Por otro lado, quien designa la "Estrella" que apadrinará a los sacerdotes andinos es también "Taytanchis" que los distribuye a su criterio. Es él también quien define si los hombres son aptos o no para ejercer el sacerdocio.

Finalmente, quiero decir que el presente trabajo modifica muchos aspectos específicos de nomenclatura y jerarquía del trabajo que escribí inicialmente sobre este tema (Núñez del Prado, 1979) en especial porque en aquel entonces tenía una confusión entre la nomenclatura de carácter funcional y la nomenclatura jerárquica de los Sacerdotes Andinos; sin embargo, me parece que las afirmaciones de aquel trabajo en lo que se refiere al carácter y forma de la estructura del Sacerdocio Andino subsisten en lo fundamental.

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, Richard N.

1975 *Energy and Structure*. University of Texas Press, Austin.

MISHKIN, Bernard.

1946 *The Contemporary Quechua*. En: *Hand Book of South American Indians*. Vol. 2.

NUÑEZ DEL PRADO BEJAR, Juan Víctor.

1970 *El Mundo Sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la Comunidad de Qotobamba*. En: *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXXVI, Lima.

1979 *Jerarquía Religiosa Andina*. En: *Revista Cielo Abierto*, Vol. I. N° 2, Abril. Lima.

SAHLINS, Marshall D. y SERVICE Elman R.

1973 *Evolution and Culture*, The University of Michigan Press. Ann Arbor, septima edición.

SANCHEZ FARFAN, Jorge.

1979 *Kuraqkuna ¿Sacerdotes Andinos?* En: *Etnohistoria y Antropología Andina*. Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia, Lima.

TOYNBEE, Arnold J.

1967 *Estudio de la Historia*. T. I y II, Emcece Edit. Buenos Aires.

HACIA UNA INTERPRETACION RIGUROSA DEL ARTE ANTIGUO PERUANO

Patricia J. Lyon

Los datos históricos sobre las religiones peruanas prehispánicas son bastante incompletas, especialmente los referentes a las culturas costeñas. Y a raíz de la escasez de otros datos algunos investigadores han intentado de utilizar el arte antiguo para acercarse más a la comprensión de estas religiones. Si bien es cierto que mucho sino todo del arte antiguo se vincula a las creencias religiosas, la comprensión de éstas requiere algo más que el simple mirar un ejemplo del arte. Por la naturaleza del arte como simbología antigua es necesario primero ubicarla dentro de su cultura de origen y entonces estudiar su mundo de origen tanto natural como cultural. Sin tomar estas medidas se puede caer en una serie de errores, que puedan despistar al investigador. El propósito de este trabajo es indicar algunos de los errores más graves que han ocurrido en el pasado para ayudar a evitar su repetición en el futuro.

Quizás el aspecto del arte antiguo peruano que menos se menciona pero que mayor obstáculo pone a cualquier intento de interpretación, es el hecho de que casi no hay arte representacional a partir del ocaso del imperio Huari. Este evento ocurrió al final de la segunda época del Horizonte Medio (ca. 800 d.C.) o sea unos 700 años antes de los primeros datos históricos sobre las religiones andinas. Para complicar más aún el problema, todo el arte de la región del Cuzco, centro de la religión estatal de los Incas, es básicamente geométrico a excepción de la escultura de la cual queda poca. Estos hechos significan que no existe evidencia directa de la apariencia de las divinidades incas de quienes más datos históricos tenemos. Solamente pensar en los cambios que han ocurrido en religiones históricas en el lapso de 700 años es suficiente para indicar los problemas con que se confrontan los investigadores que intenten aplicar los datos históricos directamente a la interpretación del arte peruano antiguo o viceversa. En opinión de Ossio al hablar de las edades de Guamán Poma (Ossio, 1977, p. 49), "Esto sólo es posible dentro de una concepción estática del tiempo".

Puesto que el arte que consideramos se desarrolló durante unos cuatro mil años y en todo el territorio del Perú y parte de Bolivia, la necesidad de ubicar los estilos artísticos tanto en el tiempo como en el espacio debe ser obvia. La ubicación temporal es imprescindible, para no caer en torpes anacronismos tal como aplicar la iconografía del arte del estilo Nasca (ca.

500 a. C. a 500 d. C. en la costa sur) a la interpretación de la cultura inca o viceversa (por ejemplo, Zuidema, 1972). Además, el control de la cronología relativa permite el estudio de la naturaleza y dirección de las influencias culturales de una región a otra y también el control de los efectos del arcaísmo en el arte, que es un fenómeno bien difundido en el Perú antiguo.

La necesidad de prestar atención a la ubicación espacial debe ser igualmente obvia. Los pocos datos que tenemos sobre las religiones fuera de la región del Cuzco nos indican que además de ser diferentes de la religión oficial de los Incas, varían mucho entre sí. Así que claramente hay que tratar el arte que surge de estas distintas religiones en forma individual, y no caer en la trampa de usar el arte de una cultura para interpretar la religión de otra a pesar de ser las dos contemporáneas. Tanto el arte como la religión se relacionan íntimamente al medio natural de la cultura por lo cual la región geográfica donde se originan las manifestaciones simbólicas resulta ser un elemento importante en su interpretación. Tomando en cuenta las diferencias geográficas y culturales, podemos observar cambios en los elementos iconográficos cuando pasan de una cultura a otra, cambios que puedan ayudarnos a captar el pensamiento religioso de los antiguos.

De igual importancia con la ubicación espacio-temporal de un estilo es la comprensión de sus convenciones artísticas. Tal comprensión ayuda a evitar las interpretaciones etnocéntricas y simplistas. Un ejemplo de los problemas que pueden surgir por falta de entendimiento de convenciones artísticas se encuentra en las referencias frecuentes a la existencia de un "culto al felino" o "culto al jaguar" en las religiones del Perú antiguo (ver, p. ej., Benson, 1972). Todas estas referencias tienen que basarse en la interpretación del arte antiguo puesto que no hay ninguna indicación en los documentos históricos de la existencia de tal culto¹.

Aunque la identificación de elementos felínicos en el arte peruano empezó antes, sin duda fue el trabajo de Julio C. Tello que concretizó el concepto del culto al felino en el Perú (Tello, 1923, Introducción). Los trabajos de Tello han sido de suma importancia para la comprensión de las culturas antiguas del Perú, y su intento de interpretación de estas culturas fue un *tour de force* en su tiempo (Tello, 1923). Sin embargo, su insistencia en el origen selvático de la cultura Chavín junto con su no comprensión del significado de ciertas convenciones artísticas, le llevó más allá de la objetividad en cuanto a la importancia de los félidos. Siguiendo a Tello, otros autores han interpretado toda representación antropomorfa que ostenta colmillos exagerados como "seres felínicos" o algo por el estilo. Esta

1. La mayor parte del argumento que aquí presento formó el núcleo de una conferencia que dicté la primera vez en 1976 (Lyon, ms.).

tendencia ha sido reforzada, sin duda, por las frecuentes menciones de tales seres en la literatura sobre el arte antiguo de México y América Central. Así encontramos repetidas referencias a la "boca atigrada" y "rasgos felínicos" cada vez que se presentan elementos como colmillos o garras en los seres antropomorfos. Y muchas veces aun representaciones zoomorfas que no tienen nada de felino, llevan esa apelación (p. ej., Kano, 1979, pl. IIa-l, m, pl. XIVd).

No solamente se habla de un culto al felino, ya tomado por un hecho, sino que muchos autores dan otro paso más allá de los datos concretándose el objeto del culto en el jaguar. Esta idea ya se encuentra en los trabajos que de Tello hemos mencionado, pero sin duda se ha reforzado por lo mucho que se ha escrito sobre tal culto en Mesoamérica. En esa zona, la representación de un ser antropomorfo con colmillos exagerados se interpreta con frecuencia como la de un hombre-jaguar. Un artículo de mucha influencia en el estudio iconográfico mesoamericano se publicó en 1968 por Peter Furst, y lo menciono aquí porque con toda probabilidad sus ideas pronto aparecerán aplicadas al arte peruano. La tesis de Furst es que las representaciones ya mencionadas no son de divinidades, sino de chamanes que tienen la habilidad de transformarse en jaguares. Se documenta en muchos datos etnográficos, mayormente tomados de la selva sudamericana, referentes a tales chamanes. La idea merece consideración seria, pero caben unas aseveraciones. Si bien es cierto que en varios pueblos de la selva existen chamanes que creen cambiarse en jaguares, también, en muchos casos, pueden cambiarse en varios otros animales (Langdon, 1981, p. 107). O sea, el poner tanto énfasis en el chamán jaguar (descartando los otros animales) es tomar un dato etnográfico fuera de su contexto cultural para comprobar la existencia en el pasado remoto de otra cosa completamente distinta; porque, como anota Furst (1968, pp. 147-148), el hecho de que chamanes se cambian en jaguares no implica la existencia necesaria de un culto al felino. Y aunque el jaguar juega un papel importante en las creencias de muchos grupos selváticos, todavía no sabemos bien el significado de estas creencias, y nos corresponde obrar con cautela en la interpretación de un símbolo antiguo en base a un hecho etnográfico no bien entendido.

Volviendo al caso peruano, son pocos los autores que se preocupan por enunciar el motivo de especificar el jaguar, pero entre ellos mayormente citan la idea bastante etnocéntrica de que el jaguar, por ser el felino más grande y más fuerte de la región, es el único que podría merecer adoración. Este concepto también se encuentra entre los que estudian la iconografía mesoamericana, y Furst lo anota y lo rechaza firmemente (1968, p. 145). En cuanto a la iconografía peruana, sólo examinar las representaciones de felinos en el arte antiguo revela que la gran mayoría no son de jaguares sino

de otros felinos de un tamaño mucho menor. Para sustentar esta afirmación vamos a los datos, empezando por las pautas para identificar las varias especies de los félidos.

Fuera de los rasgos anatómicos, estas especies se distinguen mayormente a base de las marcas que llevan en la piel y la distribución de éstas. En el caso del jaguar la cara, las piernas, y las patas tienen manchas sólidas y básicamente redondas, mientras que en los costados las marcas forman rosetas que constan de una o más manchas simples rodeadas de un círculo que puede ser continuo o compuesto de dos o más arcos. La roseta se representa a veces en el arte más o menos así: (.). El jaguar no tiene rayas excepto en el pecho aunque a veces en la cola las manchas se juntan formando algo parecido a rayas anchas. El pelaje del puma madura, a diferencia del jaguar, carece de manchas fuera de la punta de la cola. Las varias especies de felinos pequeños, menos el jaguarundi, tienen combinaciones características de rayas y manchas.

Los pocos felinos que se representan en el arte del sitio de Chavín parecen ser jaguares por la forma compleja de las manchas en sus cuerpos (fig. 1). Igualmente, los jaguares aparecen con cierta frecuencia en el arte de los estilos Cupisnique y Moche. Pero en éste, al igual que el de los estilos Paracas, Nasca y Nievería, aparece otro felino que con insistencia se representa con las piernas y la cola rayadas y lo demás del cuerpo cubierto de manchas simples (figs. 2 y 3). A veces la cara también tiene rayas. Aunque este conjunto de marcas no puede representar al jaguar, representa con cierto realismo a otro felino, oriundo tanto de la costa como de la sierra. Este felino, *Felis colocolo*, comparte con otros pequeños y manchados el nombre en castellano de gato montés, mientras que en runasimi se llama 'usqollo².

Por los contextos en que se representan, parece que los jaguares y los 'usqollo son totalmente distintos en cuanto a su significado simbólico. Sin embargo, se ha sugerido que el felino pequeño sirvió de reemplazo para el

2. He seguido aquí la terminología zoológica de Walker y otros (1975, vol. II, pp. 1268-1282). Los datos sobre felinos vienen de mis observaciones personales de gatos domésticos y de otros felinos en varios jardines zoológicos tanto como de varios libros, los más importantes siendo lo citado de Walker, Guggisberg (1975), Boorer (1971), y Leyhausen (1979). Ya en 1923 Seler anotó que los gatos pequeños también tenían importancia en las creencias de los antiguos americanos (p. 337), y menciona específicamente como modelo natural el gato montés llamado en "Khechua ozosollo [sic]" (p. 176), pero no lo identifica zoológicamente. En la década de los cincuenta Lawrence E. Dawson también se dió cuenta que el gato representado en el arte de los estilos Paracas y Nasca fue igual que uno que se encontraba con cierta frecuencia en el campo queño, pero no logró identificar la especie. La identificación específica de este félido como *Felis colocolo* es mía basada en las fuentes bibliográficas. La Dra. Anne C. Paul ha llegado a la misma conclusión en forma independiente (Paul, 1980, pp. 165, 167, 366 nota 51).

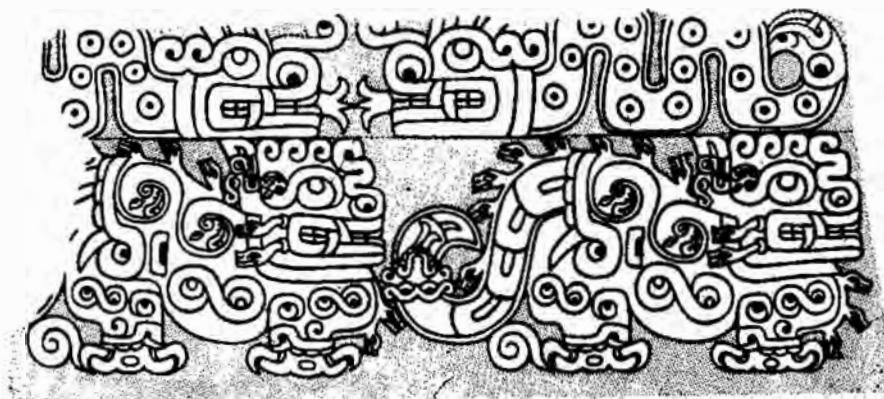


Fig. 1. Felinos (jaguares) de la cornisa del ángulo SO del Templo Nuevo, Chavín. Estilo Chavín, Fase AB, Periodo Inicial-Horizonte Temprano 1. De Rowe, 1973, fig. 17.



Fig. 2. Representación de *Felis colocolo* de Callango, valle de Ica. Estilo Paracas, Horizonte Temprano 8. Detalle de Menzel, Rowe y Dawson, 1964. fig. 45a.



Fig. 3. Representación de *Felis colocolo*. Estilo Nasca, Fase 3, Periodo Intermedio Temprano 3. De Seler, 1923, p. 175, Abb. 2.

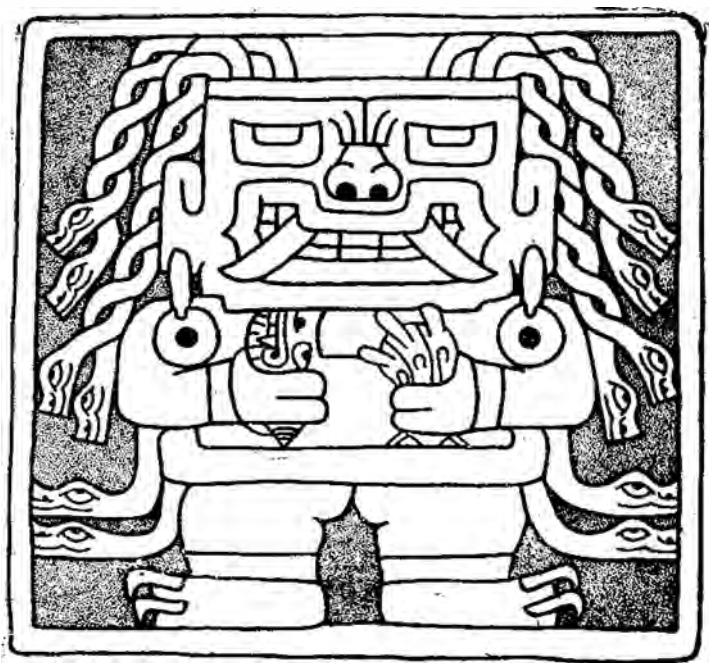


Fig. 4. El "Dios Sonriente" del sitio de Chavín. Estilo Chavín, Fase D, Horizonte Temprano 4-5. De Rowe, 1973, fig. 21.

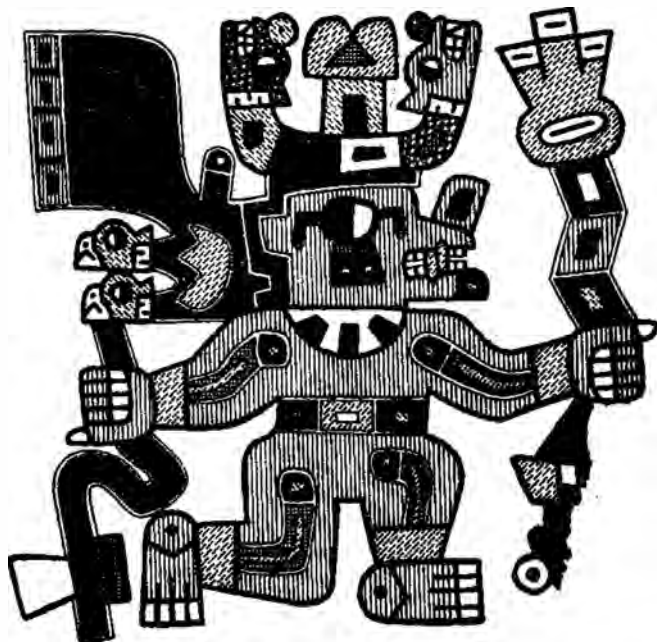


Fig. 5. "Ángel" de Ayaucucho. Estilo Conchopata, Horizonte Medio 1A. De Menzel, 1964, fig. 13.

jaguar en la costa porque (según los que proponen este punto de vista) el jaguar no se encontraba allí. En contra de esta hipótesis, además del problema iconográfico ya anotado, existen dos objeciones. Una es simplemente que habían jaguares en la costa hasta tiempos recientes y si los costños habían querido rendir culto a este felino allí estaba para recibirlo (Tschudi, cap. VIII; 1847, pp. 151-152 y cap. IX; 1847, p. 174). La segunda objeción recae sobre el argumento de la importancia de la fuerza y tamaño del jaguar para su posición en la religión. Si fuera cierto ese planteamiento, entonces lógicamente, en la ausencia del jaguar su culto se hubiera trasladado al felino más próximo en tamaño y fuerza, o sea al puma, y no a un felino poco más grande que cualquier gato doméstico tal como el usollo.

Con estos datos, entonces, queda deshecha la evidencia de representaciones de felinos para un culto al jaguar de gran difusión en el Perú antiguo. Sin embargo, quedamos con el problema de las bocas con colmillos grandes que con tanta frecuencia se llaman boca felínica. Queda la posibilidad de que el jaguar no se representaba mayormente como tal, sino como ser antropomorfo con rasgos felínicos o, como sugiere Furst, se trata de un ser que puede transformarse en jaguar.

Empezando otra vez con el arte de Chavín, encontramos este estilo repleto de bocas, tanto aisladas como formando cintas de bocas continuas, y todas ostentando colmillos a veces orientados en una sola dirección, a veces en las dos. Estas bocas se sitúan no solamente en la posición normal, sino dentro de los cuerpos de las figuras donde se insertan según ciertas reglas artísticas (cf. Rowe, 1973). En su estudio de estas convenciones del arte de Chavín, Rowe, como muchos otros, identifica estas bocas como de felinos además de sugerir que deben ser de jaguares "porque la mayoría de las figuras felínicas completas que aparecen en el arte de Chavín tienen las marcas en el pelaje que son características del jaguar" (Rowe, 1973, p. 262). Esta lógica es aceptable pero desgraciadamente no se parecen en nada a bocas de felinos ni estas bocas de Chavín ni las otras bocas llamadas felínicas de otros estilos artísticos del Perú antiguo.

Los seres con grandes colmillos casi siempre se representan con los dientes apretados o casi apretados y los colmillos visibles como si se hubieren retirado los labios (figs. 4 y 5) o con la boca cerrada y los colmillos visibles (fig. 6). Observando el supuesto modelo natural, se nota que en los felinos los colmillos se dejan ver solamente cuando la boca está abierta y los dientes separados. Además, los felinos no retraen los labios (ver Leyhausen, 1979, fig. 17-3b, p. 195). Así parece poco probable que fue un felino el modelo para estas representaciones a pesar de existir algunos felinos muy realistas dibujados y modelados que llevan este tipo de boca. Son mu-



Fig. 6. Vasiija de la costa norte. Estilo Moche, Período Intermedio Temprano. De Baessler, 1902-03, tomo III, fig. 340.

chos los animales del Perú que tienen grandes colmillos tales como los representados, y entre ellos se nota que tanto los cánidos como los monos suelen retirar los labios dejando al descubierto los dientes apretados y los colmillos. Sin detenerme más en estas bocas, parece claro que hay poco motivo para interpretarlas como bocas de felino si no fuera la idea preconcebida de serlas, y así desaparece el otro motivo por hablar de un culto al felino.

La presencia de colmillos grandes en las bocas de personajes antropomorfos se ha dejado sentir en otra forma, también como resultado de una interpretación etnocéntrica. En este caso el campo afectado ha sido el de la interpretación de la naturaleza de tales personajes, y ha resultado en el uso de adjetivos tales como feroz, gruñiendo, y demoníaco. Estos adjetivos reflejan la idea de que estos seres se veían por sus creyentes como malignos más que bondadosos. Ahora bien, si los colmillos sirven, como se piensa, más para indicar el status sobrenatural del personaje que para representar su temperamento, entonces estas interpretaciones vienen a la nada.

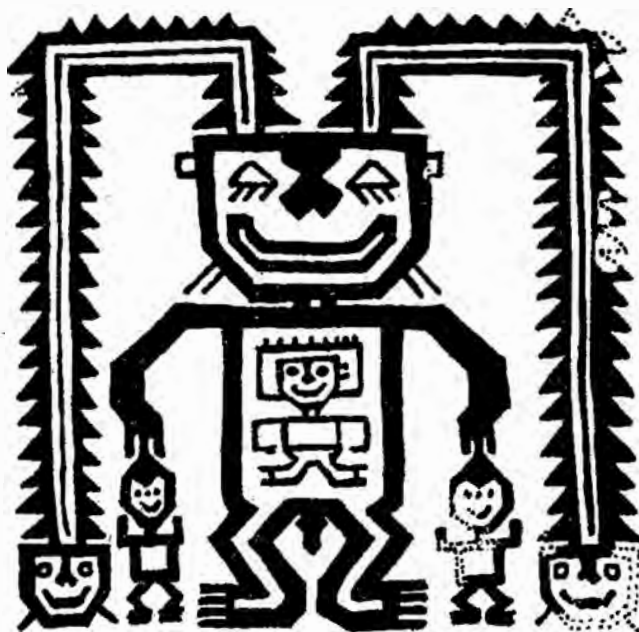


Fig. 7. Personaje con pequeñas figuras trofeos; tejido procedente de la Necrópolis de Paracas. Horizonte Temprano 10-Período Intermedio Temprano 1. Detalle dibujado por Thomas Weller de una foto en Sawyer, 1968, p. 52, N° 366.

Propongo que las ideas de la malignidad vienen del hecho de que en el arte occidental se utilizan colmillos grandes para simbolizar aspectos bestiales a los cuales asignamos un valor negativo. Por ejemplo casi siempre los diablos y demonios se representan con colmillos grandes, y entre los varios seres del folklore europeo aquellos con grandes colmillos, como los vampiros, son siempre malignos.

En muchos de los casos, y siempre en el caso del arte Chavín, el personaje con colmillos no tiene ninguna otra indicación de ferocidad. Más bien se encuentra asociado a cosas inofensivas tales como plantas y conchas del mar (ver fig. 4). A diferencia del arte Chavín, consideramos a varios personajes del arte Paracas cuyas bocas se representan normalmente sin dientes y como un arco con las puntas hacia arriba, o sea como si fueran sonriendo (fig. 7). A pesar de su expresión más bien amistosa y hasta chistosa para nuestros ojos, estos seres tan amables se representan con frecuencia empuñando un arma o cabeza trofeo o a veces las dos. Estos elementos probablemente proporcionan una mejor indicación del temperamento del ser figurado que la imaginada expresión de la cara.

Los ejemplos que acabo de presentar iluminan la necesidad de tomar en cuenta no solamente las convenciones artísticas, sino también el mundo natural en que se desarrolla el arte tanto como el contexto iconográfico. Pero si no se puede analizar elementos iconográficos fuera de su contexto, tam-

poco se puede considerar especímenes sueltos. El ejemplo del arte Moche sirve para ilustrar este punto.

El arte Moche se ha jactado como un estilo sobremanera realista en que los artistas representaban todos los aspectos de la vida cotidiana. En base a este concepto, varios autores han usado el arte para reconstruir la cultura Moche. Pero en la última década hemos venido a dudar de tal interpretación.

En 1975 Christopher B. Donnan presentó un planteamiento totalmente distinto, el cual ha venido desarrollando y modificando desde entonces (Donnan, 1975, 1978; Donnan y McClelland, 1979). Partiendo de las escenas pintadas en las vasijas de la fase terminal del estilo Moche (Moche V), Donnan y sus colaboradores han llegado a identificar una serie de escenas las cuales se encuentran repetidas varias veces tanto en su forma completa como en formas abreviadas y hasta en la forma de figuras aisladas de los participantes en las escenas completas; las figuras aisladas generalmente en las vasijas modeladas. Donnan interpreta las representaciones abreviadas y aisladas como símbolos de la escena completa, tal como para el mundo occidental cristiano la representación de unos pastores y una estrella, o sólo una estrella brillante, es suficiente para simbolizar el nacimiento de Jesús. Basándose en estos trabajos, Donnan presenta la hipótesis de que el arte de los Moche es netamente religioso en vez de ser secular tal como antes se pensaba.

Mientras Donnan trabajaba con las escenas pintadas, la estudiosa francesa, Anne Marie Hocquenghem, partiendo de las representaciones modeladas, llegaba a conclusiones paralelas. Ella opina que no hay representación modelada que no se relacione con una escena más compleja, y también ha postulado que el número de escenas es bastante reducido (Hocquenghem, 1979, y varios otros artículos). Ella interpreta las representaciones como mayormente reflejos de la vida ritual de los Moche.

También de manera independiente, el investigador ruso, Yuri E. Berezkin, después de afinar la cronología de la cerámica Moche presentada por Rafael Larco Hoyle (Berezkin, 1978), se ha lanzado al intento de reconstruir la mitología de los Moche empezando por la identificación de los personajes antropomorfos más importantes. En este afán, ha aislado cuatro "dioses", una femenina y tres masculinos, además de encontrar lazos de naturaleza mitológica entre varias representaciones y escenas (Berezkin, 1981).

Estos ejemplos sirven para establecer mi punto de vista, porque lo que comparten los tres investigadores, más allá de la originalidad de sus conclusiones, es el hecho de haber trabajado con una muestra grande del arte Moche: Donnan con unos 10,000 especímenes, Hocquenghem unos 4,000 y Berezkin alrededor de 3,000. Y sus estudios muestran que cualquier intento de inter-

pretar este arte en base a pocas muestras y sin utilizar una gama de ejemplos de varias fases está seguro de terminar en un fracaso y no puede llevar sino a una conclusión equivocada. Sería pues igual a intentar una interpretación de la religión de Lima en base a la imagen de San Bartolomé que se encuentra en la fachada de la catedral y llegar a la conclusión de que los limeños tienen un culto a la cabeza trofeo. Y lo que es cierto para el arte Moche debe ser cierto también para los otros estilos que no han recibido tanta atención.

Es posible usar la iconografía antigua, tal como la Biblia, para comprobar casi cualquier propuesta. Pero si el deseo es de comprender las antiguas culturas andinas, tenemos que obrar con cuidado y seriedad. Tenemos que ubicar el arte en su espacio y tiempo e interpretar la simbología en sus propios términos tanto naturales como culturales, utilizando una muestra bastante amplia de cualquier estilo para el propósito. Una vez lograda una comprensión de las religiones antiguas, podemos emprender el examen de sus aportes a las religiones andinas del siglo XVI.

BIBLIOGRAFIA

Baessler, Arthur

1902-03 *Ancient Peruvian art; contributions to the archaeology of the empire of the Incas*. Traducido por A.H. Keane. A. Asher & Co., Berlin; Dodd, Mead & Co., New York. 4 tomos.

Benson, Elizabeth P. (editor)

1972 *The cult of the feline; a conference in pre-Columbian iconography, October 31st and November 1st, 1970*. Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Trustees for Harvard University, Washington, D.C.

Berezkin, Yuri E.

1978 "Khronologiya srednego i pozdnego etapov kul'turë Mochika (Peru)". *Sovetskaya Arkheologiya*, 1978, 2, pp. 78-95. Moskva. [sumario: "Chronologie des étapes moyenne et tardive de la culture de Mochica (Pérou)"].

1981 "An identification of anthropomorphic mythological personages in Moche representations". *Nawpa Pacha* 18, 1980, pp. 1-26. Berkeley.

Boorer, Michael

1971 *Wild cats*. Bantam Knowledge through Color No. 3. Bantam Books, Toronto, New York, London.

Donnan, Christopher B.

1975 "The thematic approach to Moche iconography". *Journal of Latin American Lore*, vol. 1, no. 2, Winter, pp. 147-162. Los Angeles.

1978 *Moche art of Peru; pre-Columbian symbolic communication*. Museum of Cultural History, University of California, Los Angeles.

Donnan, Christopher B., y McClelland, Donna

1979 "The Burial Theme in Moche iconography". *Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology*, no. 21 Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D.C.

Furst, Peter T.

- 1968 "The Olmec were-jaguar motif in the light of ethnographic reality". *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec, October 28th and 29th, 1967*, Elizabeth P. Benson, editor, pp. 143-174. Washington, D.C.

Guggisberg, C.A.W.

- 1975 *Wild cats of the world*. Taplinger Publishing Company, New York.

Hocquenghem, Anne Marie

- 1979 "L'iconographie mochica et les rites de purification". *Baessler-Archiv*. n.F., Band XXVII, (LII. Band), pp. 211-252. Berlin.

Kano, Chiaki

- 1979 "The origins of the Chavin culture". *Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology*, no. 22. Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D.C.

Langdon, E. Jean

- 1981 "Cultural bases for trading of visions and spiritual knowledge in the Colombian and Ecuadorian montaña". *Networks of the past: regional interaction in archaeology; proceedings of the Twelfth Annual Conference, The Archaeological Association of the University of Calgary*, Peter D. Francis, F.J. Kense and P.G. Duke, editors, pp. 101-116. Calgary.

Leyhausen, Paul

- 1979 *Cat behavior: The predatory and social behavior of domestic and wild cats*. Traducido por Barbara A. Tonkin. Garland Series in Ethology. Garland STPM Press, New York & London.

Jyon, Patricia Jean

- ms. *The feline fallacy in Peruvian prehistory*. Conferencia dictada el 1º de junio de 1976 en la Universidad de California, Berkeley, ante el Instituto Americano de Arqueología.

Menzel, Dorothy

- 1964 "Style and time in the Middle Horizon". *Nawpa Pacha* 2, pp. 1-105. Berkeley.

Menzel, Dorothy, Rowe, John Howland; y Dawson, Lawrence Emmett

- 1964 "The Paracas pottery of Ica; a study in style and time". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 50. Berkeley and Los Angeles.

Ossio, Juan M.

- 1977 "Las cinco edades del mundo según Felipe Guaman Poma de Ayala". *Revista de la Universidad Católica*, n.s., no. 2, pp. 43-58, Lima.

Paul, Anne Cheryl

- 1980 *Paracas ritual attire: Symbols of authority in ancient Peru*. Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austin in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy.

Rowe, John H.

- 1973 "El arte de Chavin, estudio de su forma y su significado". *Historia y Cultura*, no. 6, 1972, pp. 249-276, Lima

Sawyer, Alan Reed

- 1968 *Mastercraftsmen of ancient Peru*. The Solomon R. Guggenheim Foundation, New York.

Seler, Eduard

- 1923 "Die buntbemalten Gefäße von Nasca im südlichen Perú und die Haupteile-

mente ihrer Verzierung". *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Alterthumskunde*, 4. Band, pp. 168-338. Behrend & Co., Berlin.

Tello, Julio César

1923 Wira Kocho. *Inca*, vol. I, no. 1, enero-marzo, pp. 93-320; no. 3. julio-setiembre, pp. 583-606, Lima.

Tschudi, J. J. von

1847 *Travels in Peru, during the years 1838-1842*. Traducido por Thomasina Ross. Wiley & Putnam, New York.

Walker, Ernest P. y otros

1975 *Mammals of the world*. By Ernest P. Walker, Florence Warnick, Sybil E. Hamlet, Kenneth I. Lange, Mary A. Davis, Howard E. Uible, Patricia F. Wright. Revision for the third edition by Jhon L. Paradiso. Tercera edición. The Johns Hopkins University Press, Baltimore y London. 2 tomos. ,

Zuidema, Reiner Tom

1972 "Meaning in Nazca art.; iconographic relationships between Inca—, Huari—, and Nazca cultures in southern Peru". *Göteborgs Etnografiska Museum, Arstryck*, 1971, pp. 35-54. Göteborg.

RESEÑAS

CRONICAS COLONIALES: ¿violencia y subversión? *

Nuestros siglos XVI y XVII estuvieron caracterizados por la violencia y los intentos de modificar el ordenamiento impuesto por el régimen colonial, básicamente a través de la interacción de tres de los sujetos o agentes de la historia colonial americana, a saber: la monarquía española, los conquistadores y colonos y el poblador americano, entendido tanto el aborigen del nuevo continente, el mestizo o el criollo.

La violencia existió a partir de la invasión española, la misma que significó no solamente una confrontación bélica —desigual y prácticamente inexcusable en el proceso de conquista y colonización— sino que consecuentemente inició el desquiciamiento del orden tradicional aborigen. Las respuestas ante el hecho colonial y en general los intentos dirigidos a procurar cambios favorables a los americanos, dentro de la situación de dependencia, guardaron estrecha relación con la acentuación de una violencia estructural que se produjo a partir del momento en que España introdujo en América los patrones de la cultura occidental bajo los términos de dominación y dependencia, ocupando indudablemente una posición ventajosa, no sólo en razón de un marcado etnocentrismo sino por su misma condición de metrópoli, bajo cuya cabeza se organizó la política, la economía y, en suma, la sociedad hispanoamericana.

La estructura de la colonia afectó de manera directa pero también diferente a los miembros de los distintos estamentos de aquella sociedad, en la que las desigualdades se especificaron desde el principio de la efectiva dominación y control ejercidos por la Corona. Por consiguiente, las actitudes y respuestas concretas de sus distintos miembros fueron variadas y desiguales aunque todas tuvieron como característica el ser la representación de una común situación de marginalidad, si bien es cierto que la misma fue soportada en grados y con características distintas por unos u otros grupos sociales y podría afirmarse sin temer a generalizaciones exageradas, por cada individuo en particular. Debe además tomarse en cuenta que la marginalidad a la que se hace aquí referencia no es en todos los casos identificable con una menoscabada situación económica.

* A propósito de VIOLENCIA Y SUBVERSION EN LA PROSA COLONIAL HISPANO-AMERICANA, siglos XVI y XVII. Raquel Chang Rodríguez "Studia Humanitatis" José Porrúa Turanzas Ediciones U.S.A. 1982 XV, 137, (1) p. ILUSTS.

Por lo demás, conviene recordar que a la violencia colonial entendida así como un concepto genérico y no sólo específico a la agresión armada o a la explotación física, confluyeron también las rivalidades y conflictos protagonizados por los propios aborígenes entre sí y que tuvieron motivaciones varias que no es del caso aquí analizar.

Resulta pues importante, tanto para el análisis literario como para la interpretación histórica, el aporte que nos ofrece Raquel Chang Rodríguez, en torno al estudio de los tópicos de la violencia y la subversión, no sólo como tema sino también como "aliento" (o alimento) de la literatura hispanoamericana en los dos primeros siglos de la colonización. Su trabajo, que es un buen ejemplo de la complementariedad interdisciplinaria, es un seguro trajar por los difíciles caminos del rechazo y la aceptación del orden colonial, opciones que se le planteaban no solamente al vasallo indígena de la Corona sino también a mestizos y criollos.

Pero no siempre el rechazo fue abierto y radical ni la aceptación plena e incondicional. La ambivalencia fue quizás una de las principales notas de la conducta de los americanos y que a su vez produjo diferentes modos de respuestas tras las cuales se enmascaraban los objetivos particulares y las actitudes personales de cada quien. Del mismo modo, los medios de expresión de la aceptación y el rechazo (también ambos a la vez) fueron variados y tan abundantes como las distintas instancias de la conducta social, política, religiosa y artística de los hombres. Por ende, la literatura fue uno de esos tantos modos de respuesta frente al hecho colonial.

La prosa se convierte, según lo anota la autora del libro que comentamos, en un medio que utilizan indígenas, mestizos y criollos que emplean la literatura para hacer llegar su voz a las autoridades, intentando una reivindicación difícilmente viable por otros medios.

Valdría la pena que en el futuro intentáramos distinguir en qué casos la prosa será utilizada de manera indiscutible para elevar un pedido a la administración colonial, denunciar hechos y finalmente cuestionar la realidad, y en cuáles otros se tiende más bien al abandono de la realidad para convertir el enjuiciamiento y la petición en una posición que persigue una utopía, en donde por el contrario lo que termina buscándose no es el cambio concreto sino una reivindicación que por el contrario se parece mucho a la evasión.

Aunque entre ambos extremos es relativamente fácil encontrar un punto de vista particular (el de los americanos), resulta mucho más ardua la tarea de especificar cuándo la búsqueda del cambio es auténtica y plenamente subversiva, y cuándo no está sino intentado encontrar para sus autores un lugar en (dentro del) orden colonial. Se trata de separar en lo posible las actitudes de rechazo de aquellas otras de aceptación, a pesar de que reconozcamos la existencia abundante de posiciones ambivalentes, incluidos sus distintos matices.

Por esta misma razón encontramos que no todos los casos seleccionados en la obra reflejan una postura subversiva, por lo menos en el sentido más fiel, de buscar una modificación radical o en todo caso, parcialmente sustantiva, del orden colonial. Es cierto, sí, que en todas las obras que se recogen para el análisis en el libro de Chang-Rodríguez, la violencia se manifiesta, pero su expresión no conduce siempre, de manera rigurosa, al intento de cambiar lo establecido. La subversión que constituye uno de los dos enfoques principales en esta obra, podría entenderse también en más de una ocasión como un afán que se pierde en la búsqueda de una colocación —entiéndase en todo caso mejor— dentro de la sociedad, y así la prosa se transforma más bien en un paliativo a la situación concreta de alguno de los autores a los que se hace referencia.

La autora no es ajena a esta problemática y vale decir, se acerca bastante adecuadamente a ella de manera general. Es en el análisis individual de los casos que se nota imprecisión en el señalamiento de los matices que los hacen diferentes entre sí, en relación a las distinciones a las que hemos aludido en el párrafo anterior, justamente para que las generalizaciones no nos lleven a reducir una problemática sumamente compleja, que como sabemos, recién se empieza a sopesar. Esta es una exigencia que en ningún caso le resta mérito e importancia al trabajo de R. Chang-Rodríguez.

Por cierto, aún en aquellos casos en los que la literatura significa para sus autores el intento de armonizar dos mundos distintos, como sucede en *La Florida* de Garcilaso, y en los que a nuestro juicio las obras se convierten en un mecanismo de compensación y/o evasión, como ocurre por ejemplo con el texto conocido como *El Carnero* podremos apreciar que se encuentran detras los ideales de un cambio, de una modificación de lo establecido, pero que pierde vigor como acto subversivo porque al final de cuentas persigue el objetivo de un incorporación a esa sociedad que los autores perciben incólume y difícilmente modificable. Cabe preguntarse mucho todavía acerca de la correlación entre la presencia de una literatura como la que nos describe Raquel Chang-Rodríguez y el afianzamiento del régimen colonial. Todo parece indicar que el vínculo es real, pero valdría la pena detenerse en un estudio profundo sobre el particular.

Indudablemente la violencia propia de la invasión española y aquella que generaba el sistema colonial, se transportaron a la literatura del XVI y XVII americanos por eso desde sus orígenes las letras hispanoamericanas están configuradas por la queja y el reclamo ante problemas irresolutos (Cf. R. Chang-Rodríguez, pág. XI). La queja cambia su natural forma agresiva por un esfuerzo de concertación, de resolver el conflicto que la interacción de dos mundos diferentes y en relación de dominio o subordinación, había planteado.

No debe olvidarse que ya en la segunda mitad del XVII la sociedad colonial había tomado su forma sustantiva, significando las décadas siguientes de esa centuria el período de su consolidación. Si el XVI es violento por la guerra, la ruptura del orden tradicional, el despoblamiento, la lucha

de los indios entre sí y en contra de la Corona, tanto como el mestizaje en su etapa inicial y la cristianización intensiva; el siglo XVII no resulta menos violento por cuanto la sociedad asiste al fortalecimiento del sistema colonial y a la extirpación de las idolatrías que en el Perú, por ejemplo se vincula a una detenida investigación sobre los cultos y religión tradicionales y a sucesivas campañas de erradicación.

Los americanos del XVI y XVII soportan la violencia que supone primero la implantación del sistema colonial y luego el hallarse encasillados dentro del régimen y la sociedad estamental. Necesitan elevar su voz de protesta, pero salvo los casos particulares, la propia coyuntura no deja demasiado margen para la subversión, por eso difícilmente podremos encontrarla expresada con toda magnitud y en su más clara especificidad, aún en la literatura, que tal vez por ello podrían tipificarse como de protesta.

La escritura es ciertamente el angustioso recurso de los americanos para establecer una comunicación que la convivencia dentro del sistema colonial negaba, en un contexto donde el encuentro de dos culturas diferentes provocó una crisis de identidad muy honda.

Los textos que analiza la autora son, en su conjunto y particularidad, no solamente una expresión literaria, género singular producto de la época, constituyen, como bien lo anota, el envío de un mensaje formal y de fondo a las autoridades, al resto de la sociedad y que en última instancia también podemos reconocer como un recurso psicológico de cada autor en el cual subversión y evasión constituirán las dos caras de una misma moneda. Debe buscarse, además, la posible relación existente entre la literatura y la existencia o ausencia de movimientos y rebeliones armadas, por ejemplo, sería interesante intentar establecer una filiación de este tipo en el siglo XVIII tomando en cuenta además de los factores conocidos inherentes al proceso de descomposición del imperio hispánico en América, la posible conducta del poblador americano que pareciera mostrar una mayor tendencia al abandono de las protestas indirectas para asumir con mayor nitidez las posiciones subversivas y que por cierto incluyen la vía literaria. Sin duda, los temas, el tono y las características de la literatura del siglo XVIII serán distintos a los de los dos siglos anteriores.

La violencia, que está dada sobre cada autor o personaje de la literatura de los siglos XVI y XVII aparece dentro de ella y en su contorno como tema implícito y explícito de los relatos. Aparte, algunos de los autores (mestizos o indígenas) libran particularmente una verdadera lucha con el lenguaje, en la difícilísima tarea de congraciarse diferentes universos culturales y de pensamiento. Titu Cusi Yupanqui y Guamán Poma de Ayala son un ejemplo.

En el primer capítulo del libro se estudia un texto de procedencia indígena. Se trata de *La relación de la conquista del Perú* del Inca Titu Cusi Yupanqui, valioso tanto por la posición social y política de su autor, como por el hecho de que fuera precisamente escrito en la coyuntura de

la consolidación del dominio real y la organización del virreinato peruano a cargo de Francisco de Toledo.

Sin entrar a mayores cuestionamientos sobre ciertos aspectos del accionar del Inca Titu Cusi y su rol respecto a la población indígena y los restos de la élite alojada en Vilcabamba, que Raquel Chang-Rodríguez interpreta siguiendo a varios autores, ofreciendo en algunos casos apreciaciones sujetas a discusión, como por ejemplo la supuesta vinculación de Titu Cusi y su posición rebelde con el movimiento indígena del Taqui-Ongoy. De otro lado, resulta muy destacable el subrayamiento que hace la autora del contenido del rechazo formal y la clara orientación reivindicatoria alcanzada por ese texto que el inca de Vilcabamba concibió como un documento que sirviera de base al conjunto de sus demandas a Felipe II. Las que sintetizaban en el reconocimiento de su "señorío" en la región controlada por él hasta aquel momento demanda aspiración que de alguna manera fue contestada por el gobierno virreinal y con la fundación de San Juan de la Frontera de Huamanga.

Acertadamente entiende Chang-Rodríguez que la prosa de Titu Cusi busca restaurar el antiguo orden (cosmos), que no resulta equivalente a la reconstrucción del incanato. Más aún debe llamar la atención cómo, en este caso, la literatura aparece bastante bien ubicada, en concordancia con el proceso histórico. Sin anacronismo alguno. Titu Cusi busca una posición para él y los suyos dentro del orden nuevo, aspirando indudablemente a conservar su antiguo status y privilegios (en términos de equivalencia se entiende). Esos objetivos no anularían, sin embargo, una esperanza de restauración futura de sus efectivos poderes, dentro de los que significaba la opción de un retorno al pasado dentro de la concepción de un tiempo cíclico, propio del pensamiento andino.

La real conciencia de los acontecimientos que vivían la población andina y los miembros de la antigua elite incaica da al texto de Titu Cusi un tono de melancolía que la autora advierte. Su discurso, dice, está saturado por la nostalgia de quien contempla la desaparición de un modo de vida, de un mundo que se deshace.

Pero la escritura no logrará hacer realmente efectivo el encuentro de las dos culturas, de los dos modos de vida y de las maneras de encarar en general el mundo y, sobre todo, el hecho de la conquista y colonización en particular. La escritura se utilizará para intentar conseguir este contacto, y de hecho en cierta manera se consigue ese objetivo, puesto que su empleo es de por sí una forma concreta de vinculación. Los contenidos de esta literatura también hacen patente un fenómeno opuesto: el que tal encuentro y normalización de los dos universos culturales se produjo real y completamente. De ahí que resulta una literatura que puede calificarse de subversiva a mi manera de ver con ciertas restricciones, según las precisiones de estas líneas aunque en el caso de la obra de Titu Cusi sea una limitación inaplicable.

En el segundo capítulo analiza el texto *La Florida* del Inca Garcilaso.

Al lector se le plantea en primer término una clara diferencia de estilo en relación al de Titu Cusi Yupanqui, quien emplea una cierta tonalidad épica al relatar las acciones de los indígenas frente a los españoles, perfectamente coherentes con su objetivo básico de dar su propia versión de los hechos y de subrayar los méritos de su pueblo y estirpe. Recordemos, por ejemplo, el relato que hace de la ejecución de la Coya, que resulta un cuadro lleno de violencia pero también de altiva majestad.

En Garcilaso, en cambio, lo épico resulta una característica bastante acentuada puesto que se relatan los hechos de los españoles en la conquista de la Florida. Ello se mantiene a lo largo de la obra, y si bien calza perfectamente en la exaltación de sus hazañas, como lo señala la autora, Garcilaso liga en su relato a españoles y aborígenes americanos, considerando a todos como heroicos caballeros, ya que —la osadía y las proezas de los americanos— los eleva a la categoría ejemplar, y por lo tanto los hace merecedores de entrar en la historia (Cf. R. Chang-Rodríguez, pág. 28).

El intento de borrar la dicotomía cultural no parece alcanzar con nitidez el carácter de un propósito subversivo, aunque es bueno reconocer que en el intento de armonizar lo hispano con lo indígena, y aún en el sentido ético de esta obra de Garcilaso (que no distingue el carácter ejemplar en los hechos de unos y otros sino que por el contrario los cataloga de manera similar en cuanto sirven para ofrecer la imagen de un modelo de conducta), se resalta en suma el fenómeno de la conquista como fundamentalmente violento, no solo en términos militares sino también a nivel del choque cultural que significó. Se traduce así en una literatura que busca cambiar la valoración del hombre y las sociedades aborígenes, elevándolos a una posición protagónica y haciéndolos factibles de poseer las mismas virtudes y grandezas que los españoles. Por eso, si de subversión queremos hablar, este concepto podría ser aplicable en términos del intento de modificar el orden no en el plano de lo concreto sino más bien en el aspecto ideológico. Por sobre todo prima el anhelo de Garcilaso de conseguir una armonía inexistente en la realidad y sólo ello bastaría para justificar la inclusión de su obra en el libro que comentamos.

En el tercer capítulo se puede apreciar una más clara correlación entre la biografía de Juan Rodríguez Freile, autor de *La conquista y el descubrimiento del Nuevo Reino de Granada...* y los objetivos implícitos y evidentes de ese texto popularmente conocido como *El Carnero*.

Si en el capítulo anterior no se insistió demasiado en el perfil psicológico de Garcilaso en relación a la concepción de *La Florida* y las correcciones que el mismo autor introdujo en la redacción original, en cambio cuando se analiza a Rodríguez Freile y *El Carnero* es fácil advertir cómo la situación marginal del neogranadino es tomada en cuenta para remarcar de qué manera su situación social influye claramente en el punto de vista que proyecta en su obra y cómo ello se traduce en un afán personal y manifiesto de integrarse

a la sociedad. Se confirma además la búsqueda de comunicación y el empleo de la prosa como un camino que permite al americano acceder a una sociedad que le resulta fundamentalmente ajena. El rechazo y la violencia que la sociedad ejerce sobre los americanos, son claros en el texto de Rodríguez Freile en la misma proporción con que se evidencia su deseo de incorporación, la anulación de su posición de marginalidad. Es por esta razón que nos parece particularmente difícil establecer los límites entre subversión, evasión y acomodación.

En un texto de tales características resulta más que laborioso precisar en qué momento la búsqueda de la propia superación de un status determinado puede pasar de una actitud subversiva a su opuesta, es decir, a una posición acomodaticia o tal vez pendular entre ambas.

De hecho, la forma más adecuada para alcanzar la inserción en la sociedad es juzgando y criticando el poder colonial, el orden que ignora o prescinde del individuo o margina a su grupo: por eso nos parece muy acertada la acotación de Raquel Chang-Rodríguez en el sentido de que la conquista y colonización de Nueva Granada se inserta, según el texto de *El Carnero*, en el marco de la lucha entre el bien y el mal, especificándose además la imagen del propio Rodríguez Freile, hijo de los primeros pobladores y ligado a poderosas autoridades coloniales, que va cediendo el paso a la figura del criollo desplazado cuyo último recurso para crearse antecedentes es la escritura.

Por su parte, en *El cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas de Chile*, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán relata los pormenores de su prisión a manos de los araucanos y presenta su punto de vista al indicar las causas de la prolongación de las guerras en la región austral.

En tanto criollo, Núñez de Pineda es también un miembro marginado de la sociedad colonial y para él también la escritura es un medio para intentar alcanzar el poder que ambiciona y reclama. Como en los casos anteriores, requisito indispensable para obtener su propósito es presentarse tanto a sí mismo como al país como "singulares, notables y meritorios" (Cf. Raquel Chang-Rodríguez, pág. 72).

En este caso sí aparece dibujada una actitud subversiva a través de la palabra escrita, en la medida que el cuestionamiento del orden social viene aparejado a la discusión de las decisiones de las autoridades y está dirigido a conseguir la modificación del sistema, de tal suerte que el americano (es decir, el criollo, y aún más precisamente Pineda y Bascuñán) pueda alcanzar el poder. El primer paso será, entonces, poner en tela de juicio "la versión oficial de los hechos".

Pero también hay que pensar de manera general, que la palabra escrita que se revela como subversiva, contiene en el fondo alguna dosis de aceptación al ordenamiento de la colonia, cuando menos a parte de él, y en ese caso los matices y el grado de rechazo no deben identificarse de manera

palmaria y absoluta como un cuestionamiento total del sistema. Es decir, que en general, para analizar este tipo de literatura desde el punto de vista de la historia resulta indispensable una individualización de los casos a fin de identificar a aquellos que se configuran como expresiones concretas de crítica a todo el sistema de quienes más bien se presentan como cuestionadores parciales. Quizás haciéndolo nos encontraremos ante una realidad que ahora solamente atisbamos.

De otro lado ello facilitaría bastante la tarea de revaluación y reconocimiento de las fuentes escritas del XVI y XVII que de alguna manera tienen hoy a desbordar las divisiones ya clásicas que las agruparon de maneras distintas pero bajo criterios sin lugar a dudas perfectibles.

En el último capítulo del texto que se comenta, la crítica y los objetivos de cambio producen lo que podría calificarse como la máxima adecuación entre forma y contenido. Es decir, entre la trama argumental y las intenciones de denuncia y cambio del autor, con el género literario usado, y sobre todo, con la manera como fuera empleado. Es ésta la razón por la cual se produce una transgresión de la picaresca, es decir, la modificación de ese género tan conocido en la España de entonces, hecho que aparece resaltado por Chang-Rodríguez cuando titula a este último fragmento de su obra como una "Transgresión de la picaresca" en *Los infortunios de Alonso Ramírez*, cuyo autor fue Carlos de Sigüenza y Góngora.

Chang-Rodríguez anota que esta obra posee fundamentalmente una ironía final que está en el hecho de que el cautiverio del infeliz Ramírez a manos de los ingleses le otorga a la biografía del personaje lo que España y la sociedad no le permitieron, es decir, "una historia". Alonso Ramírez pierde así el anonimato propio de su baja estirpe y su pobreza. Alonso Ramírez refleja también, a criterio de la autora, más al indiano que al clásico pícaro, siendo el representante de uno de aquellos tantos americanos "sin historia".

La prosa de Sigüenza y Góngora emplea el género de la carta —relación tan común en la América Colonial, con ella, dice Chang-Rodríguez, el autor subvierte el orden propio de la picaresca en relación directa a su afán de subvertir la sociedad y el sistema vigentes.

El aporte que ofrece Raquel Chang-Rodríguez enriquece el conocimiento de la literatura colonial hispanoamericana y además constituye un punto de vista sumamente interesante y bastante esclarecedor para la historia, por cuanto contribuye al mejor conocimiento de los hombres, la sociedad y la cultura de ese importante período de la historia americana. Siendo la literatura un rico repositorio de testimonios con los que cuenta el historiador, trabajos como el llevado a cabo por esta autora trasciende el campo exclusivo de la literatura para emparentarse en forma bastante evidente con las preocupaciones y puntos de vista particulares de la historiografía moderna, que, además, desde hace ya bastante tiempo admite, para la realización de su tarea, el concurso de cada vez un número mayor de disciplinas.

Este libro tiene la virtud de enfatizar la importancia del signo hecho escritura y de esta última convertida en género literario, como recurso de (rechazo-aceptación) de los pobladores americanos en la época colonial. conducta que va resultando cada vez menos singular y que por el contrario fue, al parecer, bastante usual no sólo entre la población aborigen sino también entre criollos y mestizos.

Se puede ver cómo la adopción de elementos importantes de la cultura occidental (en este caso la escritura y géneros literarios) no compromete las actitudes de denuncia y el afán de modificar el sistema colonial, la estructura de la sociedad. Así como también las concepciones sobre los hombres americanos y sus valores que se desprendían de la situación anterior.

La historiografía debe entonces saludar este tipo de aportes esperando que se hagan cada vez más frecuentes y efectivos los esfuerzos interdisciplinarios para un mejor conocimiento de nuestro pasado.

Liliana Regalado de Hurtado

NOTAS

DONACIONES EFECTUADAS AL MUSEO NACIONAL DE HISTORIA ENTRE LOS AÑOS 1980 Y 1985.

Una de las formas de acrecentar las colecciones en un Museo es la donación, cuya procedencia debe ser analizada primero por los organismos legales competentes y luego, en cuanto al objeto propiamente dicho, por los especialistas de cada área quienes determinarían su inclusión dentro de la colección, de acuerdo a la tónica y/o períodos que abarque un Museo.

La donación de un bien sea Patrimonio o nó, implica para el donante, además de contribuir a la conservación de los objetos que puedan estar en vías de extinción, un beneficio económico pues calculándose el monto de su valor (asunto la más de las veces difícil de precisar), se le extiende un certificado que le servirá para la deducción de sus impuestos a voluntad del donante.

Las donaciones que a continuación detallamos han sido hechas por personas que sólo se interesaron en incrementar la colección del Museo con objetos que indudablemente son de interés en el aspecto cultural

DONACIONES DEL AÑO 1980.

Cuaderno Manuscrito.

Poemas de Don Manuel Gonzales Prada.

Cuaderno Manuscrito. Consta de 75 hojas útiles.

Medidas: 0.21 x 0.17 mt.

Donación efectuada por el Dr. Luis Alberto Sánchez S. el 19 de noviembre de 1980. (Nº 0178).

Billetera.

Billetera de cuero color negro.

Su pertenencia ha sido atribuída a Don Manuel Gonzales Prada.

Medidas: 0.30 x 0.15 mts.

Donación efectuada por el Dr. Luis Alberto Sánchez S., el 19 de noviembre de 1980. (Nº 0179).

*DONACIONES DEL AÑO 1981.**"Túpac Amaru".*

Oleo sobre lienzo. Año: 1981. Autor: Elke Saff de Mac Donald.

Personaje de pie, de cuerpo entero. Viste pantalón negro, camisa blanca y chaleco gris.

Textura: empaste.

Medidas: 1.98 x 0.98 mts.

Marco : Filete o listón de madera, color natural.

Medidas: 2.00 x 1.00 mts.

Donación efectuada por la Sra. Elke Saf de Mac Donald, con motivo de la exposición "*Túpac Amaru y su tiempo*" (22 de abril de 1981). (Nº 0113).

"General Francisco de Paula Santander"

Oleo sobre lienzo. Siglo XX. Copia.

Personaje de medio cuerpo. Viste de civil.

Textura : lisa.

Medidas: 1.02 x 0.76 mts.

Marco de madera, biselado.

Medidas: 1.28 x 1.03 mts.

Donación efectuada por el Presidente de la academia Nacional de la Historia de Colombia, Doctor Germán Arciniegas. (15 de julio de 1981). (Nº 0180).

"General Roque Saenz Peña".

Oleo sobre lienzo. Siglo XIX. Anónimo.

Personaje de medio cuerpo. Viste uniforme militar: casaca azul con charreteras y botones dorados; luce en el pecho cinco condecoraciones.

Textura: lisa.

Medidas: 0.53 x 0.42 mts.

Este lienzo ha sido restaurado y reentelado en su totalidad en el Museo Nacional de Historia, por los Sres. Caballero y Fiorentino, restauradores del I.N.C., durante el año 1981. (Nº 0174).

Carroza republicana.

Cubierta . Dos asientos interiores . Dos puertas (con el Escudo Peruano).
Cuatro ruedas.

El interior se encuentra tapizado en paño color crema.

Medidas: 4.80 x 2.20 x 1.39 mts.

Fue ingresada al Museo, proveniente del Palacio de Gobierno del Perú, en el año 1981). (Nº 0114).

Caleza. republicana.

Descubierta. Dos asientos interiores. Dos puertas (con el Escudo Peruano).
Cuatro ruedas.

El interior se encuentra tapizado en paño color crema.

Medidas: 3.63 x 1.74 x 1.64 mts.

Fue ingresada al Museo, proveniente del Palacio de Gobierno del Perú, en el año 1981. (Nº 0115).

DONACIONES DEL AÑO 1982.

“Don José de San Martín”.

Oleo sobre lienzo. Copia del original de Gil de Castro.

Año: 1982. Autor: Mercedes Amigo.

Personaje en 3/4. Viste uniforme militar de la República Argentina: casaca azul con una hilera de botones dorados en la parte central. De fondo un cortinaje verde.

Textura: lisa.

Medidas: 1.10 x 0.85 mts.

Marco De madera. Filete dorado.

Medidas: 1.20 x 0.92 mts.

Donación efectuada por la Embajada de la República Argentina, el 12 de noviembre de 1982 (Of. Nº 193-MNH-D-82). (Nº 0112).

Mantón.

De gasa. Color negro. Siglo XIX.

Medidas: 1.52 x 2.23 mts.

Donación efectuada por el Dr. Félix Alvarez Brun. Resolución Suprema Nº 109-82-ED, 14 de abril de 1982. (Nº 0116).

Araña.

De bronce. Siglo XIX.

Tiene cinco brazos que soportan cinco luces terminales externas, el tubo central está rodeado por cinco luces internas. Tres molduras en forma de rocalla, cerca de la base. Cinco cadenas soportan la base circular, que incluye un plafón de vidrio pavonado.

Medidas: 1.26 mts. de largo (tubo mayor de soporte).

0.90 mts de diámetro de la base (de luz a luz).

Donación efectuada por el Dr. Félix Alvarez Brun. Resolución Suprema Nº 109-82-ED, 14 de abril de 1982. (Nº 0110).

Cañón.

De hierro. Siglo XIX, catalogado dentro del período de la Independencia.

Medidas: 2.79 mts. de largo.

0.21 mts. de diámetro de la base.

El mencionado cañón fue encontrado en la segunda cuadra de la Av. Emancipación, cuando se realizaban trabajos de excavación para levantar en ese lugar un edificio.

Donación efectuada por la Sra. Graciela Pérez Pinto de Velasco, el 28 de octubre de 1982 (Of. Nº 179-MNH-82-D). (Nº 0111).

DONACIONES DEL AÑO 1983

Escudo.

“Gobernación de La Magdalena”.

Oleo sobre madera. Representación del escudo Peruano. Forma oval. Siglo XX.

Medidas: 0.68 x 0.48 1/2 mts.

Marco Reborde de madera en forma oval.

Medidas: 0.71 x 0.52 mts.

Donación efectuada por el Dr. Gustavo Pons Muzzo. 1983 (Nº 0003).

“Don Mariano Ignacio Prado”.

Oleo sobre lienzo. Siglo XIX. Anónimo.

Personaje de pie, de cuerpo entero. Viste uniforme: casaca azul con chaqueteras y botones dorados, pantalón blanco.

Textura : lisa.

Medidas : 2.00 x 1.24 mts.

Marco Estilo colonial. De madera, tallado y dorado.

Medidas : 2.30 x 1.44 mts.

Donación efectuada por la Sra. Rosa Prado de Maggiolo. el 17 de noviembre de 1983. (Nº 0172).

Marco.

De madera. Siglo XIX.

Moldurado y tallado. Dorado.

Medidas : 2.33 x 1.57 mts.

Donación efectuada por la Sra. Rosa Prado de Maggiolo. el 17 de noviembre de 1983. (Nº 0173).

Impresiones a color.

Impresiones a color, sobre papel (folkote). Año: 1971.

Representación de los uniformes del Ejército Argentino a través de su historia. Suman un total de cuarentaicinco. La mayoría está firmada por Fernández

Rivas, 1971. Todos tienen como marco un filete metálico dorado.

Medidas : 0.52 x 0.37 mts.

Los títulos son los siguientes:

“Batallón Cazadores de los Andes” — 1816.

“Regimiento Nº 6 de Pardos Gastador”.

“Batallón Nº 10 de Infantería — Cabo segundo de cazadores, (campana).

“Estado Mayor General — Teniente Coronel — 1813”.

“Regimiento Nº 1 de Infantería — Granadero (gala) 1811”.

“Regimiento Nº 5 de Infantería — Tambor Mayor — 1811”.

“Comisario general de Guerra — 1812”.

“Cuerpo de guías de caballería (escolta) — Cabo primero — (gala) — 1816”.

“Batallón Cazadores (policía) — cazador — 1814”.

- “Regimiento Nº 9 de Infantería — Capitán — 1815”.
- “Regimiento Nº 2 de Infantería — Tambor de Campaña de Granaderos — 1812”.
- “Brigadier — Uniforme grande — 1816”.
- “Edecanes de su Excelencia el Supremo Director — Sargento — Mayor (gala) 1814”.
- “Uniforme oficial Mayor de la Secretaría de Guerra — 1817”.
- “Regimiento Nº 4 de Infantería — Cazador — 1814”.
- “Regimiento Nº 3 de América — Pifano (Peti-uniforme) — 1819”.
- “Uniforme — Batallón Nº 7 de Infantería “Libertos” — Granaderos (gala) — 1813”.
- “Tercer escuadrón de la Guardia Nacional — 1814”.
- “Regimiento de voluntarios de caballería de la Frontera (soldado de gala)”.
- “Regimiento Nº 11 de Infantería — Cabo segundo cazador — (uniforme de diario)”.
- “Regimiento Nº 7 de Infantería (Banda Oriental) — Cabo segundo de Granaderos”.
- “Regimiento Húsares de la Unión — Sargento primero (uniforme de marcha) — 1817”.
- “Regimiento de Granaderos a caballo — Teniente Coronel — 1819”.
- “Batallón de aguerridos — Teniente — 1817”.
- “Campaña de Dragones de plaza. Dragón (uniforme de diario) 1816”.
- “Regimiento Nº 8 de Infantería. Músico (gala) — 1816”.
- “Regimiento de Granaderos de Fernando VII (abanderado). 1811”.
- “Regimiento de Granaderos de Infantería (cabo 1º) (gala) 1815”.
- “Regimiento escuadrón de Húsares de la Guardia — Teniente (gala) 1814”.
- “Batallón Cazadores de la Unión — Capitán — 1818”.
- “Regimiento de Granaderos a caballo — Carabinero (gala) — 1813”.
- “Regimiento de Granaderos a caballo — Cabo 2do. (gala)”.
- “Regimiento de Dragones de la Patria — Teniente Coronel de diario — 1816”.
- “Regimiento de Dragones de la Patria — Cabo 1ro. (gala) 1817”.
- “Escuadrón de cazadores a caballo — Sargento 2do. — 1817”.
- “Regimiento de cazadores a caballo — Sargento Mayor (gala) 1819”.
- “Regimiento de artillería de la Patria — Compañía de Tren Volante Cabo 1ro. (Peti-uniforme) — 1814”.
- “Regimiento de artillería de la Patria — Tambor Mayor — 1814”.
- “Brigada de auxiliares argentinos — Teniente — 1816”.
- “Campaña de Artilleros de Mar — Tambor — 1816”.
- “Regimiento de Blandengues — Cabo 1ro. (gala) — 1817”.
- “Regimiento de Húsares de Tucumán — Teniente — 1818”.
- “Segundo Escuadrón de Guardias Nacionales — soldado veterano — 1815”.
- “Escuadrón Caballería ligera de Buenos Aires — Trompeta (gala) — 1815”.
- “Primer escuadrón de Guardia Nacional de Caballería soldado — 1815”.
- “Cuarto escuadrón de Guardia Nacional — Teniente — 1815”.
- “Compañía de Zarpadores — Soldado (gala) — 1813”.
- “Segundo Tercio Cívico — Teniente Coronel (comandante) — 1813”.
- “Regimiento de Dragones de la Nación — Dragón (uniforme de marcha) — 1818”.

"Primer Tercio Cívico — Soldado citador (veterano) — 1814".
Donación efectuada por la Embajada Argentina el 28 de Noviembre de 1983.
(Nº 0121 al Nº 0171).

Morrión.

De paño azul, con borlas doradas. Réplica del usado por los jefes de Granaderos.

Medidas: 0.25 mts. de alto.

Donación efectuada por el Sr. Embajador de la República Argentina, Contralmirante Luis Sánchez Moreno, el 28 de Noviembre de 1983 (Of. Nº 245-D-MNH-83). (Nº 0119).

Saco y pantalón de montar.

De algodón. Color plomo. Su pertenencia ha sido atribuida a Don José de la Riva Agüero.

Donación efectuada por la Sra. Lucy King de Vargas. (Of. Nº 289-DCPC-83 del 14 de julio de 1983). (Nº 0120).

Antorcha.

De bronce. Mango de madera torneada.

La parte superior tiene forma de flor de seis pétalos.

Medidas: 0.50 mts. de largo.

Donación efectuada por el Alcalde de Lima, Arquitecto Eduardo Orrego, el 18 de Agosto de 1983.

Con esta antorcha fue encendida la lámpara votiva al pie del monumento de Bolívar, en Caracas. (Nº 0118).

DONACIONES DEL AÑO 1984

Sable.

Sable corvo. Réplica del que usó el General Don José de San Martín.

Medidas: 1.00 de largo (desde la empuñadura) x 0.06 mts.

Donación efectuada por el Sr. Embajador de la República Argentina, Contralmirante Luis Sánchez Moreno 1984. (Nº 0117).

MERLI COSTA C.

Departamento de Investigaciones del
Museo Nacional de Historia.