HISTORIA Y CULTURA 21

Museo Nacional de Arqueología,
Antropología e Historia del Perú
INC
Lima - Perú

HISTORIA Y CULTURA

REVISTA DEL MUSEO NACIONAL DE ARQUEOLOGIA, ANTROPOLOGIA E HISTORIA DEL PERU

21

INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA
Lima - Perú
1991 - 1992

HISTORIA Y CULTURA

REVISTA DEL MUSEO NACIONAL DE HISTORIA

DIRECTORA

Pilar Remy Simatovic

REDACCION Y COORDINACION

Merli Costa

SUSCRIPCION Y CANJE:

MUSEO NACIONAL DE
ARQUEOLOGIA, ANTROPOLOGIA
E HISTORIA DEL PERU

Plaza Bolívar
Lima 17 – Perú

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

Hay sumillas de los artículos de esta revista en Historical Abstracts. Ulrich's International Periodicals Directory. PE ISSN 0073-2486.

SUMARIO

Presentación 7

ARTICULOS

TEODORO HAMPE MARTÍNEZ. Lexicografía y Cultura. Diccionarios de Lenguas europeas e indígenas en las bibliotecas del Perú colonial (siglos XVI - XVII). 11

MANUEL ROMERO TALLAFINO. Historia de la Conservación y restauración de documentos de archivo: de los criterios jurídico-diplomáticos a los criterios historicistas. 35

FRANKLIN PEASE G. I. Tópicos sobre los Incas en Martín de Murúa 57

RAFAEL VARÓN GABAI. Política y negocio de los conquistadores. El padre del Inca Garcilazo. 81

RAFAEL SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS. Las primeras entradas de Conquista en el Perú del siglo XVI. 105

SANDRO PATRUCCO NÚÑEZ. Los gigantes en el descubrimiento de América. 113

MARÍA A. BENAVIDES. Dualidad Social e Ideológica en la Provincia de Collaguas 1570 - 1731. 127

LORENZO HUERTAS VALLEJOS. Producción de vinos y aguardientes en Ica, siglos XVI al XVIII. 161

EDUARDO D'ARGEANT CHAMOT. Mercaderes y artesanos flamencos. 219

FRANCISCO STASTNY. Pacchas coloniales y jarras de engaño. 231

ANTONIO SAN CRISTOBAL. La Escuela de retablos de Trujillo. 247

AMALIA CASTELLI. Angelino Medoro y el tríptico de la anteportería de San Francisco. 289

MARCO CURATOLA. Mesías andinos, pestes, apocalipsis y el regreso de Cristo en el "Perú privilegiado". 305

RESEÑAS

Pilar García Jordán. *Iglesia y Poder en el Perú Contemporáneo.* Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1991 (Por MARÍA ISABEL REMY). 325

NOTAS

ELIZABETH LÓPEZ POLASTRI. Bibliografía Bolivariana. 333

MARÍA EUGENIA HUAYANCA CAJIGAO. Evangelización y Extirpación de Idolatrías. Bibliografía. 341

PRESENTACION

1992 constituyó en el mundo un hito al conmemorarse el V Centenario del Encuentro de Dos Mundos. La Revista Historia y Cultura *ha querido unirse a los homenajes del ámbito cultural, dedicando este número a tan importante efemérides. Los artículos que se reunen en el número 21 de nuestra Revista tocan diversos temas, todos ellos relacionados con el encuentro de dos mundos y dos culturas, y las transformaciones que se produjeron en el Perú a partir de ese momento. Se ha dividido el contenido de la Revista en aquellos artículos que tocan aspectos relativos a documentos coloniales, archivos y bibliotecas, así como versiones de cronistas. El aspecto político y militar da cuenta de las primeras estrategias de los conquistadores y sus primeras impresiones sobre el Perú. La etnohistoria que nos remite a las transformaciones que sufre el mundo andino al contacto con la presencia española, va de la mano con la introducción de nuevas técnicas que transforman la producción tradicional, así como los nuevos intereses económicos europeos en América. El impacto de la conquista se maniftstó en el arte, tanto en la artesanía tradicional como en la penetración del arte religioso español creando en el Perú una de las manifestaciones más importantes de arte americano-colonial con las escuelas indígenas de pintura, arquitectura y escultura. Finalmente, cómo se percibe el fenómeno de la conquista a nivel ideológico andino, através de las corrientes mesiánicas.*

La calidad de los artículos es notable, y cada uno de ellos responde a las investigaciones más recientes de sus autores, por lo que nos complace que Historia y Cultura *se mantenga como una Revista de actualidad en la investigación histórica.*

Los recientes cambios que se han producido en nuestra Institución, al fusionarse los Museos de Arqueología e Historia en uno sólo: Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, no obstaculizarán la periódica aparición de HISTORIA Y

CULTURA. *Nuestro compromiso es mantener la continuidad institucional y sus órganos de expresión. El Museo tiene como finalidad principal la investigación, y por lo tanto,* Historia y Cultura, *al reunir como siempre los recientes avances en el quehacer histórico, está abierta a los investigadores que deseen colaborar con nosotros.*

Esta publicación de Historia y Cultura 21 *ha sido financiada íntegramente con fondos del Instituto Nacional de Cultura. Deseo expresar mi agradecimiento al Dr. Pedro Gjurinovic Canevaro por el apoyo que nos ha brindado para la edición del presente número. Asimismo, a la Sra. Merli Costa, responsable de la misma y a todas las personas que han colaborado con nosotros en la publicación de esta Revista.*

MARIA DEL PILAR REMY SIMATOVIC

Julio 1993

HISTORIA Y CULTURA
1991-92, Nº 21. pp. 11 - 33

Lexicografía y Cultura

Diccionario de Lenguas Europeas e Indígenas en las Bibliotecas del Perú Colonial – (Siglos XVI - XVII) *

Teodoro Hampe Martinez

Inventarios de bibliotecas particulares y registros de mercaderes de libros son un par de los testimonios más confiables para rastrear la presencia y difusión de corrientes intelectuales en Hispanoamérica colonial. Haciendo uso de dichos testimonios, en la presente contribución nos proponemos analizar el influjo que ejercieron los instrumentos lexicográficos —diccionarios, glosarios y primitivas enciclopedias— en la cultura urbana del virreinato del Perú, durante los siglos XVI y XVII. Los documentos revelan la existencia de vocabularios multilingües y glosarios especializados en teología, jurisprudencia o literatura, así como de diccionarios en lengua latina, griega, italiana, portuguesa, quechua, nahua y, desde luego, castellana. Se observa, pues, que los idiomas nativos americanos atraen, junto a las lenguas clásicas y vernáculas de Europa, el interés de los evangelizadores y los pobladores hispánicos más cultos del virreinato.

Dieciocho inventarios de bibliotecas particulares y siete registros de mercaderes de libros, algunos ya publicados, otros todavía inéditos, forman la base documental de nuestro estudio. Las referencias a obras lexicográficas darán ocasión para inspeccionar el trasfondo ideológico y social de la cultura libresca desarrollada en los

* Comunicación presentada en el coloquio internacional 'Langues et cultures en Amerique espagnole coloniale", organizado por el Centro de investigaciones sobre la América española colonial (CIAEC) de la Universidad de París III, el 22 y 23 de noviembre de 1991. El trabajo fue concebido y redactado durante una estancia de investigación en el Instituto de Historia de la Universidad de Viena, gracias al financiamiento del Ministerio austriaco de Ciencia e Investigación.

núcleos urbanos del Perú colonial. Por esta vía trataremos de responder algunas cuestiones fundamentales en torno a la cualidad lingüística de los primigenios lexicógrafos del Renacimiento, la utilización de los diccionarios entre los burócratas, juristas y clérigos y la medida en que dichos instrumentos sirvieron para modelar el bagaje intelectual de los colonizadores ibéricos.

1. *LOS DICCIONARIOS Y SU LUGAR EN LA CULTURA DEL RENACIMIENTO*

Muchos autores han enfatizado con acierto las penalidades que supone la tarea lexicográfica en general: el humanista Giulio Cesare Scaligero, por ejemplo, advertía en el siglo XVI que los peores criminales no deberían ser ejecutados ni sentenciados a trabajo forzado, sino condenados a compilar diccionarios, por lo tortuoso de esta labor. . . [1]. El lexicógrafo está llamado a realizar una tarea minuciosa y a la vez sintética, una especie de "síntesis significativa", que tome en consideración tanto la estructura global de la lengua en cuestión como todos los aspectos culturales de la respectiva comunidad lingüística. Por su relación inmediata con la sociedad circundante, los diccionarios constituyen —según la definición de C. C. Berg— listas sistemáticamente organizadas de formas lingüísticas socializadas [2].

Una de las mayores dificultades para el trabajo lexicográfico proviene de la movilidad e informidad propias de la lengua; puesto que las situaciones lingüísticas que reflejan los diccionarios se hallan en continuo movimiento, todo repertorio léxico viene a estar ligado a un momento o época precisa, sujeto al ritmo de la evolución social e intelectual. Así es posible diseñar a través de la historia una suerte de "filosofía" o espíritu de la confección de diccionarios y una "sociología" de la difusión de las obras lexicográficas [3]. Los vocabularios y enciclopedias entran plenamente en el campo de estudio de la historia de las ideas, de las mentalidades. Se trata de objetos culturales, testimonios de una civilización determinada [4].

1) Cf. Ladislav Zgusta, *Manual of lexicography* (Prague: Academia, 1971), p. 15.
2) *Ibid.*, p. 197. La definición literal de Berg, en inglés, reza así: "A dictionary is a systematically arranged list of socialized linguistic forms compiled from the speech-habits of a given speech-community and commented on by the author in such a way that the qualified reader understands the meaning... of each separate form and is informed of the relevant fact concerning the function of that form in its
3) Georges Matoré, *Histoire des dictionnaires français* (Paris: Laorusse, 1968), pp. 25-27.
ris: Larousse, 1971), p. 8.
4) Jean Dubois y Claude Dubois, *Introduction à la lexicographie. Le dictionnaire* (Pa-
community".

Los diccionarios (de cualquier clase que sean) están destinados a cumplir una función pedagógica de primera línea. Ellos sirven para llenar la distancia que separa a los lectores de las normas lingüísticas y culturales preestablecidas. Antes que *leídos*, los repertorios léxicos son *consultados*, con el propósito netamente práctico de facilitar la comunicación humana, de armonizar el lenguaje de los diferentes grupos profesionales, culturales, regionales, nacionales, etc.[5]. Estos instrumentos no están hechos para exponer los problemas lexicográficos, sino para resolverlos sencillamente ante los usuarios.

En la baja Edad Media podemos ubicar los orígenes de la lexicografía moderna. Dentro del programa educativo de la Escolástica se consideraba básico el aprendizaje del latín. una lengua "muerta" que se mantenía viva como vehículo de comunicación académica y religiosa y que fomentaba, además, el bilingüismo —si no el plurilingüismo— en todos los círculos intelectuales de Europa[6]. En el curso de este proceso surgirán los *vocabularia* o glosarios, con listas de los comentarios hechos por autores famosos a términos contenidos en los manuscritos y códices más usuales en la época. Tom McArthur ha señalado el carácter incierto de esas primitivas recopilaciones léxicas: "Nothing was certain or fixed in the early glossaries: not alphabetization or thematization, not vertical or horizontal listing, not glossing within Latin or bilingually"[7].

El ordenamiento alfabético, que resultaba en cierto modo ofensivo al espíritu gnoseológico integrador de la Escolástica, terminó imponiéndose con la introducción de la imprenta de tipos movibles a mediados del siglo XV. Este mismo hecho fomentó el reconocimiento intelectual de las lenguas vulgares nacionales, que ganaron notoriedad en virtud del ascenso social de los mercaderes y artesanos, grupos normalmente desligados del mundo académico; de tal manera se perdió la impresión de que los idiomas vernáculos eran "inferiores" respecto al latín, griego o hebreo. Y con ello quedaron fijadas las condiciones para la profusa labor traductora de los lexicógrafos del Renacimiento, que se dedicaron a publicar diccionarios bilingües (mayormente en el sentido lengua clásica - lengua

5) Comp. *Ibid.*, p. 11, y Zgusta, *op. cit.*, pp. 16-17.
the clay tablet to the computer (Cambridge: University Press, 1986), p. 74.

6) Tom McArthur, *Worlds of reference. Lexicography, learning and language from*

7) *Ibid.*, p. 76.

vernácula), siguiendo el ejemplo marcado en 1492 por el célebre *Dictionarium latino-hispanicum* de Antonio de Nebrija[8].

Las empresas de traducción en sentido "vertical", clásico-vernáculo, fueron sucedidas en el siglo XVI por las traducciones de sentido "horizontal", entre las lenguas vernáculas de Europa y entre el castellano y los idiomas nativos de América. Proliferó entonces la composición de diccionarios políglotas o *calepinos* (sucedáneos del vocabulario normativo latino-griego de Ambrosio Calepino), instrumentos dotados de una abundante nomenclatura, ideal para engrosar la frondosa erudición de los sabios y pedantes humanistas[9]. En buena medida corresponden dichos instrumentos a la categoría de diccionarios enciclopédicos, pues se ocupan preferentemente del ámbito cultural, extralingüístico, y obedecen al propósito de dar orientación en todos los ramos del conocimiento humano, de ayudar al trabajo intelectual en el sentido más amplio. Los pensadores del Humanismo entendían bajo "enciclopedia" la reunión de los saberes de todas las artes liberales[10].

La floración de diccionarios bilingües y multilingües debía tropezar, por cierto, con múltiples barreras idiomáticas, aun cuando los lexicógrafos de aquel tiempo confiaran alegremente en un relativo isomorfismo de las lenguas. Ladislav Zgusta advierte al respecto: "To indicate the lexical equivalents of more than two languages simultaneously is usually possible only if we absolutely neglect polysemy and take into consideration only the dominant senses of the single words. The situation is easier if the languages in question are closely related, but even in this case the difficulties are formidable"[11]. Sin embargo, el *Dictionarium* políglota conocido con el nombre de Calepino llegó a ser editado hasta en once idiomas tan diversos como el latín, griego, hebreo, italiano, castellano, francés, alemán, flamenco, inglés, polaco y húngaro. Se consideraba, pues, virtualmente idéntica la sintaxis de las lenguas o los estados

8) Jean Dubois y otros, *Diccionario de lingüística*, tr. de Inés Ortega y Antonio Domínguez (Madrid: Alianza. 1979), pp. 392-393. Véase también McArthur, *op. cit.*, pp. 77-82.

9) Matoré, *op. cit.*, pp. 57-58.

10) Cf. Bernhard Wendt, *Idee und Entwicklungsgeschichte der enzyklopädischen Literatur. Eine literarisch-bibliographische Studie* (Würzburg-Aumühle: Konrad Triltsch, 1941), pp. 1-2; Robert Collison, *Encyclopaedias. Their history throughout the ages* (New York-London: Hafner, 1964), p. 80. La palabra "enciclopedia" figura inauguralmente en los títulos de obras del flamenco Joachim Stergk van Ringelbergh (1529), del inglés Sir Thomas Elyot (1538) y del italiano Giulio Cesare Scaligero (1559).

11) Zgusta, *op. cit.*, p. 214.

de lengua relacionados, hasta el punto de fijar equivalencias de morfemas entre la lengua-origen (el latín) y aquella variedad de lenguas paralelas o subordinadas [12].

Debido a esa precariedad en el método científico, Georges Matoré considera que los diccionarios y enciclopedias publicados en la época del Renacimiento no son verdaderamente merecedores de tal nombre. Desprovistos de las modernas concepciones de vulgarización e información, aquellos textos resultaban engorrosas aglomeraciones de términos y citas de obras clásicas, compuestas bajo el primado de la erudición más indigesta y la pedantería más ostentosa [13]. Aunque se maneja con frecuencia la noción de "sistema", aplicada para coordinar los diferentes ámbitos del saber, todavía hacía falta que Bacon y Descartes sentaran en el siglo XVII los fundamentos de la ciencia moderna.

Donde quizá mejor se aprecian los avances logrados por la lexicografía del Renacimiento es en la publicación de diccionarios monolingües, creados para difundir normativas sobre el habla y la escritura en lenguas vernáculas. Estos erpertorios léxicos de sentido uniformador —posteriores en orden de aparición a los vocabularios políglotas— surgieron al calor de la disputa renacentista sobre la corrección o incorrección de absorber las lenguas clásicas "superiores" en el cuerpo de las modernas lenguas nacionales. Los autores de diccionarios monolingües, dedicados a un extendido plagiarismo (muy usual en la época), perseguían el objetivo de aumentar la base social de gente cultivada; sus obras se dirigían sobre todo a los no académicos, las mujeres de las clases acomodadas, los mercaderes, los artesanos [14].

Ya está señalada la enorme influencia que gozó el *Dictionarium* de Calepino, editada por primera vez en 1502, una obra de prodigiosa erudición que circuló muy ampliamente por Europa, y también en la América hispánica, modelando la composición de vocabularios en diferentes lenguas. Su gran popularidad originó la denominación de "calepinos" para toda clase de diccionarios o com-

12) Cf. Dubois y otros, *Diccionario de lingüística* (cit.), p. 393. Annamaria Gallina, *Contributi alla storia della lessicografía italo-spagnola dei secoli XVI e XVII* (Firenze: Leo S. Olschki, 1959), pp. 112-119, ofrece una relación de las ediciones del Calepino en tres, cuatro, cinco, seis, siete, ocho, nueve, diez y once lenguas, publicadas durante los siglos XVI a XVIII.

13) Matoré, *op. cit.*, pp. 55, 68.

14) McArthur, op. cit., pp. 84-87.

pilaciones de extractos [15]. Por otra parte, también interesa resaltar la impronta fijada por el *Dicionarium latino-hispanicum* de Nebrija, que sirvió de pauta a muchos autores de repertorios bilingües, inclusive en países de habla no española. En cuanto a vocabularios "standard" de un solo idioma, conviene mencionar el *Tesoro de la lengua castellana* de Sebastián de Covarrubias (1611), que contribuyó a enriquecer y normalizar el florido lenguaje del Siglo de Oro [16].

El fraile dominico Domingo de Santo Tomás, inscrito en las coordenadas del humanismo cristiano, el espíritu lascasista y la defensa de la identidad cultural de los indios, inauguró en 1560 los estudios de lexicografía peruanista. Ese año dio a la estampa en Valladolid su tratado de gramática y su *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, o sea el quechua [17]. Ambas obras pertenecen a una etapa decisiva en la lucha por la justicia en la colonización de América y por la salvaguarda de la autonomía política de las comunidades indígenas; se esfuerzan por demostrar lo pulido y delicado del quechua, su discreta polisemia y su sencilla pronunciación, entre otros aspectos. "Y si la lengua lo es, la gente que usa della, no entre bárbara sino con la de mucha policía la podemos contar", declara el autor [18]. Por lo demás, Domingo de Santo Tomás anota explícitamente que la ordenación alfabética de su vocabulario se ajusta al modelo de Nebrija [19].

Así queda en evidencia cómo el espíritu renovador de los diccionarios en la cultura europea del Renacimiento se traslada, bajo similares criterios e idénticos modelos, a las colonias hispánicas del Nuevo Mundo. También en la otra ribera del Atlántico adquieren los vocabularios en la mentalidad popular (de las ciudades) el encanto de una fuente de sabiduría accesible, la imagen casi de una

15) Comp. Gallina, *op. cit.*, p. 112, y Matoré, *op. cit.*, pp. 58-59. La primera de ambas obras citadas resume la extensa difusión del Calepino así: "Dell'enorme vitalità di questo dizionario è prova anche il fatto che gli altri vocabolari assunsero per lungo tempo il nome del suo autore come nome comune, divenuto sinonimo appunto di vocabolario".

16) Gallina, *op. cit.*, pp. 329-330.

17) Raúl Porras Barrenechea, *Fuentes históricas peruanas. Apuntes de un curso universitario* (Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1968), pp. 25-26. Véase también Teodoro Hampe Martínez, "Fray Domingo de Santo Tomás y la encomienda de indios en el Perú (1540-1570)", en *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional* (Salamanca: Editorial San Esteban, 1990), pp. 355-379.

18) Domingo de Santo Tomás, *Grammática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú* (Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba, 1560), Prólogo. fol. VI.

19) Prólogo al *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* (1560), reproducido en José Toribio Medina, *Biblioteca hispano-americana, 1493-1810* (Santiago de Chile: en casa del autor, 1898), I, p. 298.

divinidad doméstica. El fenómeno queda redondeado en la feliz descripción de Matoré: "... le dictionnaire est le guide, l'ami á qui l'on confie ses doutes, le fil conducteur qui va permettre les explorations fructueuses. Et pour les gens simples qui respectent la science et que n'imaginent pas qu'un livre d'érudition puisse mentir ou se tromper, le dictionnaire est, plus que beaucoup d'autres oeuvres de l'esprit, nimbé d'une vertu singuliére: il est une sorte de résumé ud savoir universel"[20].

2. *INSTRUMENTOS LEXICOGRAFICOS EN LAS BIBLIOTECAS DEL PERU COLONIAL*

Las tareas de compilación lexicográfica fueron incentivadas en el virreinato del Perú, como en el resto del mundo colonial hispanoamericano, por la necesidad que tenían los gobernantes de establecer una comunicación directa con las poblaciones autóctonas. Aparte del propósito oficialmente declarado de expandir el mensaje evangélico, era necesario tratar con la fuerza laboral indígena para dirigir sus faenas en la agricultura, ganadería, minería, textilería, servicio doméstico, etc. Por esto el virrey don Francisco de Toledo, el "supremo organizador" del país, instituyó en 1579 la cátedra de lengua general de los indios en la Universidad de San Marcos de Lima, la cual fue regentada mayormente por clérigos. A la misma tónica corresponden las investigaciones etnológicas y lingüísticas auspiciadas por el III Concilio Provincial limense, que desembocaron en el establecimiento de la imprenta en el Perú, la edición de catecismos, sermonarios y confesionarios en lenguas aborígenes y la publicación del *Arte y vocabulario en la lengua quichua* (sin nombre de autor), en 1586[21].

El anónimo *Arte y vocabulario* recoge el trabajo pionero emprendido por fray Domingo de Santo Tomás en los pueblos de la costa e incorpora experiencias del contacto con comunidades quechua-hablantes de otras regiones del virreinato. El libro fue reeditado sin variaciones en 1603, 1604 y 1614, la segunda de estas veces indicando como autor al agustino Juan Martínez de Ormachea.

20) Matoré, *op. cit.*, p. 37.

21) Porras Barrenechea, *Fuentes históricas peruanas* (cit.), pp. 26-29. Véase también Sonia Rose-Fuggle, "La enseñanza del quechua en la Universidad de Lima (siglos XVI-XVII)", comunicación presentada en el coloquio internacional "Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale", Paris, 22-23 de noviembre de 1991.

catedrático de lengua quechua en la Universidad de San Marcos[22]. Con el paso del tiempo se produjo un natural acercamiento y fusión entre el castellano y los idiomas nativos, que adoptaron no sólo la terminología pertinente al adoctrinamiento católico, sino también vocablos de plantas, animales, artefactos o instituciones que eran desconocidos antes de la colonización ibérica. Este fenómeno de mestización del lenguaje fue registrado en las décadas finales del siglo XVI y principios del XVII por el laborioso jesuita Diego González Holguín. un hidalgo cacereño, que acumuló gran información durante sus años de doctrina y magisterio en las ciudades del Cuzco, Juli. Quito, Chuquisaca, Asunción y Mendoza[23].

La recopilación léxica de González Holguín se encuentra plasmada en su *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*, de 1608, que multiplica en cuatro veces el conjunto de términos presentado en el vocabulario del III Concilio limense. Copioso y sesudo. este instrumento refleja el habla popular de la región cuzqueña en la época madura del coloniaje, con abundancia de comentarios fonéticos, sintácticos y morfológicos. En tono de elogio, Raúl Porras Barrenechea sitúa al laborioso jesuita "a la cabeza de todo el movimiento lingüístico quechua, como maestro y orientador, con la suprema autoridad de una academia de la lengua"[24].

Después de González Holguín, el conocimiento de los idiomas aborígenes del virreinato siguió perfeccionándose gracias al aporte de otros investigadores, en su mayoría religiosos provenientes de la Compañía de Jesús. Tal es el caso de Ludovico Bertonio, autor de un insuperado vocabulario de la lengua aymara (1612), y de Diego de Torres Rubio, quien compuso un arte o gramática del aymara (1616) y otra del quechua (1619). La capitalidad administrativa de Lima determinó que esta ciudad —en cuyas prensas se editaron estudios del puquina, mapuche, guaraní y otros idiomas de provincias vecinas— se constituyera en la sede matriz de la "cultura antártica", en el lugar donde se concentraban las experiencias lingüísticas de casi toda América del Sur[25].

22) Cf. José Toribio Medina, *La imprenta en Lima, 1584-1824* (Santiago de Chile: en casa del autor, 1904), I, pp. 30-34 y 91-93, con datos sobre las ediciones de 1586 y 1604, respectivamente.

23) Véanse las noticias biográficas que ofrece Raúl Porras Barrenechea en el Prólogo a la ed. de Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua qquichua o del Inca* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Instituto de Historia, 1952), pp. XX-XXII.

24) *Ibid.*, p. XX.

25) Comp. *Ibid.*, pp. X-XIII, y Porras Barrenechea, *Fuentes históricas peruanas* (cit.). pp. 30-32.

Que los hombres de iglesia y los sectores dirigentes del virreinato estaban interesados en manejar las lenguas amerindias, junto con los idiomas clásicos y vernáculos de Europa, se observa claramente a través de los inventarios de bibliotecas particulares y remesas comerciales de libros en aquella época. Durante el último decenio la historiografía peruanista se ha enriquecido con una valiosa serie de investigaciones, basadas en dicha clase de fuentes documentales, que han servido para desterrar la falsa imagen de oscurantismo y atraso cultural que pendía sobre el período del coloniaje. Se ha comprobado, por el contrario, que hubo nutridas bibliotecas, un activo comercio de libros y una extraordinaria curiosidad y apertura ideológica, no obstante las censuras oficialmente impuestas por la monarquía española [26]. Para el presente estudio, en concreto, hemos consultado más de treinta listas documentales —tanto publicadas como inéditas— relacionadas con la difusión de materiales impresos en el Perú colonial durante los siglos XVI y XVII.

Aquí se toman en consideración especialmente 18 inventarios de bibliotecas particulares y 7 registros de mercaderes de libros, ubicados cronológicamente entre 1549 y 1698, por ser los que contienen referencias a obras de carácter lexicográfico. Será conveniente hacer primero una relación somera de tales documentos, apuntando circunstancias de lugar, fecha, nombre y biografía de los poseedores de las bibliotecas, volumen de los conjuntos bibliográficos, valor monetario, tipo de las operaciones mercantiles, etc. Luego, en la parte siguiente del trabajo, analizaremos el contenido de los diccionarios, glosarios y enciclopedias que se difundieron en el virreinato peruano.

COLECCIONES DE LIBROS PARTICULARES

1) El doctor Lisón de Tejada, natural de Logroño, alcalde de los hijosdalgo en la Chancillería de Valladolid, oidor de la Audiencia de Lima, muerto en camino de regreso a España. Biblioteca de 22 volúmenes (con 1 obra lexicográfica). Inventario de bienes, Lima, 1549 [27].

2) Francisco de Isásaga, miembro de la expedición conquistadora de Pizarro, encomendero de Carangas. Biblioteca de 38 volúmenes (con 3 obras lexicográficas). Inventario de bienes, Lima, 1576 [28].

26) Teodoro Hampe Martínez, "La difusión de libros e ideas en el Perú colonial: análisis de bibliotecas particulares (siglo XVI)", en *Bulletin Hispanique*, LXXXIX (Bordeaux, 1987), pp. 55-84; véanse especialmente las conclusiones en las pp. 83-84.

27) Biblioteca del Palacio Real, Madrid, MS. 1960, Nº 12. Cf. Teodoro Hampe Martínez, "Los libros del oidor", en *El Comercio*, Lima, 6 de agosto de 1986, p. A2.

28) Pedro Guibovich Pérez, "Las lecturas de Francisco de Isásaga", en *Histórica*, X: 2 (Lima, diciembre 1986), pp. 191-212.

3) El doctor Agustín Valenciano de Quiñones, natural de León, abogado, encomendero de Camán, condenado por hereje por la Inquisición de Lima. Biblioteca de 354 volúmenes (con 3 obras lexicográficas). Inventario de bienes, Cuzco, 1576 [29].

4) El doctor Gregorio González de Cuenca, natural de Roa (Burgos), oidor de la Audiencia de Lima, luego presidente de la Audiencia de Santo Domingo. Biblioteca de 349 volúmenes (con 2 obras lexicográficas). Inventario de bienes, Santo Domingo, 1581 [30].

5) Don Martín Enríquez, del linaje de los marqueses de Alcañices, virrey de Nueva España y luego del Perú. Biblioteca de 70 volúmenes (con 2 obras lexicográficas). Inventario de bienes, Lima, 1583 [31].

6) El licenciado Juan Alcedo de la Rocha, natural de Burgos, fiscal de la Inquisición de Lima. Biblioteca de 116 volúmenes (con 2 obras lexicográficas). Inventario de bienes, Lima, 1586 [32].

7) El licenciado Cristóbal Ferrer de Ayala, asesor del virrey del Perú, fiscal de la Audiencia de Lima, luego oidor de la Audiencia de Quito. Biblioteca de 266 volúmenes (con 3 obras lexicográficas), valorada en 550 pesos. Carta de venta, Lima, 1590 [33].

8) El padre Alonso de Torres Maldonado, natural de Chiclana (Cádiz), doctrinero de Santa María de Nieva, cura y vicario de Leimebamba (Chachapoyas). Biblioteca de 60 volúmenes (con 3 obras lexicográficas). Inventario de bienes. Leimebamba, 1591 [34].

---

29) Teodoro Hampe Martínez, "Una biblioteca cuzqueña confiscada por la Inquisición: el proceso al doctor Agustín Valenciano de Quiñones, hereje reconciliado (1574-1595)", en *Revista Andina*, 10 (Cuzco, diciembre 1987), pp. 527-564.

30) Teodoro Hampe Martínez, "Lecturas de un jurista del siglo XVI: la biblioteca del tor Gregorio González de Cuenca, presidente de la Audiencia de Santo Domingo (1581)", en *Anuario de Estudios Americanos*, XLI (Sevilla, 1984), pp. 143-193.

31) Teodoro Hampe Martínez, "La biblioteca del virrey don Martín Enríquez: aficiones intelectuales de un gobernante colonial (1583)", en *Historia Mexicana*, 142 (México, DF, octubre-diciembre 1986), pp. 251-271.

32) Carlos A. González Sánchez, "Cultura y fortuna de un fiscal del Santo Oficio: el licenciado Juan Alcedo de la Rocha", en Rábida, 7 (Huelva, marzo 1990), pp. 24-36.

33) Archivo General de la Nación, Lima [en adelante: AGN], Protocolo notarial de Bartolomé Rodríguez Torquemada, 1590, Nº 142, fol. 558. Cf. Luis Antonio Eguiguren, *Diccionario histórico-cronológico de la Real y Pontificia Universidad de San Marcos y sus colegios* (Lima: Torres Aguirre, 1949), II, pp. 287-291, donde está transcrito el documento.

34) Teodoro Hampe Martínez y Carlos A. González Sánchez, "La biblioteca de un pícaro indiano del siglo XVI: el cura Alonso de Torres Maldonado", en *Investigaciones y Ensayos*, 36 (Buenos Aires, julio-diciembre 1987), pp. 483-496.

9) El licenciado Tomás de Solarana, natural de Covarrubias (Burgos), fiscal de la Inquisición de Lima. Biblioteca de 100 volúmenes (con 3 obras lexicográficas). Inventario de bienes. Lima, 1606 [35].

10) El odctor Hernando Arias de Ugarte, criollo, natural de Bogotá, oidor de las Audiencias de Panamá, Charcas y Lima, luego obispo de Quito y arzobispo de Bogotá, Charcas y Lima. Biblioteca de 640 volúmenes (con 5 obras lexicográficas), valorada en 3.825 pesos. Tasación de bienes, Lima. 1614 [36].

11) El inca Garcilaso de la Vega, mestizo, natural del Cuzco, residente la mayor parte de su vida en España, autor de los *Comentarios reales de los incas*. Biblioteca de 200 volúmenes (con 2 obras lexicográficas). Inventario de bienes, Córdoba, 1616 [37].

12) El doctor Cipriano de Medina, natural de Sevilla, abogado, asesor del Cabildo de Lima, catedrático de Derecho canónico y rector de la Universidad de San Marcos. Biblioteca de 746 volúmenes (con 2 obras lexicográficas). Inventario de bienes, Lima, 1635 [38].

13) El doctor Juan Hurtado de Vera, presbítero, canónigo de la Catedral de Lima. Biblioteca de 691 volúmenes (con 6 obras lexicográficas). Inventario de bienes, Lima, 1636 [39].

14) El padre Antonio Rodríguez Durán, fraile agustino, lector en el convento de San Agustín de Lima. Biblioteca de 179 volúmenes (con 2 obras lexicográficas), valorada en 500 pesos. Carta de venta, Lima, 1641 [40].

15) El doctor Francisco de Avila, mestizo, natural del Cuzco, doctrinero y extirpador de idolatrías en la provincia de Huarochirí, canónigo de la Catedral de Charcas y luego de Lima. Biblioteca de 3.108 volúmenes (con 17 obras lexicográficas). Inventario de bienes, Lima, 1648 [41].

35) Archivo General de Indias, Sevilla, Contratación, 279A, Nº 3. Cf. Teodoro Hampe Martínez, "Los libros del fiscal", en *El Comercio*, Lima, 11 de julio de 1988, p. A2.

36) Teodoro Hampe Martínez, "La biblioteca del arzobispo Hernando Arias de Ugarte: bagaje intelectual de un prelado criollo (1614)", en *Thesaurus*, XLII (Bogotá, 1987), pp. 337-361.

37) José Durand, "La biblioteca del Inca", en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, II: 3 (México, DF, julio-setiembre 1948), pp. 239-264.

38) AGN, Protocolo notarial de 1635, Nº 818, fol. 496. Cf. Teodoro Hampe Martínez, "Los libros del rector", en *El Comercio*, Lima, 26 de enero de 1988, p. A2.

39) AGN, Protocolo notarial de 1636, Nº 871, fol. 1418. Cf. Teodoro Hampe Martínez, "Los libros del canónigo", en *El Comercio*, Lima, 22 de abrl de 1988, p. A2.

40) AGN, Protocolo notarial de Cristóbal de Arauz, 1641, fol. 302.

41) AGN, Protocolo notarial de Antonio Fernández de la Cruz, 1648, Nº 468, fol. 1027. Cf. Teodoro Hampe Martínez, "Universo intelectual de un extirpador de idolatrías: la biblioteca de Francisco de Avila (1648)", comunicación presentada en el XLVI Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, 4-8 de julio de 1988.

16) El doctor Alonso Bravo de Paredes, criollo, natural del Cuzco, catedrático de filosofía en el Seminario de San Antonio Abad, cura y vicario de Quiquijana (Cuzco). Biblioteca de 258 volúmenes (con 2 obras lexicográficas). Inventario de bienes, Quiquijana, 1670 [42]

17) El doctor Manuel de Mollinedo y Angulo, natural de Madrid, presbítero, obispo del Cuzco. Bibliteca de 696 volúmenes (con 3 obras lexicográficas), valorada en 3.991 pesos. Tasación de bienes, Lima, 1673 [43].

18) El convento de Nuestra Señora de la Almudena, en el Cuzco, entregado al poder de la congregación betlemita. Biblioteca de 184 volúmenes (con 1 obra lexicográfica). Inventario de bienes, Cuzco, 1698 [44].

REMESAS DE LIBROS COMERCIALES

1) Sevilla, 1549. El comerciante Alonso Cabezas hace inventario de la mercadería enviada a Tierra Firme y el Perú, cargada en la nao *La Madalena* y consignada a su socio Pero Ortiz, en Nombre de Dios. Contiene 12 ejemplares de obras lexicográficas, por valor de 38 reales [45].

2) Lima, 1583. Juan Jiménez del Río, librero, encarga a Francisco de la Hoz la compra en España de una remesa de libros. Contiene 10 ejemplares de obras lexicográficas [46].

3) Lima, 1601. Lorenzo Vásquez, morador en esta ciudad, y su fiador el librero Antonio Fernández de Acosta pagan 1.498 pesos a Alonso Rodríguez de León (apoderado de un comerciante de Sevilla) por la adquisición de una remesa de libros. Contiene 2 ejemplares de obras lexicográficas, por valor de 16 reales [47].

4) Lima, 1606. Miguel Méndez, mercader de libros, recibe un cargamento de 45 cajas de libros del poder de Juan de Sarriá el mozo, procedente de España. Contiene 4 ejemplares de obras lexicográficas, por valor de 32 reales [48].

42) Luis Jaime Cisneros y Pedro Guibovich Pérez, "Una biblioteca cuzqueña del siglo XVII", en *Histórica,* VI: 2 (Lima, diciembre 1982), pp. 141-171.

AGN, Protocolo notarial de 1673, Nº 1457, fol. 379. Cf. Teodoro Hampe Martínez, "La biblioteca de Mollinedo", en *El Comercio,* Lima, 30 de enero de 1987, p. A2.

44) Luis Jaime Cisneros y Luis Aurelio Loayza, "Un inventario de libros del siglo XVII", en *Mercurio Peruano,* 339 (Lima, junio 1955), pp. 428-431.

45) Teodoro Hampe Martínez, "Los primeros libros en el Perú colonial", en *Fénix,* 28-29 (Lima, 1983), pp. 71-90; el inventario de la mercadería está transcrito en las pp. 89-90.

46) Irving A. Leonard, *Los libros del conquistador,* tr. de Mario Monteforte Toledo (México, DF: Fondo de Cultura Económica. 1953), Apéndice, doc. III, pp. 290-299.

47) AGN, Protocolo notarial de Diego López, 1601, fol. 1769v.

48) Leonard, *op. cit.,* Apéndice. doc. VIII, pp. 348-355.

5) Lima, 1606. Juan de Sarriá el mozo (hijo de un comerciante de Alcalá de Henares) recibe un lote de libros del mercader Miguel Méndez para llevarlo y venderlo en la ciudad del Cuzco y otras partes. Contiene 2 ejemplares de obras lexicográficas, por valor de 100 reales [49].

6) Lima, 1641. Julián Santos de Saldaña, mercader de libros, recibe un cargamento de 66 cajones de libros, los cuales toma en consignación para venderlos en su tienda a nombre de los herederos de Manuel Alvarez Osorio. Contiene 17 ejemplares de obras lexicográficas [50].

7) Lima, 1651. Inventario y almoneda de los libros que quedaron por muerte del comerciante Tomás Gutiérrez de Cisneros, incluyendo tanto los que estaban en su tienda de Lima como las 30 cajas de libros provenientes de España que fueron depositadas en el Callao. Contiene 57 ejemplares de obras lecicográficas [51].

Dejando aparte el carácter peculiar, misceláneo, de las operaciones comerciales de los mercaderes de libros, la lista precedente manifiesta que nuestra base documental está formada sobre todo por las bibliotecas privadas pertenecientes a una diversidad de individuos que, siendo en su mayoría de origen foráneo, vivieron y actuaron profesionalmente en el Perú durante los siglos XVI y XVII. Se aprecia que estos propietarios de bibliotecas constituyen un grupo social relativamente homogéneo: casi todos eran graduados universitarios con título de licenciado o doctor, habían cursado estudios de jurisprudencia o teología y estaban ligados a las más altas esferas del poder (en la corte virreinal, la Audiencia o la Inquisición), o bien formaban parte de la jerarquía eclesiástica. Por la misma razón todos los conjuntos bibliográficos se parecen bastante entre sí, pues aquella diversidad de individuos —aunque provenientes de diferentes centros académicos— habían sido educados en el común espíritu del Renacimiento y de la Escolástica tardía. Estaban imbuidos, pues, de fidelidad hacia la moral y los dogmas del catolicismo y de respeto hacia las "autoridades" del humanismo clásico, creían firmemente en el Derecho como supremo conocimiento social y guardaban escepticismo ante los métodos de una nueva cientificidad racional, experimental [52].

49) *Ibid.*, Apéndice, doc. IX, pp. 356-358.

50) AGN, Protocolo notarial de Bartolomé de Cívico, 1641, fol. 1496.

51) AGN, Protocolo notarial de Fabián Fernández, 1651, Nº 529, fol. 554.

52) Cf. Agustín Millares Carlo, "Bibliotecas y difusión del libro en Hispanoamérica colonial: intento bibliográfico", en *Boletín Histórico*, 22 (Caracas, enero 1970), pp. 25-72; Francisco de Solano, "Fuentes para la historia cultural: libros y bibliotecas de la América colonial", en *Ensayos de metodología histórica en el campo americanista* (Madrid: CSIC, Centro de Estudios Históricos, 1985), p. 69 ss.

3. *DICCIONARIOS, GLOSARIOS Y ENCICLOPEDIAS: NOTAS SOBRE SU DIFUSION*

Aunque las referencias a diccionarios, glosarios y enciclopedias se multiplican en los catálogos bibliográficos del virreinato del Perú (hay 80 menciones a obras de esta clase en nuestra serie documental), se trata en realidad de un conjunto de datos fácilmente manejable, puesto que las mismas obras se repiten una y otra vez en las bibliotecas coloniales. El acento de los usuarios recae sobre los vocabularios especializados del ramo teológico y jurídico, los repertorios léxicos de lengua latina y los diccionarios políglotas o primitivas enciclopedias, destinadas a reforzar la divulgación de la cultura humanística. Los instrumentos lexicográficos propios de la Europa del Renacimiento, publicados en idiomas clásicos y vernáculos del viejo continente, superan ampliamente en número a los vocabularios de lenguas indígenas de América, como el quechua y el nahua; las obras editadas en el continente americano apenas representan un 6% del conjunto que aquí estudiamos.

Las notas que se exponen a continuación están orientadas a reseñar las piezas lexicográficas más usuales en los siglos XVI-XVII y a caracterizar su difusión en los ambientes intelectuales, urbanos, del virreinato peruano.

A) *Vocabulario Eclesiástico.*— Denominación genérica que se corresponde durante los primeros decenios del coloniaje con el *Vocabularium ecclesiasticum* del maese Rodrigo Fernández de Santaella, clérigo andaluz (1a. ed. Sevilla, 1949), que fue reimpreso muchas veces. Posteriormente, a partir de la edición príncipe de Salamanca, 1565, le aventajará en popularidad el *Lexicon ecclesiasticum latino-hispanicum* del fraile dominico Diego Ximénez Arias, el cual en algunas ediciones lleva en la portada este ufano mensaje: "Quanta ventaja haga este vocabulario al más nuevo de Rodrigo de Sanctaella, no sólo en millares de más vocablos, mas en otras cosas, cotejándolos lo conocerás" [53]. La obra es un catálogo alfabético de personas, lugares, instituciones y términos cristianos, tomados de las Sagradas Escrituras, decretos conciliares, bulas papales, vidas de santos, sermones, etc. Se trata del instrumento lexicográfico más consultado en el virreinato, pues comprende 17 referencias documentales, que abarcan casi todo el período aquí enfocado (1549 a 1670).

53) Tomado del *Lexicon ecclesiasticum latino-hispanicum* en la ed. de Salamanca: Vincentius de Portonariis, 1585, 4to.

B) *Diccionario de Nebrija.*— Un investigador tan versado en materias bibliográficas como José Torre Revello adelantó con certeza la opinión de que Antonio de Nebrija fue el autor más difundido en Hispanoamérica durante la era colonial [54]. Este *Dictionarium latino-hispanicum et viceversa hispanico-latinum* (publicado por primera vez en Salamanca, 1492-95, 2 vols.) figura, junto con su complementaria arte o gramática de la lengua de Cicerón, en casi todas las bibliotecas privadas e institucionales del Nuevo Mundo. Teniendo en cuenta la situación de Nebrija como erudito humanista, cronista áulico y catedrático universitario, no sorprenderá que la primera parte del diccionario —con el latín como lengua-origen— sea mucho más extensa que la segunda: es porque en la parte castellana faltan las abundantes referencias a obras literarias del mundo clásico. virtualmente indispensables para un estudioso del Renacimiento. El texto aparece 14 veces en nuestro conjunto documenal (1576 a 1698).

C) *Diccionario de Calepino.*— Ya hemos apuntado cómo la popularidad del glosario multilingüe de Calepino se trasladó ed la Europa quinientista a las colonias españolas de Indias. El *Dictionarium* de Ambrosio Calepino, monje agustino, surgió discretamente en Reggio, 1502, como un vocabulario normativo latino y griego, pero fue luego engrosado por la labor de otros filólogos que. conservando la estructura original de la obra, le añadieron equivalencias léxicas en varios idiomas modernos [55]. Para el caso particular que nos ocupa, conviene señalar las ediciones octolingües (en latín. griego, hebreo, italiano, castellano, francés, alemán e inglés) preparadas por el humanista francés Jean Passerat, las cuales son mencionadas específicamente en más de una biblioteca del Perú colonial. El diccionario de Calepino cuenta con 14 referencias documentales (1576 a 1673).

D) *Vocabulario Italiano.*— Se trata inicialmente del *Vocabulario de las dos lenguas toscana y castellana* (Sevilla, 1570). obra sencilla pero correcta, compuesta por el sevillano Cristóbal de las Casas y nutrida con más de 25.000 traducciones entre ambas lenguas. Después tendió a ser sustituida en el mundo académico por el *Vocabolario italiano espagnolo* del florentino Lorenzo Franciosini, cuya edición príncipe salió en Roma, 1620: texto

54) José Torre Revello, *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española* (Buenos Aires: Jacobo Peuser. 1940). p. 207.

55) Gallina, *op. cit.*, pp. 95-96

más grueso y ambicioso, éste fue reimpreso frecuentemente durante los siglos XVII y XVIII, casi sin variaciones. En el prólogo a su diccionario Franciosini se declara "aficionado a la lengua y nación española"[56]. Ambos vocabularios italianos suman 6 referencias documentales (1606 a 1651).

E) *Vocabularium Utriusque Juris.*— Manuales de este género circularon ampliamente en la civilización cristiana desde la baja Media, en la época de mayor influencia de la escuela jurídica del Derecho común, fundada en las dos ramas civil y canónica[57]. Aunque los documentos no especifican nombres de compiladores, podemos suponer que se trataría en alguna oportunidad del *Vocabularium utriusque juris* editado por el maestro Nebrija (1506), el cual fue posteriormente retomado y ampliado en la obra homónima publicada por Alexander Scot (1591). En ciertas ediciones el texto se complementa con alguna versión revisada del clásico *Lexicon juris civilis* del siglo XIII, obra del glosador boloñés Accursio. Este vocabulario o manual jurídico aparece en 6 piezas documentales (1549 a 1648).

F) *Diccionario de Alberico.*— Otra obra de referencia en el ámbito jurídico, destinada a facilitar el aprendizaje de los estudiantes de leyes y guiar el trabajo de los profesionales implicados en la práctica forense. Es un catálogo alfabético latino de "verbis ambiguis, peregrinis et plura significata hantibus" en el Derecho civil y canónico, confeccionado por el jurista bergamasco Alberico de Rosate (muerto en 1354)[58]. En el proemio a este *Dictionarium juris,* el autor expone una serie de ilustres predecesores en la tarea lexicográfica, comenzando por Séneca en su libro de proverbios y San Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías.* El diccionario de Alberico cuenta con 2 referencias documentales (1576. 1648).

G) *Alphabtum Aureum.*— Perteneciente también al grupo de repertorios léxicos identificados con la escuela del Derecho común, el *Alphabetum aureum* es obra del jurisconsulto Pietro Tom-

56) Tomado del *Vocabolario español e italiano* de Franciosini (2ª parte), en la ed. príncipe de Roma: Giovanni Paolo Profilio, 1620, 8vo. Véanse los comentarios filológicos que sobre ambos vocabularios italianos expone Gallina, *op. cit.*, pp. 167-171 (sobre Las Casas) y pp. 268-274 (sobre Franciosini).

57) Cf. Bartolomé Clavero, *Temas de historia del Derecho. Derecho común,* 2a. ed. (Sevilla: Universidad, 1979), pp. 155-158.

58) Hemos consultado el *Dictionarium juris tam civilis quam canonici* en la ed. corregida y aumentada por Joannes Franciscus Decianus (Venecia: Societas Librorum Legalium, 1601); la cita está tomada del Proemio, fol. 3.

mai de Ravenna (fallecido hacia 1508). Contiene frecuentes citaciones de los glosadores y comentaristas italianos de la Edad Media, como Bártolo, Baldo, Paulo de Castro, Juan Andrés, Angelo de Ubaldi, Guido de Baisio, Ancarano, Imola, etc. Lleva después del diccionario una colección de dichos notables y otra de alegaciones en materias consuetudinarias[59]. De esta obra hay 2 referencias documentales (1635, 1636).

H) *Nomenclator de Hadrianus.*— El *Nomenclator omnium rerum propria nomina* (Amberes, 1567), en ocho lenguas, refleja bien la vasta cultura de su autor, el médico y humanista holandés Hadrianus Junus. Es una suerte de rudimentaria enciclopedia temática, con definiciones de vocablos —en su mayoría nombres propios— ordenados por materias en casi un centenar de capítulos, que se ocupan de diversos aspectos de la vida cotidiana, el mundo natural, las instituciones políticas, las ciencias y las artes. Tiene al latín como idioma de origen y lleva traducciones de los vocablos en griego, alemán, castellano, flamenco, francés, italiano e inglés[60]. Está basado en una larga serie de poetas, filósofos, narradores, historiadores, teólogos, jurisconsultos y médicos de la Antigüedad clásica, así como en varios escritores del Renacimiento, que se detallan al comienzo del libro. Posee 2 referencias documentales (1641, 1648).

J) *Diccionario Histórico y Poético.*— También reviste carácter enciclopédico el divulgado *Dictionarium historicum ac poeticum* de Charles Estienne (1553), miembro de una conocida familia de impresores y humanistas parisinos. La obra recoge nombres de pueblos, individuos, lugares, ríos y montes, tomados de "antigua recentioraque ad sacras ac prophanas historias poetarumque fabulas", según lo declara el subtítulo en la portada[61]. El texto en latín, el idioma por excelencia del Humanismo, está ordenado alfabéticamente. Cuenta con 2 referencias documentales (1576, 1648).

59) Hemos consultado el *Alphabetum aureum* en la ed. preparada por Gualtherius Tangeri (Colonia: Quentell, 1508).

60) Cf. Gallina, op. cit., pp. 133-137. Al revés de lo ocurrido con el diccionario poliglota de Calepino, la obra de Hadrianus Junius tendió a ser abreviada luego de su muerte y reimpresa en versiones sintéticas para el público escolar.

61) Hemos consultado el *Dictionarium historicum ac poeticum* en la ed. príncipe de París: Carolus Stephanus, 1553, 4to. Modernamente Collison, *op. cit.*, p. 79, ha dado a esta obra la calificación de "first indigenous French encyclopaedia".
En la misma colección de Avila se hallan otros cuatro libros de Agostinho Barbosa.

K) *Lexicon Medicum*.— Por la coincidencia en el título y el formato en octavo, es muy probable que sea el *Lexicon medicum graeco-latinum* de Bartolomeo Castelli (muerto en 1607). Este diccionario alfabético, compendio de las definiciones aportadas en textos de Hipócrates, Galeno, Avicena y otros médicos famosos, fue editado repetidamente durante el siglo XVII y principios del XVIII. Es un glosario para uso del público general, concebido y redactado en lengua latina [62]. Posee una sola mención en nuestra serie documental (1648).

L) *Tesoro de Covarrubias*.— *El Tesoro de la lengua castellana o española* (Madrid, 1611) de Sebastián de Covarrubias Orozco. maestrescuela de la Catedral de Cuenca, es un instrumento indispensable para todo cuanto filólogo que se ocupa de los clásicos hispánicos. A la vez diccionario de lengua y enciclopédico, se enriquece con la puntual indicación de la etimología de las palabras. En su carta nuncupatoria al rey Felipe III, Covarrubias le pide licencia para dar el nombre de *tesoro* a su obra "por conformarme con las demás naciones que han hecho diccionarios copiosos de sus lenguas", y en seguida agrega: "de esto no sólo gozará la [nación] española, pero también todas las demás que con tanta codicia procuran deprender nuestra lengua, pudiéndola agora saber de rayz, desengañados de que no se debe contar entre las bárbaras, sino igualarla con la latina y la griega y confesar ser muy parecida a la hebrea en sus frasis y modos de hablar" [63]. Sorprendentemente, hay sólo una referencia documental de esta obra (1648).

M) *Diccionario de Barbosa*.— Agostinho Barbosa, prelado y jurisconsulto portugués, aparece en las bibliotecas coloniales del siglo XVII con varios de sus estudios de Derecho canónico. Aquí se trata de su *Dictionarium lusitanico-latinum* (Braga, 1611), pieza albergada únicamente en la enorme y variada colección de Francisco de Avila [64]. Por lo tanto, una referencia documental (1648).

N) *Vocabulario Quechua*.— Una mencion específica permite identificar indubitablemente al *Vocabulario de la lengua ge-*

62) Hemos consultado el *Lexicon medicum graeco-latinum* en la ed. preparada por Emmanuel Stupanus (Basilea: Johannes Jacobus Genathi, 1628).

63) Tomado del *Tesoro de la lengua castellana o española* en la ed. príncipe de Madrid: Luis Sánchez, 1611, fol. IX.

64) AGN, Protocolo notarial de Antonio Fernández de la Cruz, 1648, Nº 468. fol. 1061. En la misma colección de Avila se hallan otros cuatro libros de Agostinho Barbosa.

neral de todo el Perú (Lima, 1608), compuesto por el jesuita extremeño Diego González Holguín, cuyas virtudes de meticuloso recopilador del quechua colonial ya han sido destacadas adelante. En el proemio, el jesuita declara que la principal responsabilidad de la obra recae sobre los muchos indios del Cuzco a quienes ha entrevistado para averiguar la significación de cada vocablo. El padre Juan Vásquez, llamado a emitir una censura sobre las propiedades del texto (1607), anota: "El vocabulario está muy bien trabajado, porque tiene de aumento —que es lo que en estas obras se debe advertir— cuatro tantos más que el pasado, y tiene de aumento más la ortografía nueva"[65]. Por otra parte, es de suponer que las menciones suplementarias de los documentos a un "arte y vocobulario de la lengua de indios" se referirán al compendio del agustino fray Juan Martínez de Ormachea, *Vocabulario en la lengua general del Perú* (Lima, 1604), que es una reproducción fiel del trabajo originalmente editado bajo los auspicios del III Concilio limense. Ambos vocabularios quechuas reúnen 4 referencias documentales (1614 a 1648).

O) *Vocabulario Mexicano*.— Se contiene exclusivamente en la biblioteca del virrey don Martín Enríquez, quien durante su gobierno en México dio la licencia para imprimir esta obra: el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* realizado por el franciscano Alonso de Molina (2a. ed. México, 1571). El empeñoso fraile, guardián del convento de San Antonio de Texcoco y gran conocedor del idioma nahua, advierte en la epístola nuncupatoria que su objetivo fundamental es contribuir a la instrucción de los aborígenes en la fe católica[66]. También expresa haber seguido las pautas lexicográficas de Nebrija, colocando los verbos en el infinitivo y poniendo todas las voces en orden alfabético. Como está dicho, cuenta con una sola referencia documental (1583).

P) *Otras Referencias*.— Los inventarios bibliográficos del Perú colonial incluyen además, de manera erróna o confusa, otras siete referencias a materiales de carácter lexicográfico. Errónea es la denominación de "lexicón" para el conocido tratado de Matteo Gribaldi, *De methodo ac ratione studendi in jure*, que ofrece en realidad una metodología para el tratamiento de problemas del De-

65) Aprobación del *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú* (1608), reproducida en Medina, *La imprenta en Lima* (cit.), I, p. 111.

66) José Toribio Medina, *La imprenta en México, 1539-1821* (Santiago de Chile: en casa del autor, 1912), I, p. 188.

recho Civil. Confusas son las referencias a un "lexicón jurídico", sin mayor especificación (en 1590, 1636, 1648), un "diccionario de cuatro lenguas" (1614), un "nomenclator" (1648) y un "vocabulario teológico" (1673). No hay que descarta, por cierto, la probabilidad de que sean repeticiones de obras ya descritas en este trabajo.

4. *HACIA UNA INTERPRETACION DE LA CULTURA LIBRESCA EN EL VIRREINATO*

En esta parte final se trata de incorporar los resultados de nuestro estudio sobre la difusión de insrumentos lexicográficos, ya detallados, al conjunto de evidencias que se poseen respecto a la circulación de libros y su rol en la cultura hispánica (o urbana) del Perú colonial. Ante todo, no debe sorprender la neta preponderancia de los diccionarios y enciclopedias provenientes de Europa, cuya porción comprende 75 de las 80 referencias documentales ubicadas para los siglos XVI y XVII.

Tal preponderancia coincide con el perfil general de las bibliotecas privadas del virreinato, en las cuales se aprecia una notable escasez de crónicas y estudios relativos al continente americano, sus civilizaciones autóctonas, sus lenguas y costumbres, sus recursos naturales, su situación bajo el dominio español. Esta carencia de materiales americanistas no ha de explicarse simplemente por la restringida actividad de las imprentas criollas e Indias, sino ante todo por el propósito que orientaba la formación de las bibliotecas, con libros en su mayoría importados del Viejo Mundo. Está claro que los textos impresos fueron utilizados en la sociedad colonial fundamentalmente para mantener el contacto con la ideología y la cultura europeas, y no para adquirir un conocimiento más científico de la realidad que los colonizadores confrontaban en su vida cotidiana. Los individuos particulares y las comunidades religiosas hacían grandes desembolsos para mantener colecciones bien nutridas y actualizadas de libros transportados desde lejanas metrópolis[67].

El contenido de los elementos lexicográficos aquí reseñados permite comprobar el predominio de los postulados intelectuales del

67) Hemos adelantado algunos de estos conceptos en nuestro trabajo "The diffusion of books and ideas in colonial Peru: a study of private libraries (XVI and XVII centuries)", contribución al volumen colectivo *The Book in the Americas*, ed. W. Michael Mathes (en prensa).

Renacimiento y la escuela tomista en los círculos sociales más encumbrados del virreinato peruano. Por una parte, los glosarios especializados en materias jurídicas y teológicas debían favorecer la profundización de los estudios cursados en las facultades —de leyes, cánones y teología— que se consideraban primordiales en la Universidad. Los diccionarios multilingües o primitivas enciclopedias (como los de Calepino, Hadrianus Junius y Charles Estienne) servían para delimitar el nivel general de conocimientos que se esperaba de todo buen humanista en aquella época. De otro lado, la presencia mayoritaria de vocabularios en lengua toscana refleja la influencia que ejercía la cultura italiana del Renacimiento dentro del mundo hispánico; influencia que se puede rastrear claramente en las áreas de la literatura petrarquista o la pintura manierista, por ejemplo [68].

Otra constatación procedente de nuestra pesquisa documental atañe a la cualidad del latín como idioma nuclear de la lexicografía del Renacimiento: era la lengua matriz sobre la cual se organizaban virtualmente todos los diccionarios y enciclopedias, dándole el lugar preferente en las traducciones o explicaciones de los vocablos. Esta percepción llevaba a los compiladores de repertorios en lenguas vernáculas a buscar una asimilación con el rango "superior" del latín y de otros idiomas antiguos. El ideal de escapar a la tacha de "barbarie" en el campo lingüístico queda demostrado en el *Tesoro de la lengua castellana* de Covarrubias, donde se afirma (como ya ha sido citado) que el español es semejante en sintaxis y pronunciación al hebreo, el latín y el griego. Más explícitamente, el quechuista Domingo de Santo Tomás declara: "Lengua... tan polida y abundante, regulada y encerrada debaxo de las reglas y preceptos de la latina como es ésta [la quechua], no bárbara —que quiere dezir (según Quintiliano y los demás latinos) llena de barbarismos y de defectos, sin modos, tiempos, ni casos, ni orden, ni regla, ni concierto— sino muy polida y delicada se puede llamar" [69].

La supuesta inferioridad de las lenguas vernáculas, y particularmente de la española, llega a tomar contornos singulares, que debieran merecer una detenida explicación por parte de los especia-

68) Para el caso de la pintura manierista, comp. Francisco Stastny, *El manierismo en la pintura colonial latinoamericana* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1981), y José Chichizola Debernardi, *El manierismo en Lima* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983).

69) Prólogo a la *Grammática o arte de la lengua general de los indios* (cit.), fol V.

listas. Se observa repetidamente en los diccionarios bilingües que la parte que lleva al castellano como lengua-origen es más breve que las partes que empiezan con idiomas foráneos, característica que se prolonga hasta bien entrada la Edad Moderna. Tal fenómeno es visible, por ejemplo, en el diccionario hispano-latino de Nebrija (1495), el vocabulario castellano-toscano de Las Casas (1570), el vocabulario castellano-mexicano de Molina (1571) o el vocabulario castellano-quechua de González Holguín (1608).

Parcialmente, esa desiuagldad en volumen puede ser explicada por el respeto que los humanistas guardaban hacia la literatura clásica greco-romana, de la cual se extraían múltiples citas con el objetivo de "autorizar" las definiciones ofrecidas en los diccionarios. También hay que mencionar la precariedad metodológica propia de los trabajos científicos en el Renacimiento, una época despreocupada de la puntual exactitud en las traducciones morfemáticas y caracterizada por un extendido plagiarismo. Al respecto Annamaria Gallina, en su útil contribución sobre la lexicografía española e italiana de los siglos XVI y XVII, pone de relieve las virtudes modélicas que ejerció Antonio de Nebrija con su *Dictionarium latino-hispanicum*, publicado el mismo año en que Colón pisaba por primera vez las tierras americanas. Dicha obra pionera fue retomada más tarde —generalmente sin ser citada— en la confección de nomenclaturas políglotas, como las de Calepino y Hadrianus, y en la composición de vocabularios bilingües, como los de Las Casas y Franciosini [70]

La función modélica del célebre humanista andaluz halló también vigencia en las colonias del Nuevo Mundo: aquí Nebrija representó sin duda el autor más consultado durante la era de la dominación española y su *Dictionarium* guió la tarea creativa de los lexicógrafos en lenguas amerindias. En el virreinato del Perú, los mayores avances en el conocimiento gramatical y léxico de los idiomas nativos se dieron durante el primer tercio del siglo XVII, un período de verdadero apogeo tanto en la esfera intelectual como en la económica, y que coincide con las campañas más duras para la extirpación de las "idolatrías" aborígenes [71]. Así como en lo religioso tuvo lugar un sincretismo que combinó —más de fachada que en profundidad— elementos de las creencias tradicionales con el

70) Gallina, *op cit.*, p. 329

71) Cf. Guillermo Lohmann Villena, Estudio preliminar a Francisco López de Caravantes, *Noticia general del Perú*, ed. de Marie Helmer (Madrid: Atlas, 1985), I, pp. III-CXXV.

catolicismo, también en el plano de la lengua ocurrió una progresiva incorporación de términos de origen castellano o surgidos de la colonización ibérica.

Según los datos que han registrado algunas investigaciones tocantes a la exportación de libros a Hispanoamérica, se sabe que la gran mayoría de las remesas (aproximadamente 70%) estaba formada por textos religiosos, incluyendo obras de moral, doctrina, liturgia, hagiografía y regulaciones eclesiásticas; una proporción menor correspondía a piezas literarias de narrativa y poesía (aprox. 11%), jurisprudencia y otras materias profanas (aprox. 4,5%), disciplinas humanísticas (aprox. 3%), etc.[72]. No se puede afirmar que la serie de obras lexicográficas anotadas en las bibliotecas peruanas coincida proporcionalmente con esa distribución por materias. pues había un interés repartido de manera casi equitativa entre los glosarios especializados de teología y jurisprudencia. las enciclopedias generales y los diccionarios de lenguas. Para poder enjuiciar más razonadamente el peso de la cultura libresca en el virreinato será necesario, en todo caso, complementar el trabajo de investigación con otras fuentes de archivos. Habrá que recurrir a las listas de bienes confiscados por la Inquisición, las ordenanzas y programas de cursos en las universidades, los expedientes de graduaciones, exámenes y concursos de cátedras y curatos, las relaciones de méritos y servicios, y utilizar más inventarios de mercaderes de libros. entre otros documentos.

De todas formas, el estado actual de la investigación —basado primordialmente en registros de bibliotecas particulares— nos permite hacer una interpretación provisoria del rol que desempeñó el libro en la sociedad del Perú colonial. A pesar de las numerosas regulaciones oficiales encaminadas a censurar la importación y circulación de materiales impresos, hubo colecciones privadas bien surtidas y un activo comercio libresco en el virreinato. Los pobladores residentes en Lima y otros núcleos urbanos utilizaron el libro como vehículo de comunicación directa con los círculos académicos de Europa, guiados por el ideal de armonizar con las normas intelectuales, científicas, morales, que hacia el mismo tiempo prevalecían en España y sus naciones vecinas. El contenido de sus bibliotecas revela a muchos de los burócratas y colonizadores hispánicos como gente dotada de una apertura ideológica y una curiosidad extraordinarias.

72) Datos basados principalmente en el estudio de Carlos A González Sánchez. "El libro y la carrera de Indias: registro de ida de navíos". en *Archivo Hispalense*. 220 (Sevilla, mayo-agosto 1989), pp. 93-103.

HISTORIA Y CULTURA
1991-92, Nº 21, pp. 35 - 55

Historia de la conservación y restauración de documentos de archivos: de los criterios Jurídico-Diplomáticos a los criterios Historicistas *

Manuel Romero Tallafigo
Universidad de Sevilla

Desde los albores de la Historia, con el declinar de la Prehistoria y Protohistoria, el hombre descubrió que sus pensamientos y voluntades metafísicos, además de hacerse físicos y transmisibles momentáneamente por el gesto y la palabra, podían hacerlo durable y permanentemente, a través del tiempo y del espacio, mediante su fijación material, ideográfica o codificada, en superficies vírgenes (piedra, arcilla, cuero, hojas de palma, liber de cortezas de árbol, tablillas, papiro. . .). Allí, en esos soportes, los conceptos, los sentimientos y las voluntades se hacían instantes perennes y permanecían como disecados, para ser revividos, en mágica epifanía, cada vez que en el discurso del tiempo se efectuase su lectura. Había comenzado la gran aventura de la Escritura, con sucesivos soportes y tintas, en los valles de los grandes ríos Tigris, Eúfrates, Nilo y Amarillo. Y con esa aventura, muchas secuencias de la larga historia que se deposita en Archivos y Bibliotecas. Pues muchos documentos para alcanzar esa larga duración y permanencia, consubstanciales a su función, formaron y constituyeron Archivos, que desde su principio han sido arsenales de armas jurídicas, instrumentos de poder y prestigio y, cómo no, laboratorios para la Historia.

Isidoro de Sevilla (c. 560 - 636) en sus veinte libros de las Etimologías, verdaderos manuales de texto en las escuelas medievales, reconocía la utilidad de la escritura para la memoria de las "cosas": y para que éstas no huyan con el olvido, son atadas a las letras. Con

* Conferencia leída en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (Sevilla, octubre de 1990).

tanta variedad de "cosas", ni todas podían ser captadas y aprendidas de oídas ni, muchos menos, ser retenidas en la memoria [1]. Alfonso X, nuestro rey sabio, recopilaba en la III Partida el bien y provecho ("pro") de las escrituras: para la consistencia del tejido social de la Humanidad, para afirmar las cosas nuevas que el hombre realiza cada día para recordar con objetividad lo olvidado y para enseñar por su lectura vías y métodos de actuación [2].

Pero las fibras vegetales (papiro y papel) y animales (pergamino), las tintas de negro de humo, las de anilina o las ferrogálicas, elementos a los que el hombre, entre otras opciones, confió la tal permanencia y durabilidad de sus pensamientos "son cosas *visibles* y, como tales, *visiblemente* perecederas y frágiles" [3]. En ellos se hace visible también "la herida del tiempo" (Priesley) y más cuando éste va acompañado de la desidia humana en su conservación. Ya, también, Alfonso X reconocía las "heridas del tiempo" en los documentos: "privilegios viejos", "letras desatadas", "roidos de mures o de gusanos o de otras cosas" y "mojados de agua" [4]. Y Jean Mabillon, el fundador de la Diplomática en el siglo XVII, justificaba la abundancia de antiguos diplomas copiados y repuestos, sin su calidad de originales en la "caducidad de los instrumentos públicos" [5].

Es lógico, pues, que el hombre haya tomado medidas que potencien la estabilidad de los documentos mediante cuidados intrínsecos en la fabricación de soportes y, además, medidas que palien el deterioro mediante restauraciones que mantengan la integridad *física* y *funcional* de cada documento, para que en todo momento esté disponible al uso, consulta o mera contemplación. En la Literatura

---

1 San Isidoro, *Etymologiarum*, libro 1, cap. 3: Usus scripturarum repertus est propter memoriam rerum; et ne oblivione fugiant, litteris alligantur: in tanta enim rerum varietate, neque audiendo disci poterant omnia, neque memoria retineri.

2 Alfonso X, *Las Partidas*, III, título XVIII: El antigüedad de los tiempos es cosa que faze a los omes olvidar los fechos pasados. E por ende fué menester que fuese fallada escritura, porque lo que antes fuera fecho, non se olvidasse, e supiessen los omes por ellas las cosas que eran establecidas, bien como si de nuevo fuessen fechas. E pues que de las escrituras tanto bien viene, que en todos los tiempos tiene pro, que faze membrar lo olvidado, e afirmar lo que es de nuevo fecho, e muestra carreras por do se endereçar, lo que ha de ser.

3 Preámbulo del testamento de Umberto de Fonollar, castlán de Tivissa, baronía de Entenca (Tarragona), con fecha de 6 de noviembre de 1.409. Archivo Ducal de Medinaceli, Entenza, leg. 15, doc. 565.

4 En la Partida III, título XVIII: "En que manera las cartas deven valer: E maguer tales cartas o tales privilegios fuessen viejos o desatadas algunas letras en ellos o fueren roydos de mures o de gusanos o de otra cosa, o mojados de agua...".

5 Jean Mabillon, *De re diplomatica* libri VI, liber 1, cap. VII, II. "Originalia tribus omnino ex causis adulterata fuisse puto. Prima est *ob caducitatem* veterum autographorum, quae cum lacera essent aut scripturae fugientis; ad eorum imitationem alia efficta sunt imprudenti an temeraria quorumdam simplicitate vel audacia".

antigua, medieval y moderna hay referencias a *métodos mágicos* para preservar los documentos como eran las oraciones árabes, escritas en códices, al genio Kubéikag, demonio especial para los bibliófagos, y otras inscripciones al inicio y fin de libros, como eran números combinados, colocados encima de ciertas letras de la portada [6].

Pero, junto a ese sentido mágico hay un esfuerzo racionalizador. En la época artesana de las medidas conservadoras y restauradoras, que llega hasta el siglo XIX, era muy frecuente el ocultismo de fórmulas por temor a la competencia. Es una bibliografía difícil la historia de estas artes hasta los albores de la época científica, nuestro siglo, que tiene como caracerística la difusión entre los profesionales de todas las fórmulas para hacer mas universales y objetivas las aplicaciones concretas. Con los debidos matices, en esta materia se tuvo, sobre todo en medidas restauradoras, una época de curanderos y se está, ahora, en la de la Medicina, con verdaderos tratados, publicaciones, informes, congresos, etc. En aquella época, sin embargo, se conocía la defensa pasiva de los documentos mediante carcasas, cajas y vasijas repelentes e insecticidas (arcas de madera de ciprés y nogal, tratadas con aceite de cedro, que son mencionadas por Plinio y Horacio); también se introducían entre los documentos hojas de citros (plantas arbóreas o arbustivas, a menudo espinosas, originarias de Asia Tropical, como el citro limonero, limero, mandarino y naranjo) y plantas aromáticas para rechazar insectos. También existían cuidados prenatales de los documentos en la fabricación de los soportes: Basta recordar las cargas de bálsamo de cedro o cedróleo y esencia de cítricos en los papiros antiguos, y los baños alcalinos en la elaboración del pergamino. También los papeles chinos y japoneses se cargaban con extractos de frutos de los *quaercus* (alcornocales, encinas, . . .), del sándalo medicinal y oriental y de las resinas amarillas y de aspecto vítreo del árbol copal. En la artesanía del papel, las calidades de "marca mayor", "marca" o "marquilla" dependía de la más o menos cuidada selección, fermentación, y trituración-maceración de los trapos, que daba un tejido de fibras celulósicas más o menos permanente y durable. Los árabes, que aportaron un enorme esfuerzo intelectual en el terreno de la farmacopea, introdujeron en Europa, a través de Salerno y Toledo, el *pelitre*, el insecticida más precoz, procedente de una herbácea, pa-

6 Véanse las numerosas alusiones dispersas por el texto de la gran obra de Gustavo Kraemer Kcoller, *Tratado de la previsión del papel y la conservación de archivos y bibliotecas*, 2ª ed., 2 vol. Madrid, 1973, Dirección General de Archivos y Bibliotecas. Su lectura es amena y enriquecedora de muchos aspectos tratados en esta conferencia.

recida al crisantemo, que se reducía para su aplicación a un polvo de sabor salino. La aportación de insecticidas en los Archivos y Bibliotecas aumentó con la introducción de hojas de tabaco, traídas del Nuevo Mundo, y que contenían uno de los venenos más violentos: la nicotina, que estaba en una proporción del 1 al 8% y que no fue aislada hasta 1,828 por Posselt y Reimann.

Evidentemente el edificio y los contenedores de documentos tuvieron una importante función conservadora. Hay un testimonio antiquísimo en la Biblia, que por poco citado quisiera referir aquí. El profeta Jeremías (687 - 642 a. de C.) compró un campo en su villa natal, Anatot. a su primo Anamel, y lo narra así: "Redacté el contrato y lo sellé, requerí testigos y pesé el dinero en la balanza. Luego tomé el contrato de venta, la copia sellada y la abierta, según las prescripciones de la Ley, y entregué el acta de compra a Baruc, hijo de Nerías, hijo de Masías, en presencia de mi primo Anamel, de los testigos que habían firmado el acto de compra y en presencia de todos los judíos que se encontraban en el patio de la prisión. Delante de ellos dí este encargo a Baruc: "Así habla Yavé de los Ejércitos, Dios de Israel: Toma estos documentos, este contrato de compra, sellado y esta copia abierta y mételos en una *vasija de barro, a fin de que puedan conservarse mucho tiempo*"[7]. Baruc es uno de los archiveros-conservadores más antiguos que conocemos.

En cámaras, cubos y piezas, con espesos muros, diminutas ventanas, puertas y arcas sólidas de maderas nobles, reforzadas con hierro, se conservaron en archivos, en castillos, monasterios, concejos e iglesias durante la Edad Media: "Esto explica por qué, comparativamente. tantos archivos de los siglos XI, XII y XIII e, incluso, anteriores, han subsistido hasta nuestros días en estado de conservación casi perfecta"[8]. Ahí están, para cerciorar la afirmación de Michel Duchein en lo que respecta a nuestra España, los fondos monásticos asturleoneses del Archivo Histórico Nacional (Madrid), con la donación del rey Silón, los fondos de la Catedral de Oviedo y León. los archivos condales y altomedievales del Archivo de la Corona de Aragón (Barcelona) y el archivo de los condes de Ampurias con documentos del siglo IX, en el Archivo Ducal de la Fundación Medinaceli[9]. Ya vendría luego el siglo XVI, en que las monarquías eu-

7 *Ibidem* vol. 1, pág.
8 Jeremías, capítulo 32, versículos 9, 10 y 11, 14.
9 Michel Duchein en la introducción a *La conservation des archives. Batiments et sécurité*: Colloque Internacional de Vienne, 1985 (Paris. Archives Nationales, 1988), pág. 7.

ropeas (Maximiliano de Austria, Carlos V, Felipe II...) consideraron necesario hacer edificios específicos de Archivos, con arquitecturas definidas, como la que Herrera, el artífice del monasterio del Escorial, dio a la fortaleza de Simancas [10].

Pero no sólo se previno, sino que activamente se restauraron documentos de la ruina y del deterioro: Basta observar en Archivos medievales y modernos, determinadas restauracions, algunas incluso previas a la escritura del soporte sustentante, descarnando e injertando en el papel y en el pergamino. A veces, hechas con tal perfección, por artesanos del pergamino, del papel y de la encuadernación, que han resistido el juicio de los siglos, o prueba objetiva del envejecimiento, hasta nuestros días. Los que vamos a los Archivos, y somos archiveros, deberíamos seguir estas restauraciones artesanales y señalarlas en nuestros estudios, por los datos eficaces que pueden proporcionar a los investigadores de los procesos restauradores en su inmutabilidad y reversibilidad. Los libros de Cuentas de mayordomos de Cabildos y otros Señores pueden enriquecer la nómina de estos artesanos de la encuadernación y restauración.

En esas buenas restauraciones, que vamos a llamar *empíricas*, por contraposición a las *científicas* de los laboratorios especializados de nuestro siglo, confluían dos aspectos muy personales: la pericia y el mérito de un buen artesano de pergamino y de papel, cuyos conocimientos se transmitían familiarmente de generación en generación. Junto a éste existieron verdaderos "emplastadores" que no sabían o no querían imitar a los artesanos expertos, que iban al efecto momentáneo, y que han acelerado la ruina con el mal empleo de pastas, colas, y gomas, más o menos desinfectadas, para fijar refuerzos con tiras de piel y papel. También merecen un catálogo y censo estas malas restauraciones, para ejemplo y freno de la insensatez y desconocimiento del espontáneo restaurador, como es el caso de libros mutilados por la encuadernación y la guillotina.

10 Véase el estudio de José Luis Rodríguez de Diego en *Instrucción para el gobierno del Archivo de Simancas (Año 1588)*, Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos, D.L. 1989, págs. 43: "Felipe II no dedica una parte de la fortaleza a archivo sino que diseña todo el conjunto para esa exclusiva finalidad confiándolo a Juan de Herrera. La ejecución de las obras responde de manera tan perfecta a nuestra actual concepción de archivo que se dispone de una parte para depósito documental (visible en el patio con dos lados sin apenas vanos y estos enrejados) y otra para dependencias (los otros dos lados con abundancia de ventanas y rejas).

Irregularidad e incertidumbre de la restauracion, progresos y regresos a saltos, muy propios de la artesanía personal, sin difusión ni crítica, acrecentaban las dudas de archiveros y bibliotecarios, que confluían en un recelo hacia la restauración de los documentos expresado a través de las Instrucciones y Ordenanzas, que daban reyes y señores para el gobierno de sus Archivos. Por eso, que resulta aleccionador ver la prevención y reposición de los documentos a través de los antiguos códigos archivísticos, para después, tras la apertura de los Archivos a la Historia en el siglo XIX y XX, señalar un gran punto de inflexión en la prevención y restauración científicas. Porque hay que reconocer que los *laboratorios científicos* de restauración y conservación son una consecuencia directa de la revalorización histórica de los archivos, como no lo fueron de la arcana valorización jurídica, administrativa y operativa que siempre tuvieron.

CRITERIOS CONSERVADORES DE LOS ARCHIVOS EN EL PERIODO ANTERIOR A LA LIBRE APERTURA A LA INVESTIGACION HISTORICA

El Archivo, como entidad material, se define como el conjunto de documentos, producidos y recibidos como herramientas para el discurrir práctico de personas y sociedades, que formalmente se conservan y conciertan en un sistema de memoria, de la cual se recaba testimonio e información objetivable para defensa jurídica, impulso del poder, instrumento operativo y fuente para la historia. Prueba legal, testimonio fehaciente, información operativa, poder y prestigio, donde entraban las glorias históricas y pasadas, fueron motivos suficientes para que desde la antigüedad, reyes, nobles, monasterios, municipios... organicen por necesidad sus documentos para "precaver los perjuicios que podían seguirse a la defensa de los derechos y regalías por la confusión y desorden de los referidos papeles". Este sentido es el que impera en una Instrucción de Enrique Polo de Cardona. marqués de Comares, promulgada en 1618, para el gobierno de su archivo en el castillo de Lucena (Córdoba) y que ha sacado a luz Antonio Sánchez González, actual archivero de los Duques de Medinaceli [11].

---

11 "Archivo de Lucena Instrucción que el Excmo. Sr. Don Henrrique Folcht de Cardona y Segorue, Marqués de Comares y de Pallares. conde Ampurias y de Prades, gran condestable de la Corona de Aragón y señor de las ciudades de Solsona y Lucena, ha dado para la custodia y guarda de los Preuilegios, titulos y otros recaudos que su Excelencia tiene en el Archivuo de la Fortaleza de esta ciudad de Lucena". Recogida por Antonio Sánchez González, en su Tesis Doctoral *Linajes y Estados de la Casa de Medinaceli Estructura de su memoria archivística,* tomo III, pág. 104 y ss Fechada en Lucena a 16 de septiembre de 1.618. Agradecemos al autor su cita y consulta.

Se conservan bien los documentos, como se cuidan el patrimonio, la hacienda, el personal, el ejército y la marina, porque "no hay duda que uno de los mejores aciertos y de las cosas más necesarias para los Estados y Casas de un príncipe y señor tan grande como vuestra Excelencia, consiste en la seguridad y buena disposición de un Archivo, donde estén recóndidas y guardadas todas sus escrituras para hallarse y valerse de ellas en las ocasiones *sine qua non*, pues por medio de ellos y de sus libros y escrituras se conservan y defienden sus patrimonios; y sin ellos no sólo se disminuyen, sino que andando el tiempo y creciendo la malicia y cavilaciones de las partes contrarias, los patrimonios se echan a rodar y perder y, a veces, mudan de dueño y señor natural". Frase magnífica, compendio de la concepción del archivo como *arsenal jurídico* de armas ofensivas y defensivas, dirigida al duque de Segorbe y Cardona, por un notario y archivero catalan, Bernat Josep Llobet, alla por el año 1,668. Yo la leía por el año 1,974 en uno de sus inventarios manuscritos, auténticos misales y cantorales del Archivo, provistos de cerraduras y llaves, y donde a la descripción de series se suma, en sabia conjunción, la de los documentos individuales, uno a uno, para custodiarlos y buscarlos con la precisión de un resorte [12]. Empíricamente se conservaban muy bien los Archivos, con medios preventivos muy eficaces, siendo necesarias, por tanto, muy pocas restauraciones. Hoy los documentos antiguos son patrimonio histórico. ayer eran sólo patrimonio, fundamento de la jurisdicción y del solar. Hoy hay que clamar por su conservación y restauración. ayer sus propietarios lo hacían por necesidad.

Los mismos documentos con su pátina, sus sedimentos y estratos de letras, las manchas, rasguños y restauraciones son fuentes primarias para la Historia de la Conservación y Restauración de los Archivos. Pero también el aparato legal que guiaba estos Archivos puede ser aleccionador del empirismo conservador, pues no en vano una de las facetas de la Historia es ser "magistra vitae".

En la Instrucción del Archivo de Simancas, firmada por Felipe II en 1,588 quedan muy claros los escrupulosos criterios conservadores de las "escrituras originales tocantes al Estado y Patrimonio Real y a nuestro Patronazgo". Debían ser introducidas en uno de los cubos o torres de la fortaleza simanquina "embebiendo

12 Véase manuscrito en Archivo Ducal de Medinaceli. la Recopilación o Inventario de los papeles y autos y escrituras del Condado de Prades. Compuesto por Bernardo Joseph Llobet. el año 1,667. V.

los cajones en la muralla", porque "es pieza muy segura de fuego, que es a lo que principalmente se debe atender [13]. En Simancas la humedad, que para mí es un peligro mayor, continuo y menos espectacular, perdía su protagonismo ante el fuego.

Los deterioros que podían sufrir esos documentos patrimoniales por el uso y manejo, se previenen en las Ordenanzas filipinas mediante el sustitutivo de *copias maestras,* así denominadas porque no sólo privan al original del maltrato y otros inconvenientes, sino también de su función de "originar" copias. En esta Ordenanza, cambiando el papel por el acetato de celulosa o el poliéster, ya se encuentran pergeñadas las categorías de nuestros modernos tratados de reprografía de Archivos [14].

No quedaba ahí el sistema de seguridad, pues esos libros de *copias maestras,* hechas en buen papel, no debían ponerse en la misma pieza o cubo del castillo donde estaban los originales "*sino en otra muy distinta y apartada*". Excelente medida sobre la que hoy pontifican los archiveros cuando se refieren al microfilme de seguridad [15].

La restauración de los papeles "desflorados" y "maltratados", que habían perdido su buena apariencia, se reduce a una *copia regenerativa:* Debían ser reescritos con "rúbricas de fe", de tal modo que se pongan "juntamente con los originales, sin añadir ni quitar cosa alguna". Es decir, restaurar es no restaurar, es no tocar y es confiarse, hasta en casos irreversibles, sólo a la copia. El pensamiento antirestauracionista de Felipe II es lógica de su prudencia, y no consecuencia de premisas historicistas y estéticas. En éstas sí se movía el antirestauracionista John Rushin. Este autor del siglo XIX siglos de grandes adelantos tecnológicos, condenó la restauración de Notre Dame de París, pues entendía que había que conservar intactos los monumentos del pasado, porque la obra pertenecía a su autor y, por tanto, *había que asistir pasivamente a su decadencia y ruina.* Sin embargo, la fecha de las Ordenanzas de Felipe II coincide con una época en que el pergamino había ya perdido la competencia ante el papel. Este nuevo soporte, entonces, era más ventajoso económica y funcionalmente, pero, como toda novedad, plan-

13 Véase la transcripción de la Ordenanza en el Estudio de José Luis Rodríguez de Diego, citado en nota 10.
14 *Ibidem*
15 *Ibidem*

teaba temores sobre permanencia y durabilidad que no se originaban en los pergaminos. El sistema de la restauración por copia regenerativa en "microfilm", ya consagrado por Felipe II en "papel", se aplica contemporáneamente a cierto tipo de documentos del siglo XX con soportes y tintas prácticas y económicamente irrestaurables[16]. No olvidemos, tampoco, el criterio proclamado en la Conferencia de Saint Gall del año 1.899 de censar los manuscritos *arruinados* y como medida primera de urgencia, *fotografiarlos todos.* Ya vendría la restauración cuando se tuviera garantía científica en los métodos[17].

También se vislumbra en la Ordenanza simanquina la relación tradicional *restaurador-encuadernador.* En los encuadernadores estuvo la solera productora de los buenos y tradicionales conservadores empíricos que llegaron a conocer todos los productos que confluían en la permanencia del libro y del documento manuscrito. Aunque es verdad, que existen ciertas encuadernaciones "esteticistas" y uniformadoras que han mutilado documentos y ocultado muchas de sus apariencias. Esto, por desgracia, es una realidad en Archivos y Bibliotecas.

Tengo la impresion de que la Ordenanza para el Archivo de Simancas se convirtió en "mater et magistra" de muchas ordenanzas archivísticas. A tal conclusión me lleva mi intervención como director en la tesina y tesis de Antonio Sánchez González, investigador y archivero que ha sacado a luz muchas intrucciones de archivos nobiliarios. Por ejemplo en la "Instrucción para el Archivo de la Casa Segorbe-Cardona", estante en el castillo de Falset (Tarragona), y que fué publicada en Madrid el 24 de agosto de 1,668. Estas ordenanzas imponen un riguroso sistema de control de llaves y llaveros, que deben reunirse para la apertura simultánea del Archivo, y consecuencia del concepto patrimonial del archivo nobiliario como arsenal jurídico. Se impone, además, que por ningún caso ni accidente fortuito "se ha de entrar en el Archivo luz ni fuego, aunque la frialdad del tiempo lo necesite, porque así es *estilo en los Archivos Reales* y particulares". Otra obligación del archivero era cuidar la limpieza y aseo de los papeles "por si tuvieren ratoneras, haziendo estén con la curiosidad necesaria". Y también a imitación

16 El Profesor Michel Duchein en este curso afirmó la práctica en la Ciudad de los Archivos Contemporáneos de Fontainebleau con papeles del período de la segunda guerra mundial en los que se veía impracticable la restauración y se ha optado por el microfilm de sustitución.

17 Vid. Augusto Piccini, *La Conferenza internazionale per la conservazione degli antichi codici* en "Archivio Storico Italian V serie, tomo XXIII, año 1.899, págs. 324-329

o en paralelo con lo prescrito por Felipe II, en 1,588, para el archivo simanquino, los duques de Segorbe-Cardona imponen la obligación de *copiar* y poner en forma auténtica los autos, escrituras, privilegios y papeles "que por su antigüedad y maltratamiento *no sea inteligible la letra, no se comprendieren o tuvieren riesgo que se carcoman con el discurso del tiempo*". Estas copias debían convivir con los originales descoloridos o arruinados, que así quedaban relegados del uso y manipulación [18]

En las Instrucciones de Enrique Folc de Cardona, marqués de Comares, promulgada para el gobierno de su Archivo, instalado en el Castillo de Lucena, en 1,618, se reglamentaba la instalación de una *Imprenta* para realizar copias de seguridad y edición, en buen papel y encuadernadas en tablas [19].

En la Instrucción para el Archivo General de la Casa de Medinaceli, en el palacio del Prado (Madrid), promulgada por sus titulares el 1º de enero de 1,773, aparece una mayor complacencia con el fuego, a causa del frío de palacio —ya no es un castillo como en Lucena, Falset o Simancas— y la convivencia del Archivo con otras dependencias: "Por ningún caso, sin orden mía, la de entrar en el Archivo luz artificial, a no ser que mi archivero mayor se halle con algún urgente trabajo de mi servicio que no admita demora, y sólo permito que en el invierno haya braseros". Respecto a la profilaxis se insiste en el reconocimiento periódico de cajones y papeles "por si penetrados de las ratas y la carcoma se advierte algún destrozo en ellos" [20].

18 Véase Antonio Sánchez González en su obra *Historia del Archivo Ducal de Medinaceli. El Archivo General de los Duques de Segorbe-Cardona,* tesis de licenciatura defendida en 1.986, y de inminente aparición publicada por el Ministerio de Cultura español. En la pág. 499 de los originales se halla la "Instrucción impresa, dada por el duque don Luis Ramón Folc de Cardona para el buen gobierno del su archivo de Falset. En Archivo Ducal de Medinaceli, leg. 14.
En la misma obra y en pág. 205 véase también la Instrucción dada por el duque de Medinaeeli para su archivo de la Casa de Segorbe Cardona, con fecha 17 de junio de 1747: Cap. 8½ 7º: "Por ningun caso ni accidente fortuito ha de entrar en el Archivo ni sus piezas inmediatas luz ni fuego, aunque la crudeza de temporal estimule, para precaver los riesgos de inzendio que el descuido motiva, siguiendo esta practica en los Archivos reales y particulares.

19 Véase Antonio Sánehez González en *Estados y Linajes de la Casc de Medinaceli. Estructura de su memoria archivística.* Inédita. En fase de publicación por el Ministerio dei Beni Culturaii de Italia. vol. III, pág. 105 y ss.: "Iten que aviendo dado el dicho Doctor Aguilar el parecer que le tengo ordenado en razón de los dichos papeles cerca de los derechos que tengo en su virtud, y estudiado la justicia, y como se han de defender, y usar de ellos, y a que tiempo ha de hazer traer a esta Ciudad una Imprenta, y se pondrá en una pieza de esta Fortaleza, para que en ella se impriman"

20 *Ibidem* vol. III, pág. 297 y ss.

El duque de Santisteban en su Instrucción de Archivo de 8 de junio de 1.773 prohibe la luz artificial en razón que "de la conservación del Archivo y papeles que existen él, pende la de mi Casa y Mayorazgos. y como tal es la cosa de mayor confianza y que debe mirarse con igual esmero y cuidado, atendiendo a que ninguna precaución sobra" [21].

En las Ordenanzas para el Archivo General de Indias, de 2 de enero de 1.790, rige la misma política de reproducción manuscrita "de todos los papeles antiguos de mayor importancia, especialmente de los pertenecientes a los Derechos de mi patronato y patrimonio real", siempre con la aclaración de la "letra clara" y en buen papel de marquilla. Este estribillo lo vemos repetirse desde las Ordenanzas de Simancas en 1.588. Respecto a los papeles maltratados la medida *restauradora* es la copia con autoridad y fe pública, en papel del mismo tamaño que el original, con el cual se han de colocar después de comprobados y rubricados por el archivero. La protección de los documentos se hace mediante envolturas completas de papel, reforzadas con cartón, atados los papeles con "cintas", ni con cáñamo ni bramante, y "moderamente apretados". Todos los expedientes irán en carpetillas de papel y, si son muchos, apretados con un hilo. Todo el apretamiento y sistema de cubierta es para que el polvo no tenga entrada en las estanterías abiertas. De este modo en la Ordenanza 54 se prescribe el barrido y limpieza de todas las piezas del archivo "echando en el pavimento aserraduras mojadas u otros ingredientes para absorber el polvo y evitar que se levante y pegue a la estantería para que no sea posible aniden insectos" [22].

Una de las medidas curiosas de estas Ordenanzas es establecer "que todos los legajos y libros se han de sacar de sus lugares, desatarse y sacudirse a lo menos una vez al año, por mayo, entendiendo en ello todos los empleados" [23]. Respecto al edificio se "ha de tener mucha atención en conservar en buen estado con especial precaución con las goteras, "a cuyo fin se dispondrá todos los años por otoño, que el arquitecto visite y reconozca las azoteas y las haga recorrer con prolixidad". El miedo a la humedad por filtración de terrazas es hoy día una realidad vigente en los Archivos. Y con respecto al

21 *Ibidem* p. 346.
22 *Vid.* Manuel Romero Tallafigo, *Ordenanza de el Archivo General de Indias: Pasado y presente de la Archivística Española* en el libro *Ordenanzas del Archivo General de Indias (Edición Facsimil)*, Consejería de Cultura, Dirección General del Libro, Biblioteca y Archivos, 1.986, pág. 141-142: La conservación material de los documentos.
23 *Ibidem.*

fuego las Ordenanzas Carolinas enuncian que "se excusará introducir lumbre alguna sin gravísima necesidad". En invierno los braseros se encendían fuera del recinto y se entraban cubiertos con campanas agujereadas de barro o metal, situados en medio de las salas, desviados de las mesas y sin esteras. Para iluminarse de noche se entraba con luz dentro de un farol de cristales [24].

CRITERIOS CONSERVADORES EN EL PERIODO DE LOS ARCHIVOS COMO "GRANEROS" DE LA HISTORIA

Hay un cambio de situación archivística y, por tanto, de criterios, con el final del Antiguo Régimen (supresión de señorío y jurisdicciones, desamortizaciones, desvinculaciones de mayorazgos y concepto de *soberanía nacional*). Se produce un cambio profundo en la concepción del gobierno de la sociedad que suprime privilegios y desvencija estructuras administrativas, financieras, judiciales y jurisdiccionales. De este modo muchos Archivos pasan a ser sólo testigos y reflejos de situaciones periclitadas. Los fondos documentales acumulados en palacios, castillos, catedrales, antiguas dependencias administrativas cesaron de golpe en su función o *valor primario* de arsenal jurídico e informativo del gobierno. Esta función y valor habían justificado secularmente la reserva, el sigilo y el celo por su conservación perfecta. En el siglo XIX podían haber quedado abandonados a su triste suerte, la que recae en los papeles inútiles y extravagantes a los intereses prácticos de una institución. Pero ya desde siglos pretéritos existía una erudición historiográfica y un interés cultural, sobre todo muy patente a partir del Renacimiento. Además el Nuevo Régimen impulsó los *nacionalismos*, las culturas nacionales, como reacción al cesarismo y centralismo napoleónicos. Las naciones buscan en su pasado histórico sus *señas de identidad éticas, espirituales y culturales* frente al racionalismo uniformador del imperialismo napoleónico.

De una concepción eminentemente burocrática de los Archivos se pasó a una teoría eminentemente *romántica:* Los Archivos son *tesoros de la Nación*, de cuya identidad histórica eran espejo primario e inalienable. Actitud que revalorizaba los documentos como fuentes de la Historia y que venía a converger con una antigua corriente, secular, y más erudita que desde el siglo XVI expresaba a los documentos de archivo como fuentes esenciales para el replanteamien-

24 *Ibidem.*

to histórico. El siglo XIX fué el siglo del largo y complejo trabajo de reafirmación teórica y práctica del concepto de documento de archivo como fuente histórica. En el siglo XX se llega incluso hasta el reconocimiento del archivo como Bien Cutural de la Humanidad y de la Nación, desde el mismo momento de su formación.

La apertura de los secularmente cerrados archivos a la libre investigación histórica multiplicó el número de usuarios y manipuladores de documentos. Los documentos originales pierden aquel necesario y legal *carácter arcano* que habían tenido durante siglos, incluso para los mismos archiveros, obligados a usar preferentemente las copias auténticas. Es curioso observar la sorpresa del archivero a la usanza del Antiguo Régimen, ante la situación del Nuevo Régimen. Angel de la Plaza en su Guía del Archivo General de Simancas relata la primera entrada de un investigador de la Historia en dicho Archivo: "Cuando se publicó la Orden —de libre entrada para investigar, dada por Isabel II en 1,843— ya estaba trabajando en Simancas el ilustre investigador belga Louis Prosper Gachard, que el 15 de septiembre de 1.843 se presentó en el Archivo, provisto de una Real Orden que le autorizaba para trabajar en él, produciendo *l'etonnement de l'archciviste et de ses officiaux según dice* él mismo. La presentación de Mr. Gachard planteó varias dudas a D. Hilarión Ayala, director, que motivaron otras tantas consultas a Madrid, las cuales dificultaron el trabajo del investigador belga, quien, no obstante reconoce que nunca tuvo don Hilarión el propósito de entorpecer su gestión con *chicanes.* También tuvo que afrontar Don Hilarión las dificultades que le planteó el Doctor Kalkar, danés, que se presentó el 9 y el 10 de noviembre a trabajar en el Archivo, pero sin la Real Orden necesaria, aunque asegurando que se le había expedido, dificultad que resolvió el Secretario no admitiéndole [25].

Hasta 1.871, en España, para la investigación en el Archivo era necesaria una autorización del Ministerio. A cada investigador se le destinaba un funcionario que cuidase de proporcionarle los documentos que deseaba estudiar y de llevar una detallada nota de esos documentos. Este sistema distraía a los archiveros de su función específica y obligaba a veces a limitar las autorizaciones.

La investigación histórica ha tenido trascendencia beneficiosa para los Archivos, pero también advierte Casanova acerca de los nue-

25 Vid. Angel de la Plaza, *Guía del investigador: Archivo General de Simancas,* Madrid: Ministerio de Cultura, 1986, pág. 73.

vos usuarios: "Todos reconocían cómo el vitriolo de las tintas había corroído y seguía corroyendo los papeles y pergaminos, pero todos también, incluyendo al Cardenal Mai —el descifrador del palimpsesto ciceroniano de *De Republica*— operaban libremente para sus lecturas con corrosivos como el ácido tánico y las tinturas de Gioberti. El daño menor de estos reactivos era el ensuciamiento del documento con un color marrón o azulado. Todos los investigadores admitían que el solo contacto con determinados papeles y pergaminos los hacía polvo y pavesas; también sabían que las antiguas tintas, anteriores a las de vitriolo, eran tintas que dejaban en la grafía residuos de polvo de carbón, adheridos por goma, que debían ser respetados para no borrarlos ni cancelarlos. Sin embargo, sobre estos papeles y pergaminos se manipuló y pasó desatentamente el plumero, el trapo o el dedo, sobre una tinta que, en cada contacto, se erosionaba y desvaía. Era peor el remedio que la enfermedad"[26].

De ahí que la Dirección General de Instrucción Pública de 29 de junio de 1.861 prohibiese terminantemente poner notas ni escribir en los originales, y de que "El Reglamento de los Archivos del Estado Español" (Gaceta de Madrid de 26 de noviembre de 1.901) recogiera las nuevas situaciones originadas por la apertura de los archivos a los historiadores. Se establece la vigilancia por celadores en la sala de investigación para que "los documentos no sufran deterioro alguno". La presencia de "caloríferos" en los Archivos, para comodidad de los investigadores requieren una celosa guarda por los conserjes. Se impone la "foliación" de los libros para evitar el arranque de páginas y se obliga al sellado, en pequeño, de todos los volúmenes y documentos importantes, prohibiendo emplear para ellos tintas borrables de anilina. Se establecen como obligación anual los recuentos de documentos en los depósitos. A los investigadores se les prohibe colocar sobre los manuscritos o estampas el papel sobre el que se escribe, doblar las hojas y escribir a lápiz o tinta sobre los documentos. No se permite el compás, ni el uso de tinta y colores sobre los manuscritos.

Además, ya en ese Reglamento, aparece como realidad legal el uso de la fotografía, motor impulsor de los estudios paleográficos y elemento conservador que sustituye a las tradicionales copias a mano. Los daños que los reactivos empleados por los investigadores en los manuscritos introducen en el Reglamento su prohibición absoluta,

26 Eugenio Casanova, *Archivistica* Siena: Lazzeri, 1928, pág. 92.

aunque "en caso de absoluta necesidad será el jefe del Archivo quien lo aplique si hubiera necesidad".

La Orden del Ministerio de Educación Nacional, de 29 de julio de 1,939 (BOE, 6 de agosto) prohibe absolutamente las exposiciones por más de seis meses de documentos, códices, dibujos y planos, en razón de los descubrimientos científicos sobre la fotoquímica de la luz y su acción degradante.

EL PASO DEL EMPIRISMO A LAS TECNICAS CIENTIFICAS EN LA PREVENCION Y RESTAURACION DE ARCHIVOS

Escribía George Martin Cunha que la preservación científica de libros y documentos no es un fenómtno peculiar del siglo XIX, aunque sí lo es la aproximación del arte restaurador a la frontera de las ciencias [27]. Durante siglos los documentos desflorados fueron reparados primariamente con remedios empíricos, unos buenos y otros malos sin paliativos. Faltaban bases seguras y universales. Faltaba ciencia y comunicación. Pero al ampliarse el campo funcional de los Archivos a ser graneros de Historia, no bastaba ya con copiar documentos sino que había que conservar el testimonio originario de la Historia, el documento original. Por eso en el siglo XIX hombres científicos, ayudados por archiveros y bibliotecarios, empezaron a mostrar interés por el papel y el pergamino. las tintas desvaídas y los daños biológicos.

En la literatura archivística de la época se vislumbra y aprecia la distinción de la *mayor inalterabilidad y reversibilidad* de los *métodos adhesivos* de restauración, frente a la mayor alterabilidad e irreversibilidad de los métodos químicos. Aunque estos tengan más aureola científica y de progreso, sus aplicaciones penetran las fibras proteínicas o celulósicas para vigorizarlas mediante reactivos oxidantes con todas las incógnitas que pueden surgir en la aplicación o en el futuro. Los métodos adhesivos, en cuanto no penetrantes ni oxidantes, eran acogidos con menos reservas pues se basaban en sencillas aposiciones de papel, piel sutil, gasas y crepelinas, tisus y colas especiales desprovistas de reactivos.

La pericia necesaria en los métodos adhesivos se adquirió a mediados del siglo XIX. Los grandes artistas de la restauración habían

27 Vid. George Martin Cunha, *The care of books and documents* en "Codicologica" 5 Les matériaux du livre manuscrit, Leyden: E. J. Brill, 1980, págs. 59 y ss.

ya producido un eficaz sistema de restauración, a pesar de su empirismo. Tal es lo que recoge Bonnardot en su *Essal sur l'art de restaurer les estampes et les livres, ou Traité sur les meilleurs procédés pour blanchir, détacher, décolorer, réparer et conserver les estampes, livres et dessin* publicado en París en 1.858.

Se conocen las restauraciones del italiano Juan Fabbroni, en la primera mitad del siglo XIX. Así el famoso registro de Federico II, emperador normando, fué manipulado y restaurado encuadrando sus fragmentos a base de cola y biselado, sin alterar ni modificar el folio antiguo. Fagivoli, encuadernador de Florencia prosiguió este sistema con unas variantes que no dieron resultados eficaces. Su labor fue sobrepasada en Nápoles por Marino, que había conocido los métodos de restauración aplicados a los papiros de Herculano por H. Davy. Marino estudió todos los sistemas basados sobre papel de tipo variado y escogió el sistema de servirse de una fina película sacada de la piel bovina, cuidadosamente pulida y alisada, sutilísima y transparente. Fue la reintegración, impenetrable y adaptable al papel o al pergamino, que aplicó a documentos carcomidos y raídos. Mazoleni, autor de un Manual de Archivística, afirma que la perfección aplicada por Marino en este arte era tal que era difícil captar la restauración. Su obra puede ser estudiada hoy sobre papeles y pergaminos del Archivo de Estado de Nápoles. Sería de desear que también los españoles fueramos sacando a luz las obras de nuestros buenos restauradores empíricos que deben yacer escondidas en muchos de nuestros Archivos. Los italianos lo han hecho[28].

Mientras Marino trabajaba en Nápoles, en la Biblioteca Vaticana, ejercía la labor de prefecto el jesuíta Francisco Ehrle. Este prefecto que vivió la apertura de los Archivos Vaticanos a la libre investigación, dictada por el papa León XIII, escribió en 1.898 una Memoria sobre la restauración y conservación de los manuscritos antiguos. En ella condena la inactividad de los funcionarios de Archivos en aspectos conservadores y el uso de reactivos sobre manuscritos. Explicar cómo frenar la corrosión de las tintas metaloácidas, poniendo de ejemplo su labor restauradora en el famoso *Virgilio Vaticano,* paradigma de la letra capital clásica romana. Distingue la restauración del pergamino y del papel. Tras humedecer con aire el pergamino aplicaba sobre él un barniz transparente e inalterable, formado de gelatina y formol. Este barniz, extendido en varias ma-

28 Jole Mazzoleni *Manuale di Archivistica,* Napoles: Libreria Scientifica Editrice, 1972. Vid. p. 69 y ss.: Restauri e ravvivamento dei caratteri deleti.

nos, cubriría las heridas y faltas de pergamino. Según Ehrle este sistema tenía sus defectos pero tenía la ventaja de lo que nosotros hoy llamamos reversibilidad: En un momento dado la gelatina podía separarse del pergamino, dejándolo inalterado[29]. Este método será criticado posteriormente en el siglo XX por Eugenio Casanova.

Para el papel y su restauración, Ehrle recomendaba una muselina de seda muy fina, la crepelina, fabricada en los telares de Lyon, que proporcionaba una malla sin demasiados relieves y puntas y sin una blancura brillante. Los contemporáneos le criticaban la disfuncionalidad que adquiría el documento restaurado de ese modo por la fatiga visual que se producía al leer el texto.

Mientras Ehrle y Marino trabajaban con métodos adhesivos, en Alemania se presentaba el llamado *zapon* archivístico, producido por berlinesa casa Perla y que fue presentado en la Conferencia Archivística de Dresde, en 1,895, como un producto que se untaba al documento deteriorado y creaba en él una patina a base de vapor de nafta, aceite y alcanfor.

Los procedimientos químicos de restauración en aquella época traían los recuerdos del sonado químico e higienista alemán, profesor de Química en la Facultad de Medicina de Munich, Max von Pettenkofer (1818 - 1901). Este químico propuso y realizó restauraciones de pinturas al óleo con medios químicos, que en su momento fueron alabados y acogidos como ingeniosos, eficaces y racionales. Sin embargo, el tiempo y los años demostraron el carácter pasajero de la restauración y un deterioro y ruina más progresivos que en la situación anterior.

Otra experiencia archivística del siglo XIX fue la práctica de la vivificación y relucimiento de escrituras antiguas borrosas y desvaídas para su exacto desciframiento y lectura. El *palimpsesto*, códice o documento de pergamino que fue raspado para escribir de nuevo sobre él, fue objeto de investigación en el siglo XIX. Uno de los más conocidos es el descubierto por el cardenal Angelo Mai, en el que bajo un texto de San Agustín se hallaba el *De Republica* de Cicerón. En España los palimpsestos más importantes son el de la Catedral de León, en el que se descubrió la *Lex Romana Visigotorum*, escrito en uncial del siglo VI y el *Ovetense* de la Biblioteca del Es-

29 La memoria de Ehrle sobre conservación y restauración de manuscritos se encuentra en "Bibliotheque de l'Ecole des Chartes", LIX (1898), p. 47.

corial, escrito en uncial del siglo VII. En ellos interesaba hondamente la lectura de lo borrado, más que lo sobrescrito. Era una operación delicadísima pues cualquier reactivo químico debía, al mismo tiempo que iluminar —finalidad primordial del investigador—, mantener la consistencia física y apariencia estética de los soportes, conociendo para ello todas las reacciones de los productos empleados para iluminar —finalidad primordial de los archiveros—. Sin embargo primó el interés informativo de los investigadores sobre el conservativo de los archiveros. La tintura de Gioberti y el ácido gálico iluminaron el *De Republica* y el *Cantar del Mío Cid*, pero quedaron quemados y ennegrecidos para siempre. De ahí las críticas que veíamos por parte de Eugenio Casanova al cardenal Mai. En general hubo una fuerte crítica al empleo de estos reactivos y una llamada a la prudencia, que observábamos en el Reglamento de los Archivos Españoles del año 1.901.

En este contexto de experiencias adhesivas y químicas, el 9 de septiembre de 1.898, se celebró en Turín la II Reunión General de la Sociedad Bibliográfica Italiana. En ella Guido Biagi aportó el proyecto de publicar el Informe del Prefecto de la Biblioteca Vaticana, Francisco Ehrle, sobre la conservación de los antiguos manuscritos [30]. En él se referían las causas de destrucción, las especies bibliófagas y archivófagas, los distintos estadios de la enfermedad y una serie de métodos curativos. Biagi hizo votos para conseguir un esfuerzo común entre paleógrafos y técnicos en practicar experiencias sobre fragmentos de documentos antiguos, sin valor alguno, para ir consiguiendo remedios seguros y eficaces. La II Reunión aconsejó la reproducción fotográfica como instrumento necesario antes y después de la restauración.

Consecuencia inmediata de lo sucedido en Turín, fue la conferencia internacional de Saint Gall (Suiza), promovida por el prefecto vaticano Ehrle, celebrada el 30 de septiembre y el 1 de octubre de 1.898, presidida por hombres de la talla científica de Mommsen y De Vries. Las propuestas de esta Conferencia Internacional son de un enorme interés porque marcan muchas pautas de lo que en el nuevo siglo será la restauración científica.

En primer lugar, la Conferencia recomendó recopilar un censo de todos los códices antiguos e importantes que mostraran una situación ruinosa. Todos ellos deberían ser fotografiados para conseguir

30 Véase nota 17 de este artículo .

un testigo fijo y permanente de su estado tanto ante la mejora futura como ante el progresivo deterioro.

En segundo lugar, se nombró un comité permanente para hacer efectiva tal recopilación y fotografiado e impulsar estudios científicos sobre medios de restauración y conservación para recomendar a los Gobiernos los mejores. Todos los resultados de estos estudios serían publicados para ulterior aplicación en distintos lugares del globo y contraste público de su eficacia. Con ello se promovería ante los Gobiernos el empleo de dinero público en estas labores.

En tercer lugar, la Conferencia Internacional de Saint Gall consideró que el deterioro de los códices y documentos era una realidad claramente progresiva e imparable. Pero no obstante recomendó que hasta que los métodos de restauración no fueran homologados o indicados por el Comité Internacional como tales no se hiciera uso de ellos. El Comité sólo indicaría aquellos que prometieran seguridad y no perjudiquen ni impidan la aplicación de métodos mejores, que con el tiempo y el estudio posterior pudieran ser descubiertos. Es la proclamación internacional del principio de reversibilidad.

La recomendación de la fotografía fue una medida prudentísima y en consonancia con la revolución tecnológica de la época. Esta invención permitía fijar la condición presente de un documento y servía para comparar en el futuro la eficacia curativa de la restauración. Por otro lado la "pupila química" del cliché o placa fotográfica, mucho más aguda que la pupila humana del paleógrafo, reproducía como visibles caracteres que aparecían ocultos en el original.

Por otro lado, en la Conferencia se pronunciaron juicios muy recelosos hacia las labores restauradoras. Así Omont aconsejó acudir a la restauración sólo cuando se temiera un peligro de ruina inmedita. Y Lippmann insistió en que el aviso anterior de Omont era más importante cuando se empleaba métodos químicos, cuyos efectos eran difíciles de pronosticar a lo largo del tiempo. Afirmó que las experiencias de laboratorio dirigidas a producir el envejecimiento reproduciendo el curso de los años y siglos, aunque cuidadosas y escrupulosas "no pueden resultar decisivas, porque es difícil, por no decir imposible, hacer cuenta de todo aquello que pudiera sobrevenir a un documento en cada lugar y en cada momento" [31].

31 *Ibidem.*

Con la Conferencia de Saint Gall estaban sentadas las bases para la creación de Institutos y Centros Nacionales de Restauración en las principales capitales europeas, aunque quizás las guerras mundiales y civiles que empañan nuestro siglo frenaran e interrumpiesen el proceso. En Italia la Ley de Archivos de 20 de marzo de 1.911 instituyó el Laboratorio de Restauración en el Archivo Central del Reino de Italia. Valls Taberner, nombrado director del Archivo de la Corona de Aragón (Barcelona) requería al entonces Director General de Bellas Artes un taller de restauración "teniendo en cuenta como funciona el taller de Restauración del Archivo Vaticano así como el del Public Record Office de Londres"[32]. Las Bibliotecas reaccionaron más tarde y en 1,938 se creó en Roma el famoso Istituto di Patología del Libro, fundado por Alfonso Gallo, como centro de relevancia mundial. Aunque hay que tener en cuenta que estos centros se impulsan en Italia a partir de los famosos aluviones y daños producidos en el Patrimonio Documental de Florencia por el río Arno en 1.966. El americano Barow descubría en 1.938 la laminación por calor y Kathpalia, posteriormente en los Archivos Nacionales de la India, la laminación en frío. El número 2 de la Revista *Archivum* de lata, con artículos de Jenkinson, Gallo y Tollenaar, como en 1,952, las aplicaciones surgidas de la química y facilitadas por la técnica experimentan un notable progreso, siempre abierto a la investigación y verificación.

En España, el año 1,969, Luis Sánchez Belda, director General de Archivos y Bibliotecas, Archivero, junto con Carmen Crespo Nogueira y Vicente Viñas Torner, son los verdaderos artífices del primer *Servicio Nacional de Restauración de Libros y Documentos*, creado por orden ministerial de 15 de septiembre. Es una institución que, desde su sede en el Archivo Histórico Nacional, se dedica a restaurar las piezas deterioradas, a formar técnicos que puedan realizar dicha tarea restauradora, a estudiar científicamente las causas que producen dicho deterioro y asesorar a las autoridades de Archivos y Bibliotecas sobre la conservación de los fondos que integran el Patrimonio bibliográfico y Documental de la Nación. Los laboratorios, talleres y técnicos hicieron un Centro irrepetible en España, que se puso al servicio no sólo de los Archivos Estatales sino de todos los de la Nación, proyectando talleres provinciales y contribuyendo a la creación de la Escuela de Conservación y Restau-

32 Federico Udina Martorell, *Guía histórica y descriptiva del Archivo de la Corona de Aragón*, Madrid: Ministerio de Cultura, 1986, pág. 144.

ración de Bienes Culturales, sita en Madrid, calle Guillermo Rolland, 2, donde se cursan entre otros, estudios para la formación de restauradores de documentos gráficos (materiales de Archivos y Bibliotecas). Ese servicio Nacional ideó y construyó, de manos de Vicente Viñas una máquina que de su inventor toma el nombre de *Vinyector*, exportada ya a muchos países, capaz de restaurar mecánica y rápidamente folios perforados por la acción de parásitos o maltratos del hombre, en un tiempo mínimo y con una perforación máxima.

Ese primitivo servicio que luego tomaría el nombre de Centro de Conservación y Microfilmación Documental y Bibliográfica, CECOMI, se ha vertebrado en el *Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales*, por Real Decreto 565 de 24 de abril de 1,985 y aprobación por las Cortes Generales el 25 de junio. Los documentos de Archivos se integran en el Departamento de Bienes Muebles, Serivico de Libros y Documentos, sin dejar de aprovechar las instancias y aportaciones del Departamento de Información e investigación. Este Instituto asume un papel preponderante no sólo en restauraciones de documentos, sino en proporcionar asesoramiento técnico respecto a instalaciones de Archivos y talleres de restauracion.

HISTORIA Y CULTURA
1991-92, Nº 21. pp. 57 - 79

Tópicos sobre los Incas en Martín de Murúa

Franklin Pease G. Y.
Pontificia Universidad Católica
del Perú

La obra de fray Martín de Murúa ha adquirido progresiva y notoria importancia desde que a fines del siglo XIX fuera mencionada por Marcos Jiménez de la Espada (1879). También la conoció Manuel González de la Rosa, quien inició su edición en 1911: no la había anunciado aún cuando editó la historia de Lima del jesuita Bernabé Cobo (1882). La edición de la historia de Murúa. que González de la Rosa iniciara, no alcanzó a culminarse, habiéndose impreso unicamente tres entregas (Cf. Murúa 1911); sólo he podido consultar la tercera de ellas. Entre 1922 y 1964 se pudo disponer de ediciones de los diversos manuscritos que Murúa fue preparando sucesivamente.

Los manuscritos

El manuscrito a que tuvo acceso González de la Rosa fue una copia realizada en el convento jesuita de Loyola; aparentemente fue preparada simultáneamente con otra para Clements R. Markham. Los editores de la segunda versión limeña debieron solicitar una nueva copia a los jesuitas. como se explica en la nota preliminar (Urteaga 1922: vii).

En realidad se trata de una copia de un manuscrito anterior. posiblemente uno de los originales del XVI (que aquí llamaré A). el cual sirvió para las sucesivas ediciones de González de la Rosa. Urteaga y Romero, y Bayle. Se trata del texto de redacción más antigua, pues en el propio texto se indica concluido en 1590, si bien partes de tal manuscrito fueron escritas con posterioridad[1].

1 "En la misma portada del manuscrito hubo una afirmación que la obra se terminó en 1590, pero esta afirmación es errónea. El capítulo 16 del libro II se escribió entre 1592 y 1598. y el libro IV entre 1600 y 1609". (Rowe 1987: 754).

Vargas Ugarte parece haber visto el manuscrito A, en su copia de Loycla. Indica correctamente que se trata de una copia "del original, sacada en Loyola, en Marzo de 1890". No vio el original[2].

Posiblemente el original de donde se obtuvo la copia de la casa jesuita de Loyola, fue el manuscrito ofrecido a la Biblioteca Nacional del Perú en 1952. Se remitieron entonces a la misma fotografías de algunas páginas y el respectivo sumario. Se informaba la existencia de 112 dibujos a color[3]. La copia de Loyola parece no disponer de muchos dibujos, si bien Bayle no los analizó, sólo reprodujo alguno; González de la Rosa unicamente mencionó que los había.

El manuscrito que llamaré B es el conocido como Wellington, obtenido por el General, luego Duque de Wellington, al capturar el equipaje de José Bonaparte. Ubicado por Manuel Ballesteros Gaibrois, fue editado por el mismo en Madrid (1962-64; hay una reciente edición en la serie Historia 16, que reproduce la anterior); hoy se encuentra en la colección del Museo Getty (Los Angeles). El mismo, u otra copia, se halló previamente en el archivo del Colegio Mayor de Cuenca, en Salamanca, de donde pasó a la Biblioteca Real de Madrid.

Jiménez de la Espada vio un manuscrito de Murúa; lo mencionó en 1879, al editar sus *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, y en 1892. La última vez lo describió "Un tomo en fol. de 147 ff. y 3 s.n. de tablas. Original inédito. Contiene datos muy poco conocidos y de gran interés. Lleva láminas de dibujo correcto e iluminadas con poco arte, pero de ellas pueden sacar gran partido los arqueólogos americanistas. El ms. existía el año 1739, en el Archivo del Colegio de la Compañía de Jesús de Alcalá de Henares. Yo le ví y pasé con espacio en el de Poyanne, el año de 1879. El tom.

2 "424. MSS. A L. (12-14). Historia del Origen y Genealogía Real de los Reyes Incas del Perú, de sus hechos, costumbres, trajes, y manera de g vierno. Compuesta por el P. Fr. Martín de Morúa, natural de Guipuzcoa, del Orden de Ntra. Sra. de la Merced. de Redención de Cautivos, conventual del Convento de la gran ciudad del Cuzco cabeza del Reyno y Provs. del Perú, acabado por el mes de Mayo del a. de 1590. Fol. 172 pp. (167 a 172 Indice). Copia del original, sacada en Loyola, Marzo de 1890" (Vargas Ugarte 1935: 354; véase, asimismo, Vargas Ugarte 1959).

3 Ossio (1982) ha reproducido el expedientillo referente al asunto, conservado en la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional de Lima. No incluye las cartas remitidas por el Embajador del Perú en España, Mariscal Eloy G. Ureta, ni la respuesta del Director de la Biblioteca, Ing. Cristóbal de Losada. En la correspondencia no se menciona al propietario del manuscrito ofrecido. Aparentemente, dicho ejemplar perdido existe en una colección privada en California.

23 de la Col. de Muñoz contenía una copia de esta obra, aunque con el título variado y con el año 1616, procedente del Colegio Mayor de Cuenca, en Salamanca" (1892, cit. en Vargas 1935: 354-355). Parece haber cierta confusión en torno al texto que vio Jiménez de la Espada, podría ser cualquiera de los manuscritos, pero la fecha 1616 resulta interesante; si la copia empleada para las ediciones entre González de la Rosa y Bayle indicaba expresamene la finalización en 1590. el manuscrito que vio Jiménez de la Espada y copió Muñoz debería ser el B, donde la censura y la autorización real se fecharon en tal año. Ya Porras sugería que la copia de Muñoz debió salir del Manuscrito Wellington ([1962] 1986: 482). Asimismo, el Mss. Wellington o una copia del mismo debió ser la que citó Alcedo ([1807] 1964, II: 84)[4]; Alcedo indicó la existencia de una versión manuscrita en la biblioteca de don Lorenzo Ramírez de Prado, del Consejo de Castilla[5].

Referencias biográficas

Las biografías de Murúa se sucedieron en las diferentes ediciones; inicialmente se utilizaron las referencias producidas por su propia obra, especialmente por el manuscrito que empleó el P. Bayle para su edición. Se le sabe natural de Guipúzcoa, difiriendo los pueblos precisos en que se sitúa su nacimiento (Azpeitia, recogido por MeansMeans, Porras, etc.; Guernica, información de Barriga continuada por Santisteban Ochoa)[6]. Sin embargo, el último comunicó algunos datos del Archivo mercedario del Cuzco. que no he podido comprobar. Menciona Santisteban:

> "El P. Eudoxio Palacio rectifica, en vista de documentos y firmas autógrafas del autor, no apellidarse Morúa, sino Murúa; asimismo nos dice que no llegó nunca a ser Comendador del Cusco, en contra de lo que sostienen el historiador Vásquez en España y Urteaga y el P. Barriga en el Perú, pues de 1606 a 1610 desempeña este cargo Fr. Pedro de Arce; para mayores datos pueden verse los legajos 47, 69 y 70, así como el legajo 38, Doc. 725. Leg. A B doc. 745 y leg. 35, doc. 841 del importante archivo mercedario del Cusco". (Santisteban 1946: 89).

4 Siguiendo a Nicolás Antonio. También lo tomó de éste Pinelo-Barcia: "Martín de Murúa, *Historia General de los Incas, que escrivia cerco del Año 1618, con los Retratos, Insignias i Vestidos de estos Reies*, M. S. según *D. Nicolás Antonio*" Pinelo-Barcia: 644.

5 Bayle anotó que el mss. de Murúa no se hallaba en la biblioteca de Ramírez de Prado según el catálogo que de ella hizo Entrambasaguas (Intr. a Murúa 1946: 35).

6 Ciertamente, Santisteban Ochoa critica algunas informaciones de Barriga, cuestionando su lectura de los nombres, como ocurre en el caso de un Martín Molina, mencionado en Barriga (1939, II: 290, y en Barriga 1942, III: 147-151, 397 ss.). Tal propuesta no ha sido comprobada, si bien queda la duda, teniendo en consideración las veleidades paleográficas de Barriga o su copista.

Señala, asimismo, un documento del archivo notarial del Cuzco (Juan de Aquino, fol. 685), según el cual Murúa habría llegado al Perú antes de 1585. No proporciona datos más específicos (*Ibídem:* 89) . Se le sabe, sin embargo apoderado del convento cuzqueño en 1595, mientras residía en el valle de Curahuasi [7]. Santisteban afirma, sin indicar el origen de su información, que en Curahuasi se encontraría el cronista hacia 1608, fecha que parece muy tardía; en 1601 se hallaba en el Convento de San Juan de Letrán de Arequipa [8]. Porras informa que en 1614 residía en Córdoba y después en Buenos Aires. En 1616 solicitaba licencia real para imprimir la última redacción de su libro en Madrid.

Los Incas en la historia de Murúa

El título de la obra del mercedario es claro, en todos los manuscrtios se manifiesta la voluntad de escribir una historia de los incas. Hoy puede afirmarse que tal historia sólo pudo conocerse después que, a inicios de la década de 1550, autores como Juan de Betanzos y Pedro de Cieza de León proporcionaran un recuento que abarcaba una amplia historia incaica. Antes de ellos sólo se habían hecho recuentos parciales, así, los cronistas que se encontraron en Cajamarca no pudieron escribir la palabra Inca (o *Ynga*, ni siquiera Yngua, como se registró en 1537), únicamente podían mencionar a Atahualpa, no podían llamar por su nombre a Huáscar ni a Huayna Cápac; un segundo estrato de autores se vincularía a gente como el presunto Miguel de Estete y Agustín de Zárate (y Francisco López de Gómara, cuya información está relacionada con la del último), quienes ya podían proporcionar los nombres de varios incas (me ocupo de este asunto en trabajos actualmente en publicación).

Unicamente un tercer "estrato" conformado por las obras de Juan Diez de Betanzos y Pedro de Cieza de León pudo proporcionar una lista "completa" de los incas. Allí se dispuso de una narración histórica acerca de los gobernantes del Tawantinsuyu.

7 Papeles que dan cuenta de las labores de apoderado para recuperar o consolidar la propiedad de tierras del convento mercedario del Cuzco, informan de tierras de Garcilaso de la Vega y de Juan de Alcobaza, amigo del Inca historiador ("Poder del Convento del Cu[zco] al padre Frai Martín de Murúa residente en el valle de Curaguasi", Archivo del Convento de la Merced, Arequipa, Legajo 1, sin encuadernar. Agradezco al P. Eleuterio Alarcón por haberme proporcionado copia de este documento.

8 Libro de Profesiones del Convento de San Juan de Letrán, asiento del 4 de febrero de 1601. Archivo del Convento de La Merced de Arequipa.

No es novedad recordar que las informaciones que los cronistas pudieron obtener de la población andina no correspondían a una elaboración histórica. Los hombres andinos organizaban el pasado de manera ritual y no histórica, recordaban mitos y los asociaban a representaciones rituales, no elaboraban una historia, tal como se conoce en Europa.

Murúa partió de la existencia de tal lista de incas, conocida en los autores que recogieron su información en el Cuzco; en ocasiones se ha mencionado su relación con algunas de las informaciones que proceden de la visita toledana, o también de las actividades del propio Toledano en la región del Cuzco. Pero puede precisarse ahora la continuidad de la información cuzqueña desde Betanzos hasta Murúa, sin que la misma tenga que ser necesariamente toledana. Por ejemplo, Betanzos señala que antes de llegar al Cuzco los Ayar:

> "... y antes que llegasen al pueblo [del Cuzco] dos tiros de arcabuz estaba poblado un pueblo pequeño en el cual pueblo había coca y ají y la mujer de Ayarcache el que se perdió en la cueva llamada Mamaguaco dio a un indios de los deste pueblo de coca un golpe con unos ayllos y matólo y abrióle de presto y sacóle los bofes y el corazón y a vista de los demás del pueblo hinchó lo fobes (sic) soplándoles y visto por los indios del pueblo aquel caso tuvieron gran temor..." (Betanzos [1551] 1987: 20)

Tal información se registró, por cierto, en Sarmiento de Gamboa (Sarmiento [1572] 1947: 129). Llega a Murúa:

> "... estando la tercera hermana Curi Ocllo como más entendida y sagaz, con parecer de las demás hermanas (...) salió a buscar tierra, que fuese tal para poder poblar, y que llegando a los caseríos de esta ciudad del Cuzco, que entonces estaba pobre [poblada] de indios Lares y Poques y Guallas, que era una gente baja y pobre, antes de llegar a ellas, encontró un indio de los Poqués (sic), y lo mató con cierta arma llamada *macana*, que llevaba secretamente, y le abrió y le sacó los [bofes], los cuales hinchó de viento, y con ellos en la boca toda ensangrentada entró en el pueblo; y los indios atemorizados de verla así, creyendo que comía gente, desampararon las casas y se fueron huyendo..." (Murúa [1590] 1946: 50-51).

9 En la última redacción, Murúa señaló que Mama Ocllo era la mujer de Manco Cápac, pero su relato ofrece una variante: "... y allí se juntó Manco Cápac (sic) con su hermana Mama Ocllo. Aunque otros dizen que con Mamahuaco, otra hermana, y viniendo en el camino vieron que la hermana estaba preñada..." ([1616] 1962. I: 22. Véase también I: 26, 27, *passim*). En un capítulo expreso (Lib. I. IV), se habla de "la Coya Mamahuaco, muger de Manco Cápac..." ([1616] 1962: 28 y ss.).

La última redacción, correspondiente al texto B (edición Ballesteros) omite tal narración, en cambio y cambia visiblemente al personaje[9], señala que "por vna bentana salieron y procedieron los Ingas y que eran quatro hermanos, el mayor llamado Manco Capac, Ayarcache, Ayarauca, Yayaruchu (sic). Y quatro hermanas: Mamahuaco. Esta fue muy varonil y peleó. Y conquistó algunos yndios" ([1616] 1962, I: 21-22).

En cambio, el relato aparece despersonalizado, más adelante, pues Murúa explicó:

> "(los Ayar) pasaron adelante hasta Guaman Tianca y Huanaypata ado (sic, pro *ado*) hauía llegado la postrera vara[10], y viendo que hauía hincado bien y ser la tierra buena y fértil, sembraron en ella, y entonces en el Cuzco, que se llamaba Acamama, estauan poblados yndios Iares, poques y guallas, gente baxa, pobre y miserable, *y prendieron a vno destos poques o quallas y lo mataron, y sacaron los bofes y los soplaron y, trayendo las bocas ensangrentadas, se binieron hasta el pueblo de los quailas* (sic). Los huallas, viéndolos, se huyeron pensando que era gente que comía carne humana..." ([1616] 1962. I: 26).

Interesa la modificación, no solamente en la despersonalización del relato, sino también porque se introduce el tópico de la atribución caníbal, que los europeos señalaban cada vez que se encontraban en situaciones límite[11]. Pero después de haber planteado despersonalizadamente el hecho, Murúa insistió, en la biografía de Mama Guaco:

> "... fue muger de gran valor, entendimiento y discreción, y a ella atribuyeron algunos la muerte del yndio Poques, que diximos haber muerto a la entrada del Cuzco y sacádole los bofes, y hauiéndolos soplada, entró dentro causando herror (sic) y espanto a los moradores de aquel asiento. Fue como dicho es muger y hermana de Manco Cápac..." ([1616] 1962, I: 29).

Estudios anteriores señalaron la relación entre Martín de Murúa y Felipe Guaman Poma (Mendizábal 1961, Ossio 1977, 1985, Ballesteros 1978). Incluso se precisó claramente en las propias palabras del autor andino, que lo hacía "comendador del pueblo de Yanaca de la provincia de los Aymaraes", pero también "cura doc-

10 Se trata de la vara de oro, conocida y más claramente explicada en la versión del Lago Titicaca que relatara Garcilaso [1609] lib. I, cap. XV, 1943: 41-42.

11 Desde el diario de Colón (por ejemplo, 26-XI-1492), los textos referentes a América abundan en referencias a los caníbales; repetían modelos clásicos.

trinante del pueblo de Pocouanca Pacica Pichiua" (Guaman Poma [1615] 1980, II: 82). El retrato de Murúa aparece en medio de las diatribas que Guaman Poma le dedica, acusándolo de excesos y aun delitos sexuales, a más de ser una suerte de testaferro del corregidor (*Ibidem*). Pero en otra parte de su *Nueva corónica*, Guaman Poma, al hablar de las otras obras que conoció y que sirvieron de fuente de información para la propia, recordaba —sin adjetivos— al mercedario Murúa:

> "... y escribió otro libro Fray Martín de Morúa de la orden de Nuestra Señora de las Mercedes de Redención de Cautivos, escribió de la historia de los ingas..." (Guaman Poma [1615]: 1080 [1090] 1980, II: 417).

Duro con el mercedario en determinados aspectos[12], no le retaceó mérito el cronista andino; posiblemente porque trabajaron en común. Se ha hecho mención de que bien pudo ser el propio Guaman Poma el autor de los dibujos del mercedario; el asunto se complica justamente al conocerse la existencia de nuevos dibujos, mencionados por ejemplo en el manuscrito que fuera ofrecido a la Biblioteca Nacional del Perú, y en los manuscritos que se conservan en Ayacucho en manos de Mons. Elías Prado Tello[13].

No es extraño que Murúa continúe la tendencia que consideraba ilegítimo a Atahualpa, más aún, ni siquiera le dedica una biografía como las que redacta para los anteriores, pasando de la de Huáscar (el "postrero Rey Inca") directamente a otro tema ([1590] 1946: 77-79). En cambio, Atahualpa es un "famoso Infante e Inga" *Ibidem:* 127) presentado con gran fastuosidad; es interesante que, al igual que Guaman Poma, la redacción de Murúa extraiga a Atahualpa de la serie de capítulos correspondientes a los incas, pero lo llame claramente "Ynga" cuando lo retrata en otro contexto, Mu-

12 Murúa no era muy claro sobre las fuentes de las que tomaba sus informaciones, tampoco tenía por qué serlo con los autores de sus dibujos (Cf. Rowe 1987). Guaman Poma dedicó a Murúa frases duras: "Mira cristiano, todo se me ha hecho, hasta quererme quitar mi mujer un fraile mercenario (*sic.* mercedario) llamado [Martín de] Morúa en el pueblo de Yanaca. Estos dichos agravios, y daños y males, no quieren ver a indios ladinos, cristianos, hablando en Castilla [en castellano], si [se] le espanta y me manda echar luego de los dichos pueblos; todo pretende que fueran bobos para acabarlo de quitarlo cuanto tiene..." (Guaman Poma [1615] 906 [920], 1980, II: 294).

13 Acerca de los dibujos de Guaman Poma en la obra de Martín de Murúa, véase Mendizábal 1961; Kauffmann 1964, López Baralt 1979 y 1988, Ossio 1984 y 1985. Sobre los manuscritos existentes en Ayacucho, véase Guillén 1969; después de escribirse la versión original de este artículo los manuscritos en cuestión fueron editados: Prado y Prado eds. 1991.

rúa como capitán, y Guaman Poma al hablar de los acontecimientos de Cajamarca, tema en el que ambos ubican a Atahualpa (Cf. Guaman Poma [1615] 385 [387], 1980, I: 275 y ss.). La redacción de Murúa precisa que Atahualpa "traía en la frente una borla de lana colorada muy finísima, que era la corona e insinia de los reyes Yngas deste Reino. . ." ([1590] 1946: 127), detalle que tampoco omiten los dibujos de Guaman Poma.

Las fuentes que Murúa empleaba para la redacción de su historia fueron sin duda variadas; cuando habla de los acontecimientos de Cajamarca y relata el ingreso de Atahualpa en su plaza repite cercanamente a Xerez o al texto anónimo de 1534 atribuido a Cristóbal de Mena (Murúa [1590] 1946: 127-128). Se ha mencionado que bien pudo leer las obras manuscritas de los cronistas que escribieron en el Cuzco, como Betanzos, y utilizar asimismo versiones "toledanas" como la de Sarmiento de Gamboa, también Cabello Balboa; ciertamente, utilizó informaciones de Guaman Poma —independientes de los dibujos—, muy posiblemente proporcionadas por el mismo cronista andino, como ha detallado Mendizábal (1961: 255-258). Conociendo la utilización que Murúa hizo de Gómara, debe hacerse un cuidadoso análisis de la procedencia de sus informaciones. Con todo, el mercedario produce un texto altamente informativo acerca de lo que la gente de su época pensaba acerca de sociedades como la incaica, a más de los datos directamente referentes a ella, incluyendo versiones orales andinas[14].

Un buen ejemplo podría encontrarse en la forma como ofrece informaciones acerca de la desnudez; se consideraba ya entonces que la vestimenta existe en las sociedades o culturas avanzadas; la desnudez explicaría, desde los textos de Colón una forma de deculturación (Cf. Todorov 1987: 44); y la imagen se propagó como una forma de representar poblaciones desprovistas de los males creados por la cultura, los hombres desnudos son limpios como Adán y Eva antes del pecado original, la desnudez representa la inocencia. No se ocultará que la presentación de los americanos desnudos tiene que ver también con la certeza de que están en condiciones de recibir el Cristianismo.

En Murúa las escenas de desnudez se presentan primordialmente en mujeres y, como las informaciones acerca de las mujeres

14 Se ha publicado en años recientes estudios más concretos sobre los textos quechuas de Murúa (Beyersdorff 1986).

de los incas, provienen de Gómara en algunos casos (Cf. Rowe 1987: 758 [15]), como ocurre con el siguiente texto:

> "... vivía esta Señora Coya Chimbo [esposa de Sinchi Roca Inca] de ordinario [en el Cuzco], y traía las [¿ñustas?] y todas las Indias de su servicio, con haber tantas, con ajorcas de oro y gargantillas de perlas, y siendo ñustas, todas eran, en general, muy hermosas; y para andar desnudas habían de ser muy blancas; y la Coya y Señora Chimbo, como era discreta y de garn entendimiento, hizo que las que eran del todo doncellas anduviesen todas desnudas..." (Murúa [1590] 1946: 83-84; Rowe anota los textos en los que se inspiró en Gómara [1552] LXXIV y LXXIX, 1979: 114-115, 120-121; para otros casos véase Gómara [1552] CVIII, 1979: 163, Murúa [1590] 1946: 168).

Mitos e historias profanas

Anteriormente, se hizo mencion acerca de la inclusión de temas literarios en la Historia del padre Murúa (por ejemplo Porras [1962] 1986); asimismo se ha mencionado recientemente la inclusión de temáticas de otras regiones de América, tomadas de escritos de sus tiempos (como Gómara, cf. Rowe 1987) [16], que sirvieron al cronista mercedario para relatar, por ejemplo, la vida de las Coyas o "reinas" incaicas [17]. Pero también puede señalarse la presencia de otros temas específicos, originariamente registrados por la mitología mediterránea y que con posterioridad pasaron a América; uno de estos tópicos es el del mito de los hombres sin aparato digestivo (ástomos, corismapos), aunque también se les representa sin boca (Cf. Gil 1989. I: 29, *passim*).

Estos fueron incluidos utilizando diversas informaciones, incluso anteriores a otras conocidas. En la redacción de 1590 (corres-

15 Pedro Simón presentaba escenas de desnudez idílica en Colombia actual, como en el texto siguiente: "... le envió más de cien mozas, todas de tan buen parecer, graciosas, hermosas y risueñas, que fueron ocasión a que le pusiesen los nuestro por nombre el pueblo de *las Hermosas*. No traían otra cosa cubierta de su cuerpo más que lo que podían cubrir muchas vueltas de cuentas de chaquira entremetidas con granillos de oro en las gargantas de los pies, brazos y cuello..." (Simón 1892: 371).

16 Porras, quien precisara los criterios "suntuarios" y "fastuosos" de Murúa, olvidó en su estudio la anotación que había hecho en su ejemplar de la edición de 1922: "delicado tradicionista *cuyo estilo recuerda a Gómara y cuya emoción memorial da a sus páginas el acento andino de Garcilaso*" (Cf. Murúa 1922, I: vii, en el ejemplar que fuera de Porras, Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional, Lima; véase Porras [1962] 1986 *passim*).

17 En el siglo XVI la noción de plagio era, ciertamente, laxa. Lo interesante es la utilización de textos mexicanos de Gómara para aplicarlos a los incas, como precisó Rowe, quien añade fragmentos del texto de 1616, suprimidos al haber estado escritos en la parte de atrás de los dibujos, y pegados sobre una hoja en blanco. El texto de Murúa requiere una descripción detallada, que precise la diferencia entre su estado actual y la edición Ballesteros (Cf. Rowe 1987: 754-757).

pondiente al manuscrito A, ediciones realizadas hasta 1946, se explica en la obra de Murúa la información acerca de las casas de recogimiento de las "mujeres escogidas" del Inka. Uno de los temas que, reconocidamente fueron temática importante en la obra del cronista mercedario. Allí se dice:

> "A otras [¿a éstas?] llamaban las mujeres del sol. que las tenían dedicadas y ofrecidas para el efecto (...) para las cuales hacían grandes y muy diversos palacios en muchas partes; en especial hicieron uno muy suntuoso, en la sierra nevada, que está junto a Yucay, llamada Savasiray (sic), que después le sucedió un gran hecho a un pastor del ganado blanco del sacrificio del sol, con una hija del sol llamada Chucuillauto (sic), como adelante se dirá en su capítulo; *las cuales ninguna necesidad tenían de manjares para sus comidas, mas solamente vivían del olor de una cierta comida y fruta que tenían silvestre; y cuando iban de camino fuera de su casa y recogimiento, llevaban consigo para su provisión de aquella fruta y para sustentarse de aquel olor; y si acaso algún mal olor gustaban, era cierto que luego habían de morir sin ningún remedio*" (Murúa [1590] 1946: 262-263).

Anotando este párrafo, Bayle señalaba la vinculación con textos similares de Fray Pedro Simón y de Gregorio García (*Ibíd.*: 263 n); no los relacionó con los personajes conocidísimos de mitos mediterráneos.

El dominico Gregorio García incluía informaciones específicas sobre la región norteña del virreinato peruano; hablaba de hombres sin aparato digestivo, en medio de párrafos donde reproducía viejos tópicos de la mitología europea. Los monstruos poblaban, tanto en los escritos europeos como en los americanos las descripciones de tierras incógnitas [18]; la literatura medieval los había ubicado en las

18 Cieza de León afirmaba que hacia la Amazonía había —según decía la gente— monas que, embarazadas de hombres, parían monstruos "que tenían las cabeças y miembros deshonestos como hombres, y las manos y pies como mona. Son según dizen de pequeños cuerpos y de talle monstruoso y vellosos. En fin parescerán (si es verdad que los hay) al demonio su padre..." (Cieza, I [1553] 1986: 265).

19 El texto de la *Historia Animalium*, citado por García es el siguiente: 'A mule is fitted for commerce with the female after the first shedding of its teeth, and at the age of seven will impregnate effectually; and where connexion has taken place with a mare, a hinny' has been known to be produced. After the seventh year it has no further intercourse with the female. A female mule has been known to be impregnated but without the impregnation being followed up by parturition. In Syrophoenicia she-mules submit to he mule and bear young; but the breed, thought it resembles the ordinary one, is different and specific. The hinny or stunted mule is foaled by a mare when he has gone sick during gestation, and corresponds to the dwarf in the human species and to the after-pig or scut in swine; and, as in the case with dwarfs, the exual organ of the hinny is abnormally large" (Aristóteles, [1910] 1967: 577b).

regiones boscosas y en los límites del mundo conocido. Reconocía García la existencia de animales monstruosos:

> "i el mismo Aristóteles lo confirma diciendo que las Mulas engendran unos Machuelos enanos llamados Gimnos" (García [1607], 1981: 59 b, citando a Aristóteles, *Historia Animalium*, VI. 24) [19];

sus relatos de otros monstruos se ciñen a los criterios clásicos y a las versiones que hablaban de hombres con características extrañas en las regiones limítrofes. Los monstruos se originaban, entre otras cosas "de parte de Impresiones Celestes, i de otras causas externas, i estos tales son los que tienen cabeça, i pie de diversos Animales" (García 1981 : 60b). También hay hombres con la cabeza ubicada en el pecho. Añade:

> "Pues lo que referimos de Hombres sin boca, no es cosa imposible; porque en cierta parte del Perú, que está dentro de las Montañas (como consta por una Relación que Yo tengo de Juan de Betancos, Antiguo Intérprete de la Lengua General del Perú). ai Hombres que carecen del orificio para expeler los excrementos, a los quales proveyó Naturaleça (que no falta en lo necesario) de una virtud atractiva, para que con ella chupen, i atraigan la sustancia del manjar, que ponen guisado junto a la boca. Yo vi en la Ciudad de Loja del Perú vna Niña de quien me dijo su madre que había nacido cerrada: de lo qual ai muchos ejemplos". (García 1981: 61a) [20].

Amazonas, gigantes y otros monstruos circulaban en los libros y en la memoria de la gente europea a lo largo de toda la Edad Media, siempre en los límites del mundo; figuraban con frecuencia en las obras del XVI tardío y del XVII inicial, donde autores como el dominico fray Gregorio García, razonaban con criterios escolásticos y se apoyaban en la indiscutible autoridad de los clásicos. Así, Isidoro de Sevilla, que se había ocupado de monstruos diversos en su enciclopedia, fue citado precisamente por García entre sus fuentes, al igual que otros autores difundidos en sus días, como Adam de Bremen, obispo que hizo conocidas descripciones de monstruos en un difundido bestiario. Colaboraron en la elaboración de las nociones de monstruos que circulaban en las manos de los lectores del XVI europeo viajeros célebres como Sir John Mandeville o Marco Polo, también autores exitosos como Pedro de Ailly y aun Johannes

20 El propio García aludía a los hombres sin boca: 'Otros llamados Astomos, que no tenían boca, los quales vivían de solo el olor que recibían por la nariz, i asi no vsaban de comida, ni bebida, pero vsaban varios olores de Raices, Flores, i Frutos silvestres, las quales llevaban consigo en los caminos largos, porque no les faltase el olor, que era su alimento, i con qualesquier mal olor morían fácilmente". (García, 1981: 57a).

Boemus[21]. En las crónicas, poblaban América faunos, unicornios y hombres de mil formas monstruosas, a más de amazonas y gigantes, también, por cierto, los orejones de los incas.

Los relatos que hablaban de la existencia de seres extraños y monstruosos, habitantes a veces —como las amazonas— de los lugares vecinos a las tierras del oro y la quimera, circularon no sólo entre los autores españoles en América, sino también entre escritores americanos; Fernando Alvarado Tezozómoc mencionaba hombres de un solo pie, y a otros con la cabeza en el pecho, originados, sin duda en fuentes europeas; también fray Francisco de Escobar incluía tribus enteras que vivían oliendo los alimentos (los "Xamoco Huiche"; Cf. Weckmann 1984, I: 71-72). Un origen probable de estas versiones se encontrará en Plinio, quien hablaba de los *Astomi*, habitantes mitológicos del Alto Ganges[22]. Al comentar el texto del mercedario Murúa, Bayle añadió a fray Pedro Simón, como se dijo.

La imagen de los hombres sin aparato digestivo se registró modernamente en los Andes, en las mismas zonas en donde Gregorio García había indicado haber tenido noticias de aquellos. John H. Rowe recogió una versión oral en 1947:

> "En el mundo de abajo no comen sino huelen a la comida y lo botan por la espalda. La gente del otro mundo es una gente pequeña. El (Pedro de Urtimaris) les dijo que coman como la gente de aquí. Es que no tenían ano. El les abrió huequito a tres personas para que cagaran y a todos tres les mató.

21 Acerca de estos asuntos, especialmente Isidroro de Sevilla, véase Weckmann 1984, I: 71 ss.; García lo había mencionado entre las fuentes que empleó, no citó originariamente a Adam de Bremen. La segunda edición de la obra de García (1729) realizada con notorios añadidos por Barcia, sí lo registraba ("Adán de Brema") en un amplio y farragoso conjunto de información bibliográfica. Boemus sí fue mencionado en la primera edición de García; había sido traducido al español por Francisco Thamara (1556).

22 "Se trataba de gentes que careciendo del sistema digestivo, vivían exclusivamente del aroma de las plantas, emparentados sin duda con los *corismapos*, cuyo único alimento era el olor de los frutos. Esas leyendas quizás influyeron en la creencia de Juan de Cárdenas, expresada en 1589 o 1590, de que el indio chichimeco se sustentaba sin beber jamás... comen la tuna... chupan la hoja del nopal y del cozollo de la lechuguilla... cuya humedad tiene los propios efectos del agua" (Weckmann) 1984, I: 96, citando a Heinz Mode, *Fabulopus Beast and Demons*, Paidon, London, 1975; R. Blanco Fombona *Los conquistadores españoles del siglo XVI*, Madrid 1920 y Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias* [¿1589-90?] México 1965). En realidad, el origen podría discutirse, pues el texto de Cárdenas trae a la memoria otras descripciones, como las de la coca, que permiten a la gente vivir sin apenas comer, puede ser otro tópico distinto al originado en las descripciones mediterráneas (véase Cárdenas [1591] 1988: 237).

> Pedro sacó de allá abajo la semilla del algodón y del maíz blanco, y las trajo para este mundo. Por eso es que tenemos aquí el algodón y el maíz blanco" (John H. Rowe, Trabajo de Campo en Guambía, inédito; 1947. Comunicación personal).

El breve texto anterior reproduce la información europea sobre los *anuros* o *astomi*. Visiblemente no se trata unicamente de una influencia "literaria", como podría decirse en el caso de fray Gregorio, a pesar de que éste había anunciado haber empleado como fuente una crónica andina previa, la de Betanzos [23]. Aquí se trata, en realidad, de la incorporación de un relato (un esquema mítico) y la introducción específica de un personaje tan identificado literariamente, como es el héroe de la picaresca española Pedro de Urdemales, considerado en la versión de Guambia como un héroe cultural productor del maíz blanco y el algodón. Visiblemente, se trata de una interacción cultural mucho más amplia.

La información de García hacía alusión unicamente a la presencia de los monstruos. La versión de Guambía indica una estructura andina que supone la existencia de dos mundos, uno subterráneo, el otro superficial, dos humanidades físicamente distintas también. Al igual que en muchas versiones andinas conocidas, el mundo inferior es productor de los alimentos (y de los hombres, pues, en cierta forma, los muertos son las semillas de los vivos). El héroe cultural —en Guambía, Pedro de Urdemales— viaja al mundo de abajo en busca del maíz blanco y el algodón.

Lo interesante es, en el caso de fray Martín de Murúa, la conversión del tópico en parte de las características de las *mamacunas*, relacionado, además, con Chuquillanto, personaje mítico del área cuzqueña en la cual trabajó Murúa. Pero éste es asunto distinto.

Los tópicos empleados por Murúa son paralelos a la abundancia de las informaciones que proporciona sobre los incas. Como todos los cronistas, empleó simultáneamente el bagaje cultural de sus tiempos y su propia información etnográfica, interpretada de acuerdo al primero, pero también hace uso y abuso de los escritos que sobre América circulaban en sus tiempos. Los cronistas religiosos dispusieron de bibliografía más abundante que otros escritores de sus tiempos en América; el estudio de la forma de documentación en las

23 El nuevo texto de Betanzos, recientemente editado (1987), no incluye información alguna al respecto.

crónicas andinas adquiere especial importancia en ellos, porque justamente entre los autores de las órdenes religiosas se encuentra la búsqueda de una historia universal, basada en la expansión del Cristianismo como en Antonio de la Calancha, al lado de intentos de síntesis como la de Murúa, originadas en la creencia de la comunidad cultural de los pueblos "infieles" que habían habitado América antes de la invasión española.

BIBLIOGRAFIA

ALCEDO Y HERRERA, Dionisio
[1807] 1964 *Bibliotheca Americana. Catálogo de los Autores que han escrito de la América en diferentes Idiomas y Noticia de su vida y patria...*, prol. de Jorge A. Garcés G., Museo Municipal de Arte e Historia, Quito.

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel
1978 "Relación entre Fray Martín de Murúa y Felipe Huamán Poma de Ayala", en Oberem y Hartmann eds. 1978, I, (39-47).

BETANZOS, Juan Diez de
[1551] 1987 *Suma y narración de los Incas*, edición de María del Carmen Martín Rubio, estudios de Horacio Villanueva Urteaga y Demetrio Ramos Pérez, Ediciones Atlas, Madrid.

BEYERSDORFF, Margot
1986 "Fray Martín de Murúa y el 'Cantar' histórico inka", *Revista Andina*, IV, 2, (501-521), Cuzco.

CARDENAS, Juan de
[1591] 1988 *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, pról. y notas de Angeles Durán, Alianza Editorial, Madrid.

COBO, Bernabé
1882 *Historia de la Fundación de Lima*, Colección de Historiadores del Perú, publicada con Introducciones, Biografías y Notas por M[anuel] González de la Rosa, vol. 1, Imp. Liberal, Lima.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca
[1609] 1943 *Comentarios reales de los Incas*, edición de Angel Rosenblat, Emecé, Buenos Aires.

GOMARA, Francisco López de
[1552] 1979 *Historia general de las Indias*, pról. de José Gurría Lacroix, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

GONZALEZ DE LA ROSA, Manuel
1882 Introducción a Cobo 1882.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
[1615] 1980 *Nueva corónica y buen gobierno*, edición y est., prol. de Franklin Pease G. Y., Biblioteca Ayacucho. Caracas.

GUILLEN GUILLEN, Edmundo
1969 "El cronista don Felipe Guaman Poma y los manuscritos hallados en el pueblo de Chiara", *Amaru*, 10 (89-92), Lima.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos

1879 *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Madrid.

1892 "*El Cumpi Unco* hallado en Pachacámac", *El Centenario*, Nº 5, (450-470), Madrid.

KAUFFMANN DOIG, Federico

1964 *Guaman Poma*, Biblioteca Hombres del Perú, 1ra. serie. Vol. IV, Lima.

1978 "Los retratos de la capaccuna de Guaman Poma y el problema de los tocapu", en Hartmann, Roswith y Udo Oberem, eds. 1978, I, (298-308).

LOPEZ BARALT, Mercedes

1979 "La iconografía de vicios y virtudes en el arte de reinar de Guaman Poma de Ayala: una contribución americana a la literatura de regimine principum", leído en el simsio "History and Fiction in the Latin American Narrative" (31-III-1979), Yale University.

1979 a "La persistencia de las estructuras simbólicas andinas en los dibujos de Guaman Poma de Ayala", *Journal of Latin American Lore*, 5: 1, Los Angeles.

1979 b "Guaman Poma de Ayala y el arte de la memoria en una crónica ilustrada del siglo XVII", *Cuadernos Americanos*, México. 38: 3, México.

1979 c "La Contrarreforma y el arte de Guaman Poma: notas sobre una política de comunicación visual", *Histórica*, III: 1, Lima (julio).

1980 *La crónica de Indias como texto cultural: Policulturalidad y articulación de códigos semióticos en el arte de reinar de Guaman Poma de Ayala*, Tesis doctoral, Cornell University, Ithaca.

1982 "La *Crónica de Indias* como texto cultural: articulación de los códigos icónico y lingüístico en los dibujos de la 'Nueva corónica' de Guaman Poma", *Revista Iberoamericana*, 120-122, Pittsburgh.

1988 *Icono y conquista: la Crónica de Indias ilustrada como texto cultural*, Hiperion, Madrid.

MENDIZABAL LOSACK, Emilio

1961 "Don Phelipe Guaman Poma de Ayala, Señor y Príncipe último Quellcacamayoc", *Revista del Museo Nacional*, XXX, (228-330), Lima.

MURUA, Martín de

[1590] 1911 *Origen e Historia de los Incas.* Obra escrita en el Cuzco (1575-90) por Fray Martín de Morúa de la Orden de la Merced, publicada y anotada por Manuel González de la Rosa, Tercera Entrega. Imp. Nacional de Federico Barrionuevo, Lima.

[1590] 1922-25 *Historia de los Incas. Reyes del Perú... Crónica del siglo XVI,* Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias por Horacio H. Urteaga, Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú. T. IV y V. 2da. serie, Lima.

[1590] 1946 *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú,* introducción y arreglo de Constantino Bayle S. J., Biblioteca Missionalia Hispanica, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

[1590] 1946 *Los orígenes de los Incas: crónicas sobre el antiguo Perú escrita en el siglo XVI por el padre mercedario fray....* estudio biobibliográfico de Raúl Porras Barrenechea, Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana. I serie. T. XI. Imp. Miranda. Lima.

[1616] 1962-64 *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas....* ofrendas por el Aprendiz de Bibliófilo, prólogo del Excmo. Sr. Duque de Wellington y Ciudad Rodrigo. introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois. Biblioteca Americana Vetus, Vols. I y II; edición patrocinada por el Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. Madrid..

OBEREM. Udo y Roswith Hartmann, eds.

1978 *Amerikanistische Studien.* I. Libro Jubilar en homenaje Hermann Trimborn. Collectanea Instituti Anthropos. Vol. 20. St. Augustin.

OSSIO. Juan M.

1977 "Guaman Poma y la historiografía indianista de los siglos XVI y XVII". *Historia y Cultura.* 10. (181-206). Lima.

1982 "Una nueva versión de la crónica de fray Martín de Murúa", *Revista del Museo Nacional.* XLVI (567-576), Lima.

1985 *Los retratos de los Incas en la crónica de Fray Martín de Murúa.* Oficina de Asuntos Culturales de Cofide. Lima.

PINELO-BARCIA

[1737] 1982 *Epitome de la Bibliotheca Oriental, y Occidental, Náutica y Geográfica...,* de Don Antonio de León Pinelo, ed. facsimilar de la de Andrés González de Barcia. edición e introd. de Horacio Capel. Barcelona.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl
[1962] 1986 *Los Cronistas del Perú y otros ensayos,* edición a cargo de Franklin Pease G. Y., bibliografías de Graciela Sánchez Cerro, Félix Alvarez Brun y Oswaldo Holguín Callo, Biblioteca Clásicos del Perú. 2, Banco de Crédito del Perú, Lima.

PRADO TELLO, Elías y Alfredo Prado Prado eds.
1991 *Y no hay remedio...,* Centro de Investigaciones y Promoción Amazónica, Lima.

ROWE, John Howland
1987 "La mentira literaria en la obra de Martín de Murúa", *Libro Homenaje a Aurelio Miró-Quesada Sosa,* II (753-761), Lima.

SANTISTEBAN OCHOA, Julián
1946 *Los cronistas del Perú (Contribución al estudio de las Fuentes de la historia peruana).* Cuzco.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
[1572] 1947 *Segunda parte de la historia general llamada Indica,* edición de Angel Rosenblat. Emecé, Buenos Aires.

SIMON, Pedro
[1627] 1892 *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales,* Casa Editorial de Medardo Rivas, Bogotá.

TODOROV, Tzvetan
1987 *La conquista de América. La cuestión del otro,* Siglo XXI, México.

URTEAGA, Horacio A.
1922 Introducción a Murúa 1922.

VARGAS UGARTE, Rubén
1935 *Manuscritos peruanos en las bibliotecas del extranjero,* T. I, Lima (Biblioteca Peruana, T. I), Lima.
1959 *Manual de Estudios Peruanistas,* 4ta. ed., Lima.

WECKMANN, Luis
1984 *La herencia medieval de México,* El Colegio de México, México.

APENDICE

"Poder del Convento del Cu[roto]
al Padre frai Martín de Murúa
residente en el Valle de Cura-
guasi

El Comendador frailes y convento de Nuestra Señora de la Merced de esta çiudad dell (sic) Cuzco estando juntos según lo am de costunbre a canpana tañida es a sauer el padre frai Diego Alonso presidente y el padre frai Juan de Ribas y el padre frai Juan Guer[r]ero y frai Cristoual Camargo y frai Francisco Lucas y frai Alonso de Loaisa y frai Gregorio de Villalovos y frai Alonso Gomes y frai Juan Cordes (?) y frai Diego de Anaya y frai Francisco Rodrigues y frai Antonio de Castro y frai Lorenço Cano y frai Juan Mexía frayles profesos y conuentuales de el dicho monasterio dixeron que dan su poder qual de derecho se requiere a frai Martín de Mura (sic) de la dicha orden que reside [en el va]lle de Curaguaci para que en su lugar y en nombre del dicho conuento defienda las tierras que el dicho conuento tiene en el dicho valle de Curaguaci y contradiga las medidas y profeçiones que en su perjuicio se ubieren fecho y para ello presente los títulos y recaudos que pertenesen al dicho convento y confirmando por escripto y de palabra de su derecho y haga e ante qualesquier justicias del rey Nuestro Señor todos los autos y diligencias judiciales y extrajudiciales que menester sea por todos grados e ynstancias superiores e ynferiores que con derecho le van (?) [¿devan?] que para ello y haçer juramentos y pedir sean hecho[s] por las partes y sacar provanças y recusar jueses y escrivanos y tachar testigos y abonar los que convengan y oyr sentençias y consentir las en favor de el dicho [69r/v] convento consentir y de las en contrario apelar y suplicar para allí e do con derecho devo y las seguir y pe-dir costas y testimonios le damos el poder que tenemos con libre y general renun administraçión y para su firmeza y lo sustituyr en quien quisiere y lo rebocaremos y poner otros y para su firmeza obligamos los uienes y rentas del dicho convento y le relevamos y a sus sustitutos según derecho que es fecha la carta en esta dicha çiudad del Cuzco en dies días del mes de noviembre de mill y quinientos y no- venta y sinco años siendo testigos el liçenciado Juan de Esquivel y Bernaldino de Losada y los otorgantes que conosen lo firmaron de sus nonbres aquí va testado renu para su firmeza non bala. Firmado: Fr. Diego Alonso, fr. Juan de Ribas, fr. Cristóbal Camargo, fr. Alonso de [Saavedra] Loaisa, fr. Gregorio de Villalobos, fr. Diego de Anaya, fr. Francisco Gutiérrez, fr. Juan Mexya, fray Lorenço Cano. Y doy fee dello lo fize y [firmé] e según que ante my (?) y aqui my signo [ ] Juan de [¿Herrada] escribano público. [69v/70r].

En el pueblo de Curaguaci en siete días del mes de novienbre de myll y quinientos e noventa e zinco años ante Francisco Aldrete Maldonado Visitador y Juez repartidor de tierras en el dicho distrito por el señor Alonso Maldonado de Torres del consejo del Rey nuestro señor oydor en la Real audiençia de la çiudad de los Reyes su juez para la repartiçión venta y conpusisión de tierras etc. presentó esta petición la qual (?)

Frai Martín de Murúa Procurador del convento de Nuestra Señora de las Mercedes de la çiudad del Cuzco en nombre del dicho convento digo que el padre maestro frai Luis de Morales comendador que fue [del, tarjado] dicho nonbre (?) yzo y tomó conpusisión de las tierras estancias ventas y exidos de molinos que el dicho conbento tiene y pose[e] así por los títulos que esibió ante el Señor Licenciado Alonso Maldonado de Torres del consejo del Rey nuestro señor y su oydor en la audiençia de Los Reyes Juez de Repartiçión benta y conpusición de las tierras que los ta- les conventos y otras personas pose[e]n en la dicha çiudad y sus términos como por los títulos que dexo desebir [¿de exhibir?] y tierras que a poseydo y pose[e] actualmente demás de beinte años a esta parte según que más largamente consta y parese por la dicha conpusición que se hizo en la dicha çiudod del Cuzco en catorse de setienbre del mes y año próximo pasado de mill y quinientos y nobenta y quatro a que me refiero, de la qual siendo ncsesario ago demostración y no (?) presentación y para que el dicho convento [y] frayles tengan cumplidamente sus títulos y adquiera la mer-ced que su Magestad aze a los conpuestos en sus posesiones y se [midan, tarjado] amojonen y deslinden a las tierras que el dicho convento tiene en este valle de Curaosi (sic) y su término Paresco ante Vuestra Merced en aquella vía y forma que de derecho a lugar y ago presentaçión destos tí- tulos y decreto para que como a tal procurador se me meta y anpare en la posesión actual e Jure Domini belavasi de las dichas tierras estançias ventas y exidos de molinos en la forma y manera siguiente:

Primeramente de las tierras y estançia que pose[e] en este balle el dicho conbento que tiene dusientas fanegadas las quales dio al dicho convento Juan de Alcobasa según consta por la escritura que dellas se otorgó en la dicha çiudad del Cuzco en treynta de dizienbre del año de sesenta y quatro ante Sancho de Urue escrivano público y del Cabildo.

Y de las tierras llamadas Cocharai en que tiene estancia venta que tiene sesenta fanegadas de tierra de la obra ban-da del tanbo que linda con tierras que eran de Sancho de Rojas [70 r/v] y tierras del dicho conbento que las ubo y conpró del contador Diego García Gallego según consta por la escritura que dello se otorgó en catorze de agosto de sesenta y sinco años ante Luis García escrivano público de la dicha çiudad del Cuzco.

Y de otras llamadas Cocharan que tiene ochenta fanegadas de tierra en las medias laderas del serro mismo que en el un pedaso y otro que esta dibidido y son por encima del camino Real y lindan con tierras que fueron de Francisco Luis y Sancho de Rojas yndios de curaoas (?) y las tierras de Cucharay y tierras que fueron de Juan de Alcobasa y otras del dicho Soncho de Rojas y el serro que dizen Amalcanpata las quales ubo de Sebastián Rodriges (sic) en quatro de febrero de sesenta y siete ante Antonio Sánchez y las bendieron al susodicho los yndios del dicho balle en treinta de enero de sesenta y dos años ante Antonio de Mieres.

Y de las tierras llamadas Paccha que fueron de Diego Gallegos contados los andenes altos y bajos que el susodicho po-seyó y el dicho conbento tiene demás de beinte años a esta parte con otras llamadas Ochupata y las que ay en Guainarima conforme a la aberiguaçión que hizo Don Fernando Puertocarrero.

A Vuestra Merced pido y supplico atento a lo susodicho y a la dicha conpusisión y decreto particular que presento del dicho señor oydor mande se me de nueba posesión de todas las dichas tierras suso deslindadas como a tal procurador que en lo ansí hazer ará Vuetra Merced ser-vicio a Dios nuestro señor y al dicho conbento y Religiosos del bien y merced pues es Justiçia la qual pido y en lo nesesario el Real oficio de Vuestra Merced inploro etc. Fr. Martín de Murúa.

E por el dicho visitador vista dixo que por quanto el este valle de Curaguaci no ay tantas tierras como en la petiçión se contiene que de las tierras que el dicho convento huviere poseydo hasta el día de oy se le de posesión al dicho fray Martín de Murúa como del dicho convento y que Juan López de Carmona medidor de esta visita las mida e deslinde y amojone y la dicha medida y amojonamiento ponga en esta petiçión con la posesión dello para que originalmente se las entregue al dicho fray Martín de Murúa en el dicho nonbre y así [70v/71r] mesmo le dará la dicha posesión en la qual su Magestad le anpara y lo firmó de su nonbre/ Francisco Aldrete Maldonado. Ante mi Luis de Briones.

—En el asiento de Cocharai y Chichiguarcay en treze días del mes de nobiembre de mill e quinientos e noventa e çinco años yo Juan López de Carmona alguasil mayor de la visita de Francisco Aldrete Maldonado visitador e juez repartidor del balle de Curaguaci por el señor Licenciado Alonso Maldonado de Torres del Consexo del Rey nuestro señor oydor en la real audiencia de los reyes su juez para la repartición e venta e conpusisión de tierras en cumplimiento del auto de suso del dicho visitador deslindé y amoxoné las tierras que tiene el conbento de Nuestra Señora de las Merçedes de la ciudad del Cuzco en este valle que son las que se llaman Cocharai Chiguarcay y Cacallacona que todas ellas lindan por la parte de arriba con los yndios del pueblo de Curaguaci y por la parte de avaxo con el camino real y por la una parte con tierras de Pedro Sierra y la otra con tierras de los dichos yndios de Curaguaci las quales quedan amoxonadas con moxones hechos de piedras. Y asimismo se le des-lindó las tierras de Cantanbanba que lindan por la una par-te con el río que vaxa por el valle abaxo y por la parte de arriba hasta llegar a los postreros lúcumos que confinan con las tierras que eran de Garcilaso de la Vega y por la parte de avaxo llega hasta una punta que haze enfrete (sic) del molino de Juan Gómez y por la otra con tierras de los yndios del pueblo de la Guaca y asimismo se le deslindó y amoxonó las tierras llamadas Pas[71 r/v]chaques en el dicho valle de Curaguaci que están por la parte de arriba lindan con tierras del capitán Nuño de Mendoça y por la parte de avaxo con tierras de los dichos yndios todas las quales tierras susodichas parescen aver sido y son del dicho conbento por títulos y recaudos que dellas mostraron e de las quales en nonbre del dicho conbento metí por la mano a frai Martín de Murúa de la dicha

horden por birtud del poder que para ello tiene de que hizo presentación en las dichas tie-rras y cada una dellas en particular en el dicho día y le dí la posesión de todas ellas y él la tomó en nombre del dicho conbento quieta e pacíficamente sin contradición de persona alguna de las quales echó a todas las personas que en ellas auía y quitó piedras y arrancó yervas e hizo otros actos de poseción de todo lo qual pidio testimonio siendo a todo ello presente [tarjado] e por testigos Sancho de Rojas e Alonso de Origüela y Alonso Pérez residentes en el dicho valle. Va testado Luis de Briones escribano de la dicha visita no vala. Joan López (firmado).

—En el pueblo de Curaguaci en diez y siete días del mes de enero de mill e quinientos cincuenta e sinco años ante Luis de Briones visitador e juez repartidor de tierras en este valle de Curaguaci y Guanipaca por el señor licenciado Alonso Maldonado de Torres del consexo del rey nuestro señor oydor de la real audiencia de los Reyes su juez para la repartición venta y conpusición de tierras e por ante mi el presente escrivano el padre frai Martín de Murúa de la horden de Nuestra Señora de las Mercedes e presentó estos recaudos y posesión de suso dada por Francisco Aldrete Maldonado visitador antesesor de su merced e pidió con- firmasión y aprovación en el [ ] por el dicho visitador dixo que aprovava y aprovó la dicha posesión y mandó que ninguna persona se entre en las dichas tierras de suso que así quedan deslindadas y amoxonadas y tomasda posesión so pena de quinientos pesos para la cámara del rey nuestro señor. fecha ut supra. Luis de Briones. Joan López. [71v/72r].

—Frai Martín de Murúa Procurador del conbento de Nuestra Señora de las Mercedes de la çiudad del Cuzco digo que en la posesión que se me a [da]do de las tierras del dicho convento está conpuesto con su Magestad ante el señor oydor como consta por la conpusisión de todas las tierras que el dicho conbento tiene y por decreto del dicho señor oydor manda se de posesión de todas las dichas tierras.

A Vuestra Merced pido y suplico en nonbre del dicho conbento mande a [roto] y meterme en posesión en ellos y pido justicia y para ello etc. Fr. Martín de Murúa.

—El dicho visitador dixo que su merced berá los títulos y recaudos que el dicho conben[to] tiene de las dichas tierras e bistos pro[ve]erá lo que más en el caso convenga y así lo proveyó mandó e firmó. Ante mí Jhoan López. [72r/v].

—En el dicho pueblo de Curaguaçi en el dicho día diez y siete de noviembre de dicho año se noventa e cinco el dicho señor aviendo bisto estos recaudos e títulos y conpusición del dicho conbento dixo que mandava y mandó se [de] la di- cha posesión que pide atento a que las dichas tierras son e pertenescen al dicho conbento como consta de los recaudos que así a presentado en la qual dicha posesión le meta yo el presente escrivano como medidor della y así lo proveyó mandó e firmó. Luis de Briones, por su mandado Jhoan López.

—En el asiento Tinyuyuc en diez y ocho días del mes de noviembre de mill e quinientos e noventa e cinco años yo Juan López de Carmona [ ] en cumplimiento del auto de suso metí y di la mano al padre frai Martín de Murúa el contenido en la petición de atrás en las tierras de Tinyuyuc Guainarima y Bezopara en las dichas tierras susodichas y le dí la posesión la qual contradixo Diego de Origüela en nombre de Alonso de Origüela curador de María Prieta diziendo es- tar enpeñadas las dichas tierras en trecientos pesos corrientes que el dciho conbento deve a Lucía Prieta difunta madre desta dicha menor lo que consta de la cláusula del testamento que hiço [la] agüela de la dicha menor y pide por testimonio y deva (?) siendo testigos Juan Fernández Escobar y Juan Muñoz y Diego Usca residentes en el valle de Curaguaçi y en fe de ello lo firmé de mi nombre. Jhoan López escrivano público. Tiene fojas sinco.

Copia en Archivo Mercedario, Arequipa, Legajo 1, sin encuadernar.

1. El presente documento, originariamente del Cuzco, se encuentra en copia en el Archivo del Convento de la Merced de Arequipa; agradezco al P. Eleuterio Alarcón habérmelo proporcionado.

HISTORIA Y CULTURA
1991-92. Nº 21. pp. 81 - 103

Política y negocios de los conquistadores
El Padre del Inca Garcilaso

Rafael Varón Gabai
Instituto de Estudios Peruanos

El conquistador americano tuvo que ejercitar cotidianamente sus habilidades políticas y empresariales[1]. En el Perú, conquistadores poderosos o soldados de a pie se vieron enfrentados a situaciones que exigían, siempre en nombre del rey, su alianza política con grupos en conflicto, en las tres o cuatro décadas que siguieron a la invasión española. Quizá como resultado del modelo seguido en la conquista de América, facciones en permanente roce lucharon con violencia y sin interrupción en este agitado período. Las huestes que partían en expediciones desde los centros de poder españoles, estaban compuestas por hombres que generalmente procedían del mismo pueblo o región de España, siendo muchos de ellos parientes entre sí. Todos eran socios de la empresa, y el botín extraído a las poblaciones indígenas se repartía en proporción al aporte individual de cada compañero. Fueron estas huestes las que dieron la dinámica expansiva a la presencia europea y permitieron el avance hasta lograr el dominio de los grandes imperios, cuyas riquezas y poblaciones se repartieron de acuerdo a las normas acostumbradas.

En situaciones de conflicto, las facciones se alineaban según lazos familiares, orígenes regionales e intereses personales, pero aun quedaba un cierto margen de maniobra para el individuo. El resultado de una alianza equivocada fue que muchos conquistadores perdieron la fortuna, la vida o ambos, sin que existiese la opción de la neutralidad. Esta continuidad en el faccionalismo y violencia, re

Este artículo es una versión revisada de la ponencia presentada al Congreso 'Los Mundos del Inca Garcilaso', realizado en Madrid y Montilla entre el 2 y el 8 de abril de 1990.

sultante por el hecho de haberse convertido las huestes de conquista en el gobierno de la colonia, se mantuvo hasta las décadas de 1560 y 1570, en que el imperio español consolidó su presencia política a través de la obra del virrey Francisco de Toledo. Para entonces, los "primeros conquistadores", y aún los "segundos", que sobrevivían eran escasos y habían perdido todo poder político, aunque se les respetaba por personificar el mito de los heroicos tiempos pasados. Uno de estos personajes fue el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega. padre del Inca Garcilaso.

El capitán Garcilaso había nacido hacia 1500 en Badajoz, era cercano a la nobleza regional y, al decir de José de la Riva-Agüero, "segundón de linaje claro" por ser biznieto del Conde de Feria. Pero no era "don". como su primo don Gómez de Luna, encomendero en Charcas o su otro pariente, don Pedro Luis de Cabrera, sevillano y encomendero del Cuzco. El capitán Garcilaso mostró una especial simpatía por los portugueses en el Perú, siendo él de una región fronteriza, y uno de sus parientes, el capitán y encomendero Gómez de Tordoya estaba emparentado a un portugués llamado Luis Gómez de Tordoya, natural de Olivenza. que llegó al Perú en la segunda década de la conquista [2].

Es probable que Garcilaso haya pasado a México hacia 1525, acompañado de su hermano Juan de Vargas, pero en todo caso en 1531 se ausentó definitivamente de España, contando ya para entonces con el grado de capitán. Garcilaso debió pasar tiempo en México, ya que en un momento estuvo presente en un juego de cañas en la plaza de ciudad de México. Ambos hermanos estuvieron en Guatemala en la gobernación de Pedro de Alvarado, en cuya expedición llegaron al Perú [3]. Es extraño, sin embargo, que ninguno de los dos sea mencionado en las actas del Cabildo de Guatemala correspondiente al año 1524 [4].

La expedición de Alvarado fue una de las tres importantes. —posterior a la de Benalcázar y a la compañía de Soto con Ponce de León— que, pretendiendo competir con Pizarro y Almagro en

2 José de la Riva-Agüero. "El Inca Garcilaso de la Vega". En *Obras completas*, Lima, 1961-1975, t. II, págs. 7-9; James Lockhart, *Spanish Peru, 1532 - 1560. A Colonial Society*, Madison, 1968, págs. 47 y 130.

3 Riva-Agüero. 'El Inca...", págs. 39-94; Inca Garcilaso de la Vega, *Obras Completas*, Madrid, 1965, t. III, pág. 255.

4 *Libro viejo de la fundación de Guatemala* [1524]. Edición crítica de Carmelo Sáenz de Santa María. Guatemala, 1991.

una empresa propia, terminó pactando y reforzando a la expedición principal de conquista del Perú. Alvarado llegó a Quito a mediados de 1534, pero sus intenciones de una penetración independiente del territorio peruano se vieron frustradas por la habilidad de Almagro. Este estimuló inicialmente la deserción entre las tropas recién llegadas, asimilándolas a sus propias fuerzas. Luego, al encontrarse Alvarado en situación de inferioridad, le compró la totalidad de la expedición, al igual que los derechos recibidos del emperador para el descubrimiento y conquista del Mar del Sur. La flota, consistente en un galeón. tres naos y dos navíos con todas sus pertenencias, fue adquirida por la compañía de Pizarro y Almagro en cien mil pesos —al menos eso indican los documentos notariales— que Almagro se comprometió a pagar en Jauja, San Miguel u otro lugar cualquiera, apenas pudiese traerse el dinero de Jauja. Posteriormente, Alvarado reclamaría ante el Consejo de Indias que había actuado bajo presión de fuerza, pero era ya tarde. Por un lado, el emperador Carlos había otorgado una cédula por la que ordenaba echar a Alvarado de la gobernación de Pizarro y, por otro lado. los expedicionarios se habían puesto rápida y entusiastamente a órdenos de Almagro [5]. Entre los 400 españoles y 2,000 a 4,000 indígenas que se dice componían la expedición, venían los parientes de Alvarado: su hermano Gómez de Alvarado, Diego de Alvarado y el futuro mariscal Alonso de Alvarado [6]. Otros conocidos conquistadores que venían con Alvarado eran Pedro de Puelles, Antonio Picado (el futuro secretario de Pizarro) y Juan Fernández, capitán del galeón. Aquí también llegó el capitán Garcilaso de la Vega, a quien el cronista Pedro de Cieza de León significativamente nombra en cuarto lugar al hacer la relación de los más importantes expedicionarios.

Si bien Garcilaso sería para siempre considerado de los "segundos conquistadores" por no haber estado en la captura del Inca en Cajamarca, esa condición era de todos modos bastante favorable, porque desde su llegada en 1534 había tenido ocasión de participar en algunos de los más importantes episodios de la guerra de conquista. Así, a través de los años, Garcilaso formaría parte del núcleo de los antiguos conquistadores de la tierra, y su hijo se relacionaría tanto con los viejos conquistadores como con los hijos de ellos. en su ma-

5 Rafael Varón Gabai, "Los antecedentes de la conquista del Perú", Ms.; véa e. también, Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. Tercera parte*, Lima, 1987. págs. 202, 248 y 250.

6 Murdo J. MacLeod, *Spanish Central America. A Socioeconomic History, 1520 - 1720*, Berkeley y Los Angeles, 1973, pág. 101. El mismo autor piensa que las cifras de expedicionarios son demasiado elevadas. Véase, también. Cieza. *Crónica del Perú. Tercera parte*, pág. 202.

yoría mestizos como él. El Inca Garcilaso recordaba en sus escritos a los amigos de su padre en el Cuzco: Diego de Silva, su padrino de confirmación; Gómez de Tordoya, hijo del conquistador del mismo nombre, muerto en la batalla de Chupas; Pedro Luis de Cabrera, su tío; Gonzalo Silvestre, compañero de Soto en Florida y de Diego Centeno en Charcas y el Collao. Entre sus propios amigos nombraba a hijos de conocidos conquistadores: Gonzalo Mejía de Figueroa, hijo de Lorenzo Mejía de Figueroa; los hijos de Pedro del Barco, Pedro de Candia, Mancio Sierra. Antonio Altamirano y Diego Maldonado El Rico[7].

Además de su antigüedad en el Perú, el capitán Garcilaso tenía la ventaja de venir de Badajoz, una zona cercana al lugar de origen de los Pizarro y que, por consiguiente, lo acercaba a la familia que monopolizó el poder hasta la década de 1540. Es cierto que en algunos casos esta cercanía le pudo ser perjudicial, pero fue entonces que Garcilaso demostró su habilidad para cambiar de bandos, a la vez que justificaba sus acciones con precisas excusas. A continuación acompañaremos a Garcilaso en las correrías de su vida peruana, observando los retos políticos que se le presentaron y los resultados obtenidos, generalmente a manera de beneficios económicos y posiciones de poder político.

LAS DECISIONES POLITICAS DEL CONQUISTADOR Y SUS FRUTOS

La afiliación a un bando vencedor traía pronto beneficio, cuya magnitud dependía del previo aporte del conquistador en cuanto a armas, provisiones, caballos o indios. En algunos casos, una de las partes beligerantes intentaba con éxito ganarse a los soldados enemigos ofreciendo dinero o encomiendas. El capitán Garcilaso fue especialmente hábil en el recurso de pasar de un bando al otro, tratando de evitar encontrarse en el bando de los vencidos y, a la vez, aprovechando los beneficios obtenidos por los vencedores.

La expedición a Buenaventura

En sus primeros momentos en el Perú, Garcilaso había pasado de la expedición de Alvarado a la de Pizarro y Almagro. Posiblemente por su origen extremeño Garcilaso se alineó inmediatamente

7 Riva-Agüero, "El Inca...", págs. 18-19.

con los Pizarro[3]. Hacia mdiados de 1535, un año después de su llegada al Perú, Garcilaso encabezó una de las cuatro expediciones de conquista acordadas en el armisticio entre Pizarro y Almagro, siendo las otras encomendadas a Almagro, que iba a Chile con 550 hombres; Alonso de Alvarado, que partiría hacia los Chachapoyas con 300; y Juan Porcel a Pacamuru o Bracamoros. Garcilaso juntó 250 hombres para su expedición a Buenaventura, en las actuales costas colombianas. Estas expediciones, además de osadas, eran costosas. Según antiguas costumbres, que se remontan por lo menos a la conquista islámica de la España visigoda, parte de los gastos era asumida por cada uno de los conquistadores, que luego tomaba del botín la porción correspondiente[9]. Pero una porción importante de los gastos debía sufragarla la compañía o socios principales de la expedición. En la expedición a Chile, se dice que Almagro gastó unos 30,000 pesos únicamente como préstamo a sus hombres[10]. No llamaría la atención, en el caso de Garcilaso, que se hubiese asociado a los hermanos Pizarro, o quizá, a la compañía de Pizarro con Almagro, para obtener la suma necesaria, pero aún así él habría tenido que efectuar un aporte de importancia.

Para su desdicha, la expedición fue un fracaso, pero "no por la resistencia de los naturales que casi no los hay, sino por la aspereza de la tierra, que es inhabitable por las bravas montañas que tiene". Luego de cinco meses de búsqueda infructuosa, los oficiales de la hacienda real y del ejército que lo acompañaban le pidieron al capitán Garcilaso abandonar la entrada, pero éste se negó. Los indígenas llevados del Perú decían a los españoles "que se volviesen, que iban perdidos, que no había gente en muchas leguas de aquella región, que por inhabitable la habían dejado de poblar los reyes Incas...". Tres meses después, cuando ya habían muerto unos 80 españoles y muchos más de los indígenas, salieron a Puerto Viejo. Ahí se enteraron del levantamiento de Manco Inca y, ya en camino, recibieron el pedido de ayuda que Pizarro había enviado, tanto a los españoles que estaban en conquistas como a México, Panamá, Santo Domingo y otros lugares, apurándose en regresar a Lima[11]. Al lle-

8 James Lockhart, *The Men of Cajamarca*, Austin, 1972, págs. 27-54, demostró la importancia del origen regional extremeño en la hueste de conquista y la posterior permanencia en el Perú de sus miembros.

9 Sobre las huestes musulmanas, ver, Montgomery Watt, *Historia de la España islámica*, Madrid, 1981, págs. 10-15.

10 Diego de Esquivel y Navia, *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*, Lima, 1980, t. I, pág. 94.

11 Garcilaso, *Obras completas*, t. III, págs. 133 y 143-146.

gar, se había ya levantado el cerco impuesto a la nueva capital por las fuerzas de la resistencia imperial cuzqueña, pero nuevos enfrentamientos esperaban a los conquistadores, esta vez entre españoles.

Las tensiones entre pizarristas y almagristas no se habían reducido ante el temor de la resistencia indígena, quizá porque, al no encontrar ninguna conquista de interés en Chile, Almagro se había convencido de que si no obtenía el Cuzco para él terminaría en la pobreza y siendo desplazado por los hermanos Pizarro. En el enfrentamiento que se dio en la batalla de Amancay o Abancay, el 12 de julio de 1537, —en la que sorprendentemente no murió nadie—, vencieron las fuerzas almagristas a las pizarristas. Entre los personajes capturados por los vencedores se encontraban Alonso de Alvarado, Gómez de Tordoya y Garcilaso, todos ellos llegados en la expedición de Alvarado. Los almagristas los condujeron al Cuzco y los mantuvieron prisioneros en la fortaleza de Sacsayhuamán y en el palacio de Casana [12]. Su prisión no debió durar mucho tiempo, ya que en abril del año siguiente Hernando Pizarro derrotó a Almagro, ajusticiándolo en el Cuzco el 8 de julio de 1538.

Hacia fines de año, una expedición al mando de Gonzalo Pizarro se dirigió al Collao y Charcas. Buscaban enfrentar a las fuerzas incaicas que, comandadas por el hábil general Tiso y en alianza con los irreductibles indios chichas, se habían fortificado en esa última región. Los 70 españoles con el apoyo de Paullu —el Inca "títere"— y sus 5,000 indígenas auxiliares prosiguieron hasta el valle de Cochabamba, al que ingresaron con mucho esfuerzo, para luego ser sorprendidos y quedar rodeados por los ejércitos de Tiso. La situación era de peligro extremo y Gonzalo decidió arremeter contra los sitiadores, encargándose él mismo de uno de los contingentes y responsabilizando a Garcilaso y a Pedro de Oñate de los otros dos. Luego de una feroz lucha, los conquistadores vencieron a las fuerzas incaicas, manifestando haber recibido la ayuda del apóstol Santiago al igual que en el sitio del Cuzco dos años atrás [13].

Como resultado de estas acciones, cuando por orden de Pizarro se fundó la villa de La Plata, Garcilaso obtuvo su primer repartimiento, el de Tapac-ri o Tapacarí, ubicado a 8 leguas de Cochabamba. Si bien el repartimiento era "de tierra fertilísima, poblada de mucha gente y ganado; tiene más de veinte leguas de largo y más

12 Esquivel y Navia, *Noticias cronológicas*. t. I, pág. 105; Garcilaso, *Obras completas*, t. III, págs. 111, 112 y 149.
13 John Hemming, *The Conquest of the Incas, Londres*, 1973, pág. 245.

de doce de ancho", no era de gran valor hasta el descubrimiento del cerro rico de Potosí, cuyo centro minero incrementó la demanda de productos y mano de obra y, por consiguiente, también la importancia de los repartimientos vecinos. Es interesante notar que el Inca Garcilaso indica que en esta expedición participaron tres "compañeros": Garcilaso, Juan de Figueroa y Gaspar Lara. Todos ellos recibieron encomiendas de indios en La Plata, las que fueron mejoradas por Vaca de Castro cuando trasladó sus vecindades al Cuzco [14]. El hecho de nombrárseles como compañeros y recibir encomiendas en la misma vecindad, para luego ser trasladados también en conjunto, hace suponer que pudieron haber actuado agrupados en diversas empresas, tanto de guerra como agropecuarias, comerciales, obrajeras o mineras.

El fin de los almagristas y Garcilaso: el "leal de tres horas"

Perálvarez Holguín se alzó en 1541 en el Cuzco contra Almagro, a consecuencia del asesinato de Pizarro y con el beneplácito de Cristóbal Vaca de Castro, gobernador del Perú. Tan seguros estaban los vecinos del Cuzco de su triunfo sobre los débiles almagristas, que se comprometieron a pagar los gastos de Holguín si la real hacienda no lo hacía. Garcilaso, quien todavía era pizarrista por esas épocas, participó en las fuerzas realistas como uno de los capitanes de a caballo [15]. Al año siguiente tomó parte, siempre como capitán de a caballo, en la batalla de Chupas, el enfrentamiento final en el que las tropas realistas de Vaca de Castro vencieron sin mayor dificultad a las almagristas [16]. Un memorial de la época dice que sus mismos amigos tomaron al joven don Diego de Almagro,

> y echáronlo preso en un cubo. Y Garcilaso, *leal de tres horas* arrepentido, entra por Vaca de Castro y toma al dicho don Diego en sí y pónele cadenas y grillos... [17].

Garcilaso, tan volátil en su lealtad, había logrado congeniar con el gobernador Vaca de Castro. Su actuación contra Almagro El Mozo fue bien remunerada: se le mejoró su repartimiento, cambiándosele

14 Garcilaso, *Obras completas*, t. II, pág. 104 y t. III, págs. 169-172.

15 Esquivel y Navia, Noticias cronológicas, t. I, pág. 117; Gonzalo Romero A. G., *La conquista de Nueva Toledo. Siglo XVI*, La Paz, 1976, pág. 117; Garcilaso, *Obras completas*, t. III, pág. 191.

16 Garcilaso. *Obras completas*, t. III, pág. 203.

17 "Memorial de Alonso de Medina (sin concluir)". En Juan Pérez de Tudela Bueso (ed.). *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro, Madrid*, 1964, t. I, pág. 40. Mi subrayado.

el de Tapacarí por el de Cotanera y Guamanpallpa, en la vecindad del Cuzco[18]; pero, además, accedió a un importante puesto político al ser nombrado teniente de gobernador y capitán general del Cuzco, Charcas y Arequipa, un cargo que tradicionalmente se destinaba a hombres de mucha confianza del gobernador[19].

Es interesante observar la impresión que transmite el Inca Garcilaso sobre Vaca de Castro, un funcionario que fue apresado a su regreso a España por su exagerada corrupción. Vaca de Castro fue acusado de tomar para sí propiedades confiscadas por la real hacienda, enviar contrabando de grandes cantidades de plata a España e, incluso, de abrir tienda pública en su casa en compañía con mercaderes. Entre las propiedades que tomó resaltan los ricos repartimientos que habían sido de Pizarro[20]. Si bien al final Vaca de Castro fue absuelto, pocos creyeron en su inocencia. Sin embargo, el favorecedor de su padre aparece en los *Comentarios reales* como un "hombre tan prudente" que gobernó el Perú "con mucha rectitud y justicia"[21]

La rebelión de Gonzalo Pizarro

Al estallar la rebelión, Garcilaso tenía sobrados motivos para mantenerse fiel a los extremeños. Por un lado, se había alineado con los pizarristas desde su llegada al Perú y, por otro, éstos defendían los intereses de los encomenderos, cuya riqueza temían que desaparecería de ejecutarse estrictamente las Nuevas Leyes. Pero también debe tenerse en cuenta que Gonzalo tuvo por algunos años el control absoluto del Perú y pocos se atrevieron a enfrentársele. En un primer momento, numerosos vecinos del Cuzco, incluyendo a Garcilaso, habían nombrado a Gonzalo Pizarro para que los representase como procurador ante el virrey Blasco Núñez Vela, quien acababa de llegar a Tumbes. Lo mismo hicieron los cabildos de Huamanga, La Plata y otros lugares, al igual que los 400 hombres que todavía tenían las armas preparadas desde Chupas[22].

18 Garcilaso, *Obras completas*, t. II, pág. 100 y t. III, págs. 208-209.
19 El cabildo del Cuzco acató la provisión el 3 de octubre de 1542, según Esquivel y Navia, *Noticias cronológicas*, t. I, pág. 126.
20 Archivo General de Indias, Sevilla (AGI), Patronato 192, Nº 1, Rº 30.
21 Garcilaso, *Obras completas*, t. III, pág. 208. Vaca de Castro pasó varios años en prisión, hasta que —aparentemente gracias a las influencias de su hijo Pedro Vaca de Castro, futuro Arzobispo de Sevilla—, fue liberado de los cargos del fiscal. También se le restituyó en su plaza del consejo Real de Castilla. Al respecto véase Antonio de Herrera, *Elogio de Vaca de Castro*, Madrid, s/f [c. 1918].
22 Garcilaso, *Obras completas*, t. III, pág. 237.

Sin embargo, muchos vecinos de importancia dudaron antes de prestar su apoyo y decidieron huir de Gonzalo, quizás con la intención de esperar una más clara definición del poderío del virrey y ver si les convenía pasarse a su bando. Entre los más de veinte que huyeron del Cuzco estuvo Garcilaso, pero a diferencia de los otros huidos, a él no lo pudieron capturar por un buen tiempo, a pesar de los esfuerzos del temible Francisco de Carvajal [23]. Este cambio de bando le costó a Garcilaso la pérdida por tres años de sus encomiendas del Cuzco, que Gonzalo las dio a Pedro de Puelles. Además, la furia de Hernando Bachicao ensañó la artillería gonzalista contra la casa de Garcilaso, en la plaza del Cuzco, hacia la cual disparó en ausencia del propietario pero teniendo de testigos a su mujer e hijos; luego se mantuvo la casa sitiada, aunque al parecer no muy estrictamente [24].

Finalmente Gonzalo lo perdonó.

> con condición que no le viese ni se le pusiese delante, porque no quería ver a quien contra toda razón de *patria, amistad* y *compañía* le había negado. . . [25].

Al poco tiempo, sin embargo, Gonzalo lo perdonó "del todo". pero,

> lo trajo consigo debajo de nombre de prisionero, que nunca mas Gonzalo Pizarro le dejó salir de su casa, ni comer fuera de su mesa y en el campo dormía dentro de su toldo. . . [26].

Gonzalo Pizarro evidentemente no le tenía mucha confianza a Garcilaso y la alineación de muchos de sus relacionados en el campo real no hacía más que confirmar las sospechas de Gonzalo. Juan de Vargas, hermano de Garcilaso, murió en la batalla de Huarina, donde fue capitán de arcabuceros del ejército del rey [27]. Garcilaso, por lo tanto, era una persona que realmente le preocupaba. En una carta de Gonzalo Pizarro al padre Francisco de Herrersa, su confesor, fechada el 22 de marzo de 1548. le decía:

23 Héctor López Martínez, *Diego Centeno y la rebelión de los encomenderos*, Lima. 1978, pág. 47; Garcilaso, *Obras completas*, t. III, pág. 257.
24 Garcilaso, *Obras completas*. t. III, págs. 241-242.
25 Garcilaso, *Obras completas*, t. III, pág. 264. Mi subrayado. Al decir "compañía" debe referirse a la mencionada expedición a Buenaventura.
26 Garcilaso, *Obras completas*, t. III, pág. 264.
27 López Martínez, *Diego Centeno*, pág. 93; Riva-Agüero, "El Inca. .", pág. 15; Gutiérrez de Santa Clara, *Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú*, Madrid 1965, t. III, págs. 372-373.

> Y a lo que dice del capitán Garcilaso que me llevaba atado, aquí se han echado muchos prenósticos, ansi por hechiceros, como por hombres muy sabios, que *Garcilaso es el que me ha de traer atado al capellán de la Gasca,* e yo ansí lo creo[28].

No le faltaría razón, ya que Garcilaso venía jugando con ambos bandos desde mucho antes. Por un lado, el 14 de octubre de 1546 había firmado una misiva de amenaza a Gasca junto con otros 63 notables gonzalistas[29]. Además, era el "Capitán de la guarda de su persona" de Gonzalo Pizarro[30].

Pero por otro lado, según el Inca Garcilaso, fue su padre el primero en huir del campo rebelde al de Gasca en Jaquijaguana. Lo que podría parecer una interesada exageración del Inca para intentar borrar una posible traición que empañaba la memoria de su padre, es sin embargo confirmado por otras fuentes. Una indica que cuando ya los escuadrones se hallaban ordenados para el combate y "en punta de batalla" el licenciado Cepeda, Garcilaso y otros se pasaron a la parte de Gasca, quedándose Gonzalo Pizarro con muy poca gente[31]. Como en otras oportunidades, antes de perder la batalla, y en este caso también la guerra, los conquistadores optaron por cambiar de bando. Garcilaso era un hombre especialmente dotado de condiciones de liderazgo y en la batalla final de Gonzalo Pizarro tuvo la iniciativa de pasarse al campo real, salvando así la vida y sus propiedades, y además allanando el camino para su carrera futura en el nuevo orden que se iría imponiendo paulatinamente desde la metrópoli.

Garcilaso recuperó sus encomiendas del Cuzco, y sin mucha espera se dispuso a servir a los nuevos gobernantes del país. Hacia 1549 ó 1550 lo encontramos en una zona que indudablemente conocía bien: los Charcas. Ahí había sido designado visitador del repartimiento de Paria, que en un momento previo fue de Pedro del Barco, y del de Tapacarí, anteriormente de Alonso Pérez Castillejo (y posiblemente el mismo que había sido del propio Garcilaso antes de su traslado al Cuzco). Es interesante anotar que en ambos ca-

28 Pérez de Tudela. *Documentos,* t. II, pág. 158. Mi subrayado.
29 'Carta de los principales del Perú a Gasca". En Pérez de Tudela, *Documentos,* t. I, págs. 369-371. Otra copia en Gutiérrez de Santa Clara, *Quinquenarios,* t. III, págs. 292 y 294.
30 Gutiérrez de Santa Clara, *Quinquenarios,* t. III, pág. 350.
31 Garcilaso, *Obras completas,* t. III, pág. 382; Esquivel y Navia, *Noticias cronológicas,* t. I, pág. 148. Información similar proporciona Gutiérrez de Santa Clara, *Quinquenarios,* t. IV, pág. 179.

sos se indica que Garcilaso favoreció a los indios, declarando menor población tributaria de la que realmente había[32]. Esto puede reflejar tanto la generosidad de Garcilaso hacia los indígenas, fundamentada ya sea en un remordimiento por la abundante sangre derramada en las guerras recientes o, quizás, por un adecuado soborno, aunque tampoco debe descartarse el interés del autor del informe (posiblemente el corregidor Juan Polo de Ondegardo) por tener mayor cantidad de indígenas tributarios para premiar a los conquistadores que apoyaron a las fuerzas del presidente Gasca.

Los alzamientos de Hernández Girón y don Sebastián de Castilla

En los últimos levantamientos de los conquistadores del Perú, el de don Sebastián de Castilla (1553) y el de Francisco Hernández Girón (1553 - 1554), el capitán Garcilaso tuvo sus opciones claras y no debió dudar sobre qué curso seguir. Don Sebastián se rebeló en el Cuzco y Charcas, liderando a soldados descontentos que constituían el reflujo del gran alzamiento de Gonzalo Pizarro, concluído pocos años atrás. Uno de los motivos fue la reducción en los ingresos de los encomenderos, y los rebeldes, más a manera de motín que de alzamiento general, se enfrentaron a dos militares que habían dado el triunfo a Gasca : el mariscal Alonso de Alvarado, corregidor y justicia mayor del Cuzco, y su similar de La Plata, el general Pedro de Hinojosa[33]. Al enterarse del alzamiento, el cabildo del Cuzco envió gente armada contra los seguidores de don Sebastián, partiendo Garcilaso y Juan de Saavedra el 22 de marzo de 1553 por capitanes de a caballo[34].

Un militar que había luchado por el bando de Gasca, Francisco Hernández Girón, recibió en recompensa la encomienda de Jaquijaguana, que había pertenecido a Gonzalo Pizarro. Además, se le había otorgado licencia para la "entrada de los chunchos", en la que ocuparía a abundantes soldados, sobre los que tenía incuestionable ascendencia y que permanecían pululando inquietos en el Cuzco. Nuevamente Garcilaso sin dudarlo se definió por el campo realista El motivo debió ser que mientras que Hernández Girón había aportado tropas en la guerra contra Gonzalo Pizarro y se sentía defraudado con la recompensa obtenida, Garcilaso debía estar satisfecho por haber salvado la cabeza y recuperado su encomienda en una ágil maniobra de último momento.

32 Rafael Loredo, *Los repartos*, Lima, 1958, págs. 157-159.
33 Lockhart, *Spanish Peru*, pág. 141; José Antonio del Busto, *Diccionario histórico biográfico de los conquistadores del Perú*, Lima, 1986 - 1987, t I, págs. 357-360.
34 Esquivel y Navia, *Noticias cronológicas*, t. I, pág. 163.

Hacia 1553, año en que se inician las rebeliones, Garcilaso se encontraba bastante bien establecido en el Cuzco y con sus conexiones de gobierno cada vez más sólidas. Así el 8 de noviembre la audiencia de Los Reyes, encargada del gobierno del virreinato, lo había nombrado alcalde ordinario del Cuzco, en conjunto con Gerónimo Costilla. Sin embargo, el documento que contenía la ordenanza no pudo ser abierto por encontrarse el Cuzco bajo la autoridad rebelde de Hernández Girón. Más adelante, una vez vencido éste y retomado el gobierno por la audiencia, los oidores prefirieron encomendar a Garcilaso un puesto de mayor responsabilidad: el de corregidor de la ciudad. El 17 de noviembre de 1554 Garcilaso asumía sus funciones y tres días después los oidores Santillán y Mercado partían de regreso a Lima, seguros de haber dejado la autoridad de la ciudad en buenas manos [35]. Entre las acciones de su gobierno destacan la fundación del hospital de naturales, el que puso bajo la advocación de Nuestra Señora del Remedio, y la construcción de casas a ambos lados del río Huatanay, que atravesaba la gran plaza imperial del Cuzco. A partir de esas obras, se hizo más marcada la división de la plaza en dos grandes partes [36].

Por esta época, el capitán Garcilaso decidió casarse con la española doña Luisa Martel de los Ríos. Dejó entonces a doña Isabel Chimpu Ocllo, su mujer indígena y madre de sus dos hijos —el Inca Garcilaso y Leonor—, quien luego se casaría en un matrimonio seguramente arreglado por el propio Garcilaso con el español Juan del Pedroche. El Inca Garcilaso siguió viviendo con su padre y, como sería de esperar, condenó en sus escritos posteriores este tipo de arreglos por conveniencia, que despreciaban y discriminaban a los hijos naturales [37].

Es posible que el capitán Garcilaso se sintiese ahora más firme en cuanto a los logros que había obtenido en su vida de conquistador. La inestabilidad que caracterizó su vida previa parecía que no volvería más, gracias a la organización que iba logrando la sociedad colonial del Perú. Por ello, regularizar su vida conyugal no

---

35 Esquivel y Navia, *Noticias cronológicas,* t. I, págs. 169 y 175.

36 Esquivel y Navia. *Noticias cronológicas* t. I., pág. 180; Garcilaso, *Obras completas,* t. II, pág. 262.

37 Garcilaso, *Obras completas,* t. III, pág. 81. Guillermo Lohmann Villena, "El Inca Garcilaso de la Vega en Lima. Un documento inédito suyo", *Revista Histórica,* t. XXVI, 1962-63, pág. 314, rechaza el supuesto encono atribuible a Garcilaso en base a la referencia indicada. Por otro lado, Aurelio Miró-Quesada, *El Inca Garcilaso,* Lima, 1945, pág. 349, aporta la fecha en que Garcilaso casó con doña Luisa Martel de los Ríos: "antes de noviembre" de 1553.

le haría ningún daño, y menos aún con española, en vista de las posibilidades de ascenso personal que le abría una sociedad madura y en la que había llegado a formar parte de la élite provinciana. Una vez más, el interés inmediato se convertía en la característica más destacable de este conquistador. Coincidentemente, Garcilaso debió pedir licencia para ir a España por esta época "y que mientras tanto [dure su ausencia] no le quiten sus grangerías ni encomiendas"[38] El Consejo de Indias autorizó el pedido en 1556, pero Garcilaso no llegó a emprender la ruta transatlántica.

Garcilaso actuó de corregidor hasta julio de 1556, cuando fue reemplazado por la nueva autoridad —nombrada por el virrey marqués de Cañete— quien a su vez ejercería de juez de residencia del corregidor saliente[39]. Por entonces el capitán Garcilaso tenía unos 56 años de edad, habiéndose convertido en persona respetable y vecino notable, elevándose su status si se tiene en cuenta la época y las condiciones de violencia e incertidumbre que habían rodeado la vida de los conquistadores. No debió tener mayor problema con su rendición de cuentas, ya que el 1º de enero del año siguiente el cabildo cuzqueño lo nombraba regidor y a fines de año participaba como testigo en la jura del acatamiento y obediencia que se hacía a Felipe II. En las celebracionts que siguieron salieron dos "grupos de caballeros" jugadores de cañas, entre los cuales se encontraba el hijo de Garcilaso, Gómez Suárez de Figueroa[40]. Estos deportes señoriles y las otras actividades que entroncaban al joven mestizo con la sociedad española del Cuzco colonial, terminaron abruptamente con la muerte de su padre[41]. Con acierto, el capitán Garcilaso mandaba en su testamento que se le diese al hijo natural la suma de cuatro mil pesos para que partiese a España a seguir sus estudios. En el Cuzco no heredaría la encomienda paterna ni podría continuar en la condición privilegiada de hijo de conquistador y encomendero. Pasaría a ser uno de los muchos mestizos que por su filiación, tanto paterna como materna, y educación se consideraban con derecho a un lugar de privilegio en la sociedad española de la colonia, pero que esa misma sociedad, racista y exclusivista, no estaba dispuesta a aceptar.

Resulta interesante comparar el caso de Garcilaso con el de Martín de Ampuero, también mestizo pero legítimo, hijo del con-

38 AGI, Lima 567, año 1556, f. CCXXXIV. Agradezco a María Rostworowski por esta referencia.
39 Esquivel y Navia, *Noticias cronológicas*, t. I, pág. 183.
40 Esquivel y Navia, *Noticias cronológicas*, t. I, págs. 184 y 190.
41 Riva-Agüero, "El Inca...", pág. 27.

quistador Francisco de Ampuero y doña Inés Yupanqui. Ampuero fue el único mestizo que logró obtener un cargo público de importancia. conseguido gracias a su decidida gestión realizada tanto en el Perú como ante las instancias metropolitanas, y al experimentado apoyo de su padre, de quien heredó el cargo de regidor perpetuo del cabildo de Lima. El licenciado Ramírez de Cartagena, oidor de la Audiencia de Lima, comentaba al respecto que cuando Ampuero pidió el cargo, ante la renuncia de su padre, "visto que era mestizo, vuestra majestad no fue servido de se lo dar. . ." por medio de sus autoridades en Lima, por lo que en secreto lo gestionó en España. Agregaba luego que "es aquí la guaca de todos los criollos y de quien se ayudan, y, aunque es mestizo, tiene maña y brío; para ello hereda los yndios de su padre"[42]. Garcilaso estaba lejos de contar con las posibilidades de Ampuero.

LA CASA DEL ENCOMENDERO

El ideal señorial del conquistador se hacía realidad con una amplia y suntuosa residencia. Los encomenderos proporcionaban la estructura de la vida social y económica española, y un elevado porcentaje de la población española vivía en los extensos complejos habitacionales de los encomenderos. Muchos lo hacían como huéspedes, más o menos permanentes, mientras que otros se encontraban en condición de inquilinos. Para mantener los elevados gastos resultantes. el encomendero acudía al pago en especie y mano de obra que ofrecía el tributo de su encomienda, a la producción agropecuaria y a su vínculo directo o indirecto con la minería. La administración de estos bienes requería por lo menos de un mayordomo y varios criados, dependiendo el número de la magnitud de las empresas. El encomendero arequipeño Jerónimo de Villegas, por ejemplo, tenía unos diez españoles entre sus criados, mientras que los Pizarro llegaron a tener docenas de personas a su servicio[43].

Era frecuente que los encomenderos diesen hospedaje y alimentación a una población flotante que podía incluir desde soldados hasta mercaderes, pero que se componía fundamentalmente de familiares, amigos y paisanos. El encomendero recibía a estos huéspedes con satisfacción, y se entendía que la relación de dependencia que se establecía los obligaba a seguir su iniciativa política y a acompa-

42 Lic. Ramírez de Cartagena a S. M., Los Reyes, 16.4.1573. En Roberto Levillier *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles,* Madrid, 1921-26, t. VII, pág. 174.
43 Lockhart, *Spanish Peru,* págs. 22, 23 y 107.

ñarlo como parte de su cortejo. Una junta de veinte o treinta huéspedes en la casa de un encomendero era motivo de alarma, ya que podía convertirse en el germen de algún alzamiento. Situación similar se daba en los conventos, que servían también de hospedaje a la población transeúnte. De esta manera, uno de los motivos para el alzamiento de Sebastián de Castilla —que justamente se tramó en el convento de Santo Domingo del Cuzco— fueron las restricciones a los ingresos de los encomenderos que hicieron más dificultoso el poder brindar hospedaje a los transeúntes[44].

En Lima, estas lujosas casas se construyeron luego de la fundación española, aprovechándose en el entretanto las imponentes edificaciones de barro pintado de los señores indígenas, quienes fueron trasladados a poblados vecinos. En el Cuzco, por el contrario, los macizos palacios de piedra finamente labrada de los soberanos Incas, en el centro de la ciudad, fueron disputados por los conquistadores y cambiaron de manos de acuerdo a quiénes resultaban vencedores en las guerras civiles.

Garcilaso obtuvo una casa en el barrio de Carmenca. Quedaba a un lado de la gran plaza del Cuzco —aquella que él mismo dividió en dos siendo corregidor—, pero al extremo menos prestigioso del río Huatanay. Anteriormente la casa había pertenecido al conquistador Pedro de Oñate. En la escueta descripción del reparto del Cuzco del año 1533 se dice lo siguiente: "Señalósele a Pedro de Oñate un solar en los andenes, por linderos el solar de Juan Pizarro y la Plaza", lo que coincide con la reconstrucción hipotética del Cuzco incaico realizada por Graziano Gaparini y Luise Margolies[45]. Se deduce, entonces, que la casa del conquistador Garcilaso fue construida en los andenes que circundaban un extremo de la plaza del Cuzco, utilizándose probablemente paredes ya existentes de cantería inca. El Inca Garcilaso describía las casas de su padre así:

> tenía encima de la puerta principal un corredorcillo largo y angosto, donde acudían los señores principales de la ciudad a ver las fiestas de sortija, toros y juegos de cañas que en aquella plaza se hacían... Al poniente de las casas de mi padre estaban las de Vasco de Guevara, conquistador de los segundos, que después fueron de la Coya doña Beatriz hija de Huayna Cápac...[46].

44 Lockhart, *Spanish Peru*, pág. 141.

45 El Inca Garcilaso lo identifica erradamente como Francisco de Oñate, muerto en Chupas, pero en el reparto del Cuzco aparece Pedro de Oñate recibiendo el referido solar (Garcilaso, *Obras completas*, t. II, pág. 263; Raúl Rivera Serna (ed.), "Libro primero de cabildos del Cuzco", *Documenta*, t. IV, 1965, pág. 471); Graziano Gasparini y Luise Margolies, *Arquitectura Inka*, Caracas, 1977, págs. 57-59.

46 Garcilaso, *Obras completas*, t. II, pág. 263.

Se dice que en la época del virrey Cañete (1556 - 1560), Garcilaso vivía con esplendor, jactándose de dar de comer a diario a 150 ó 200 camaradas, además de algunos caballeros principales, amigos y deudos pobres [47]. Entre los sirvientes de su casa se encontraban los españoles Juan de Alcobaza, ayo del Inca Garcilaso desde su infancia [48], y Garci Vázquez, a quien el Inca Garcilaso visitó en 1560 en el valle de Huarcu, hoy Cañete, en camino hacia Lima y España [49]. Pero además del medio español, la presencia indígena se daba con énfasis en la casa del capitán Garcilaso, al servir de lugar de reunión para la nobleza Inca emparentada con su madre, como lo repite el Inca Garcilaso en diversas ocasiones.

PROPIEDADES Y HERENCIA

La primera encomienda que tuvo el capitán Garcilaso fue la de Tapacarí, en las cercanías de Cochabamba, pero luego le fue cambiada por las de Cotanera y Guamanpallpa [50]. Estas estaban ubicadas en la "vecindad del Cuzco" y, más específicamente, en las vertientes del río Apurímac, entre los actuales departamentos del Cuzco y Apurímac. Las encomiendas fueron otorgadas en "segunda vida" a la hija de Garcilaso, pero ante su pronta muerte pasaron a la real corona. No contamos con una descripción pormenorizada de las encomiendas en la época de Garcilaso, pero sí disponemos de algunos datos correspondientes a los encomenderos que le sucedieron para darnos una idea de sus características más generales [51].

La encomienda de Cotanera, era propiedad de Melchor Vázquez Dávila entre 1559 y 1574, quien recibía 2,561 pesos ensayados, libres, como tributo de sus 656 indios tributarios. En 1605, era de la real corona y su población tributaria se había reducido a 438 personas, y el pago a 1,525 pesos y 7 tomines. Los habitantes de esta encomienda fueron reducidos a los pueblos de Guallata y Paroparo,

47 Riva-Agüero, "El Inca...", pág. 10.
48 Riva-Agüero, "El Inca...", pág. 11.
49 Garcilaso, *Obras completas* t. II, pág. 370. El Inca estuvo en el Callao, puerto de Lima, el 4 de marzo de 1560, según un documento de compra-venta. Este indica que Garcilaso vendió el caballo que lo trajo del Cuzco, propiedad de doña Luisa Martel, según poder que de ella tenía para tal efecto (Lohmann Villena, "El Inca Garcilaso de la Vega en Lima", págs. 311-318).
50 Juan Cristóbal Calvete de Estrella, *Vida de don Pedro Gasca*, t. IV, pág. 408, es el único cronista que menciona una encomienda de Tinta, a ocho leguas de Arequipa, como perteneciente a Garcilaso. Se trata de un error, pero la provincia de Tinta, en el Cuzo, era fronteriza a los repartimientos de Garcilaso.
51 Agradezco a José de la Puente Brunke por poroporcionarme información sobre las encomiendas de Cotanera, Guamanpallpas y Guayllamissa.

en la provincia y luego corregimiento de los Cotabambas. Aparentemente no hubo manipulación administrativa en la composición poblacional del repartimiento desde los tiempos de Garcilaso hasta los de la recaudación directa de la corona. Una considerable proporción del tributo era pagado en plata ensayada y marcada y el resto en ganado de la tierra, ropa, maíz, trigo, aves de Castilla y tejidos[52].

La encomienda de Guamanpallpas era en 1561 de la real corona por mitad con Antonio Vaca de Castro —hijo de Cristóbal Vaca de Castro, que había sido gobernador del Perú— y según una fuente rentaba entonces la elevada suma de 12,000 pesos ensayados[53]. En 1574 esta encomienda aparece como propiedad de la real corona, pero disponiendo de 339 tributarios que pagaban 841 pesos ensayados[54]. Estaban reducidos en un pueblo llamado San Jerónimo de Chaucabamba, provincia y luego corregimiento de los Aymaraes, excepto algunos pobladores que se redujeron en el repartimiento de Cotanera. Resulta interesante notar la existencia de un vínculo, cuyos detalles desconocemos, entre las poblaciones indígenas de los dos repartimientos de Garcilaso, pudiendo tratarse de *mitimaes* o de alguna variedad de población migrante. Su tributo debía pagarse, al igual que en Cotanera, mayormente en plata, además de maíz, trigo, aves europeas y tejidos[55].

También encontramos la posibilidad de que Garcilaso hubiese poseído el repartimiento de Guayllamissa, pero la fuente no resulta clara al respecto[56]. La discontinuidad y aparente incoherencia en la sucesión de las encomiendas es frecuente en las fuentes, teniendo

52 Noble David Cook (ed.), *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*, Lima, 1975, pág. 135; Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, Madrid, 1969, pág. 468.

53 El documento incluye el tributo de Guayllamissa, que probablemente no había sido repartimiento de Garcilaso. La magnitud del pago hace sospechar ya sea de una consolidación de diversos repartimientos de la corona, o que el repartimiento de Garcilaso era de los más ricos del Cuzco. Por otro lado, no se aclara si se trata de tributo "libre" o "grueso". Ver, Teodoro Hampe, "Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561", *Historia y Cultura*, Nº 12, 1979, pág. 89.

54 Evidentemente, tanta variación en el tributo debió ser causada por la reorganización contable y administrativa de los tributarios y las encomiendas.

55 Cook, *Tasa de la visita general*, págs. 144-145; Vásquez de Espinosa, *Compendio y descripción*, pág. 468.

56 Hampe, "Relación de los encomenderos", pág. 89. En 1561, esta encomienda, o parte de ella, era de la real corona y aparentemente se tasaba en conjunto con la de Guamanpallpa. Por otro lado, se encuentra que en 1559, 1575 y 1591 el encomendero Melchor Vázquez Dávila debió recibir 209 pesos ensayados y 4 tomines, libres, de los 63 tributarios que le pertenecían. En 1599 nuevamente se encuentra que la real corona recibía de sus 44 tributarios la suma de 123.5 pesos ensayados. La población se encontraba reducida en los pueblos de Chacaro y Anocaya de la provincia de los Cotabambas.

como causas principales tanto las variantes demográficas (mortandad y movimientos poblacionales hacia las ciudades y centros mineros) como las reagrupaciones administrativas de las encomiendas. Por ello, debe tenerse en cuenta que tributos de distintos repartimientos fueron constantemente agregados y desagregados para favorecer a diversos pretendientes o adecuarse a situaciones variantes.

Garcilaso, además, tenía unas chacras de coca que aparentemente habían sido de Francisco Pizarro, en Avisca, zona que producía una hoja de excelente calidad y precio [57]. La región cocalera había sido conquistada por los ejércitos de Inca Roca, siendo al igual que las chacras de Tunu las primeras que tuvieron los Incas. El camino para llegar a ellas era muy accidentado:

> se pasa una cuesta llamada CAÑAC-HUAY, que tiene cinco leguas de bajada casi perpendicular, que pone grima y espanto sólo el mirarla. cuánto más subir y bajar por ella, porque por toda ella sube el camino en forma de culebra, dando vueltas a una mano y a otra [58].

La producción alcanzada por estas chacras se reducía a "50 ó 60 cestos de coca cada *mita*". El Inca Garcilaso las recibió de su padre cuando éste se casó con doña Luisa, pero al partir a España su madre le dio una cantidad de dinero a cambio de la producción. Ella aprovechó estas chacras, traspasándolas a sus hijas en su testamento [59]. Cabe mencionar, a manera de ilustración, que Hernando Pizarro obtuvo importantes ingresos de sus cocales situados en la misma zona, cuya producción —1,100 cestos por cada una de cuatro mitas (temporadas o cosechas) anuales, valorizados en unos 20,000 pesos al año—, era comercializada por sus agentes tanto en la misma ciudad del Cuzco como en Potosí. El transporte de la zona productora hasta el Cuzco era contratado con indígenas, quienes se encargaban de todos los riesgos y gastos del viaje. El exigente y acaudalado mercado potosino, gran consumidor de coca, prefería ésta que la menos costosa procedente de regiones más cercanas ubicadas en los yungas de La Paz.

Por último, el Inca Garcilaso hace mención que su padre tenía una "heredad" llamada Chinchapucyu, situada a 16 leguas del Cuz-

57 Garcilaso, Obras completas, t. II, págs. 137-138; John G. Varner, *El Inca. The life and times of Garcilaso de la Vega,* Austin y Londres, 1968, pág. 57, donde se hace referencia a AGI, Justicia 433, f. 16.

58 Garcilaso, *Obras completas,* t. II, págs. 137-138.

59 Testamento de Isabel Suárez, madre del Inca Garcilaso, publicado por Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso,* Lima, 1945, págs. 355-361; Riva-Agüero, "El Inca...", pág. 20.

co[60]. Era costumbre que los encomenderos adquiriesen tierras en el territorio de sus encomiendas, por lo que no sería de extrañar que Garcilaso hubiese acudido a este recurso, beneficiándose de la presencia de los indígenas a él encomendados en sus tierras.

EPILOGO

No es aventurado suponer que la motivación de doña Luisa Martel de los Ríos para emprender su aventura matrimonial con Garcilaso fuese la expectativa de recibir la herencia de las encomiendas[61]. Sin embargo, doña Luisa quedaría frustrada en su intento, ya que el virrey Conde de Nieva prefirió otorgarlas a Antonio Vaca de Castro y a Melchor Vázquez Dávila, antiguo gobernador de Quito. A raíz de estos hechos fue que doña Luisa, en conjunto con Jerónimo de Cabrera —su segundo esposo y quizá pariente del capitán Garcilaso— inició acción judicial, que continuaría ante el Consejo de Indias, para tratar de recuperar los repartimientos que pensó heredar de Garcilaso[62].

En todo caso, ni el conquistador Garcilaso ni su hijo el Inca esperaban que éste recibiese las encomiendas. Más aun, el conquistador acertó al pensar que la vida de un mestizo hábil e instruido, pero sin rentas cuantiosas ni encomienda, sería bastante más aceptable en la metrópoli que en el Perú. Es por eso que el testamento de su padre lo encaminó a España, al otorgarle el dinero para sus estudios[63]. Una vez ahí intentó, como tantos otros, obtener mercedes ante el Consejo de Indias, pero pronto perdió toda esperanza. No tenía ni el caudal ni la tenacidad suficientes para una larga querella. Hernando Pizarro, por ejemplo, sí libró una larguísima batalla judicial, y es posible que el Inca lo viera en las cercanías de Madrid

60 Garcilaso, *Obras completas*. t. II, pág. 361. Por lo menos tres lugares cercanos al Cuzco tienen la denominación de Chinchaypuquio según Stiglich. *Diccionario geográfico del Perú. Segunda y última parte*, Lima, 1922, pág. 380.

61 Resulta interesante, aunque no sorprenda, que el Inca Garcilaso no menciona en ningún momento de su obra a la esposa legítima de su padre ni al segundo esposo de ésta.

62 El expediente de Luisa Martel y don Jerónimo de Cabrera contra el licenciado Monzón, Fiscal del Consejo de Indias. don Antonio Vaca de Castro y Melchor Vázquez de Avila, por la encomienda de indios Quichuas y Guaman Palpas y demás pueblos y chácaras que formaban la encomienda de Garcilaso de la Vega, está fechado el 15 de noviembre de 1560, y se encuentra en AGI, Lima 120, año 1562. Agradezco a María Rostworowski por esta referencia. Véase otro expediente sobre el mismo asunto en AGI, Justicia 433, según menciona John Varner, "*El Inca*...".

63 Cláusula del testamento del capitán Garcilaso, publicada en "Un legado del Capitán Garcilaso de la Vega a su hijo natural Gómez Suárez de Figueroa", *Revista Universitaria* (Cuzco), Nº 76. págs. 1-4, 1939. Desafortunadamente no he podido consultar el testamento completo para obtener una apreciación global del patrimonio acumulado por el capitán Garcilaso durante su vida.

en 1561[64]. Pero, además, fueron pocos los mestizos que lograron heredar encomiendas u ocupar cargos de prestigio en el Perú del siglo XVI. Por ello, resulta más factible suponer —como también lo debió suponer el capitán Garcilaso— que la política segregacionista del régimen colonial traería una vida de sinsabores a su ilustrado hijo. La mejor alternativa era inducirlo a viajar a España, donde el ambiente metropolitano diluiría su calidad racial.

A pesar de los argumentos en otro sentido expresados en los *Comentarios reales,* resulta más factible pensar que el rechazo del Consejo de Indias al pedido de mercedes se debió a su condición de mestizo e hijo natural antes que al testimonio publicado por historiadores, que supuestamente descubría que su difunto padre había estado entre los alzados con Gonzalo Pizarro. El capitán Garcilaso fue uno de los muchos conquistadores que logró que su alianza con Gonzalo Pizarro pasara al olvido, gracias a su colaboración con Gasca. Esto queda demostrado con la autorización que le concedió el Consejo de Indias para pasar a España sin pérdida de sus bienes, además de los cargos políticos y de prestigio que ocupó en el Cuzco con posterioridad a la gran rebelión. El último paso que dio el perceptivo capitán Garcilaso en su sagaz carrera de conquistador fue el póstumo envío de su hijo, el Inca, a España.

64 Hernando Pizarro fue puesto en libertad en 1561, prohibiéndosele entrar en la corte. En 1562 se encontraba en La Zarza, lugar cercano a Trujillo, donde tenía su palacete, tierras y ganados. En 1564 estuvo en Villaverde, lugar cercano a Madrid y en su jurisdicción, lo que consta por haber firmado ahí algunos documentos notariales. Ver, al respecto, Guillermo Lohmann Villena, "Documentos interesantes a la historia del Perú en el Archivo Histórico de Protocolos de Madrid", *Revista Histórica,* t. XXV, 1960-61, págs. 450-476 y Rafael Varón Gabai y Auke Pieter Jacobs, "Los dueños del Perú. Negocios e inversiones de los Pizarro en el siglo XVI" *Histórica,* t. XIII : 2, 1989.

BIBLIOGRAFIA CITADA

Busto, José Antonio del
Diccionario histórico biográfico de los conquistadores del Perú. Lima: Studium, 1986 - 1987, 2 t.

Calvete de Estrella, Juan
Vida de don Pedro Gasca. En: *Crónicas del Perú.* (Biblioteca de Autores Españoles, t. 164-168). Madrid: Atlas, 1965, t. IV-V.

Cieza de León, Pedro de
Crónica del Perú. Tercera parte. Ed. de Francesca Cantu. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de la Historia, 1987.

Cook, Noble David (ed.)
Tasa de la visita general de Francisco de Toledo. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1975.

Esquivel y Navia, Diego de
Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco. Lima: Fundación Augusto N. Wiese y Banco Wiese, 1980, 2 t.

García, J. Uriel
"Un legado del capitán Garcilaso de la Vega a su hijo natural Gómez Suárez", *Revista Universitaria* (Cuzco), Nº 76, 1939, págs. 1-4.

Garcilaso de la Vega, Inca
Obras completas. (Biblioteca de Autores Españoles, t. 132-135). Madrid: Atlas, 1965, 4 t.

Gasparini, Graziano y Luise Margolies
Arquitectura Inka. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1977.

Gutiérrez de Santa Clara, Pedro
Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú. En: *Crónicas del Perú.* (Biblioteca de Autores Españoles, t. 164-168). Madrid: Atlas, 1965, t. II y III.

Hampe M., Teodoro
"Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561", *Historia y Cultura* (Lima), Nº 12, págs. 75-117.

Hemming, John
The Conquest of the Incas. Londres: Book Club Associates, 1973.

Herrera, Antonio de
Elogio de Vaca de Castro. Ed. de J. Francisco V. Silva. Madrid, s/f [c. 1918].

Levillier, Roberto (comp.)
Gobernantes del Perú. Cartas y papeles. Madrid, 1921-26, 14 vols.

Libro viejo de la fundación de Guatemala [1524]
Edición crítica de Carmelo Sáenz de Santa María. Guatemala: Academia de Geografía e Historia y Comisión Interuniversitaria Guatemalteca de Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, 1991.

Lockhart, James
Spanish Peru, 1532 - 1560. A Colonial Society. Madison: The University of Wisconsin Press, 1968.

The Men of Cajamarca. Austin: The University of Texas Press, 1972.

Lohmann Villena, Guillermo
"Documentos interesantes a la historia del Perú en el Archivo Histórico de Protocolos de Madrid", *Revista Histórica,* t. XXV, 1960-61, págs. 450-476.

"El Inca Garcilaso de la Vega en Lima. Un documento inédito suyo", *Revista Histórica,* t. XXVI, 1962-63.

López Martínez, Héctor
Diego Centeno y la rebelión de los encomenderos. Lima: P. L. Villanueva, 1970.

Loredo, Rafael
Los repartos. Lima, 1958.

MacLeod, Murdo J.
Spanish Central America. A Socioeconomic History. 1520 - 1720. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1973.

Miró-Quesada, Aurelio
El Inca Garcilaso. Lima, 1945.

Pérez de Tudela Bueso, Juan (ed.)
Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro. Madrid: Real Academia de la Historia, 1964.

Riva-Agüero, José de la
Obras completas. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1962-1975, 11 tomos.

Rivera Serna, Raúl (ed.)
"Libro primero de cabildos del Cuzco", *Documenta*, t. IV, 1965, págs. 441-480.

Romero A. G., Gonzalo
La conquista de Nueva Toledo. Siglo XVI. La Paz, 1976.

Stiglich, Germán
Diccionario geográfico del Perú. Segunda y última parte. Lima: Torres Aguirre, 1922.

Varner, John Grier
El Inca. The Life and Times of Garcilaso de la Vega. Austin y Londres: University of Texas Press. 1968.

Varón Gabai, Rafael
"Los antecedentes de la conquista del Perú". Ms.

Varón Gabai, Rafael y Auke Pieter Jacobs
"Los dueños del Perú. Negocios e inversiones de los Pizarro en el siglo XVI", *Histórica*, t. XIII: 2, 1989, 197-242.

Vásquez de Espinosa, Antonio
Compendio y descripción de las Indias occidentales. (Biblioteca de Autores Españoles, t. CCXXXI). Madrid: Atlas, 1969.

Villanueva Urteaga, Horacio
"Documentos sobre Yucay en el siglo XVI". *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, Nº 13, 1970.

Watt, Montgomery
Historia de la España islámica, 4ª ed., Madrid: Alianza, 1981.

HISTORIA Y CULTURA
1991-92, Nº 21, pp. 105 - 112

Las primeras entradas de conquista en el Perú del siglo XVI

Rafael Sánchez-Concha Barrios

Es una costumbre casi generalizada estudiar la conquista de América como un solo proceso restringido al avance de los grandes capitanes como Hernán Cortés en México, Pedro de Alvarado en Guatemala y Francisco Pizarro en el Perú. Contra este criterio se levanta el que contempla clara y distintamente dos períodos: el primero referido a una fase de gran conquista, donde se impone el esfuerzo titánico de un capitán y todas las empresas de ocupación obedecen a su línea de avance, el segundo es conocido como fase de las ampliaciones menores y ofrece una multiplicación de los centros de iniciativa expedicionaria [1]. Es en este segundo período donde queremos fijar nuestros intereses, pues aquí las entradas hacen su aparición en el escenario de la historia.

Las entradas son empresas militares de descubrimiento y conquista, por lo general fugaces y precarias, que salen a explorar territorios desconocidos en todas direcciones y en todas las geografías posibles [2], inmediatamente después de un movimiento de gran conquista.

Otros nombres para designar la misma empresa son: *jornada, cabalgada* [3], o simplemente *expedición;* sin embargo el arcaismo *entrada,* encierra un sentido más específico porque implica un internamiento a regiones ignotas para incorporarlas al mundo hispánico.

---

1 BARNADAS, Josep ... *Charcas. Orígenes históricos de una Sociedad Colonial.*— La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1973.— pág. 27.

2 MORALES PADRON, Francisco ... *Historia del descubrimiento y conquista de América.*— Madrid, Editoria Nacional, 1973.— pág. 225

3 GONGORA, Mario ... *Los grupos de conquistadores en tierra firme (1509 - 1530). Fisonomía Social de un tipo de Conquista.*— Santiago de Chile, Centro de Historia Colonial, 1962.— pág. 67.

Las entradas se inician en el Alto y Bajo Perú, en 1534, apareciendo en forma casi continua hasta las primeras décadas del siglo XVII[4]. Francisco Pizarro permitió la primera entrada a los capitanes Francisco Pacheco, Pedro de Puelles, Sebastían de Belalcázar, y Hernando de Zaera, a la Culata (1534). Al año siguiente facultó a Garcilaso de la Vega para realizar la jornada de la Buenaventura; y a Alonso de Alvarado para la primera entrada a los Chachapoyas (1535)[5].

Después de la batalla de las Salinas (6 de Abril de 1538), las entradas se intensificaron. Francisco Pizarro —por recomendación de su hermano Hernando— premió a capitanes como Pedro de Vergara con la entrada a los Bracamoros en la zona norte del Perú (1538). Hernando Pizarro por su parte, autorizó la de Chupachos e Iscaicingas a Alonso de Mercadillo, en las serranías de Huánuco (1538), la de Ambaya, al griego Pedro de Candia (1538); y la de los Chunchos a Peranzúrez de Camporredondo (1538)[6].

Muerto el Marqués Gobernador, Cristóbal Vaca de Castro permitió una segunda entrada a los Bracamoros, recayendo la facultad en el capitán Juan Porcel (1543). El mismo Juez Visitador otorgó a Juan Pérez de Guevara la de Moyobamba (1544) y al capitán Diego de Rojas la de Tucumán (1543)[7]. Al finalizar esta última conquista, la empresa alcanzó tal reputación, que se convirtió en un sinónimo de valor, al grado que alguno miembros de esa expedición como Diego Pérez de la Entrada derivaron de allí sus apellidos[8].

Cuando terminaron las sublevaciones y guerras civiles, el presidente Pedro de la Gasca, continuó promoviendo la realización de entradas, como la primera de Macas, comandada por Hernando de Benavente (1548); la tercera de Bracamoros, por Diego Palomino (1548); la de Yaquiraca por el mencionado Alonso de Mercadillo (1549); y la segunda del Tucumán por Juan Núñez de Prado (1549).

---

4 SAIGNES. Thierry ... *Los Andes Orientales: historia de un olvido.*— Cochabamba, Instituto Francés de Estudios Andinos, y Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social. 1985.— págs. 63 y 64.

5 BUSTO DUTHURBURU, José Antonio del ... *La conquista del Perú.*— Lima, Librería Studium S. A., 1984.— págs. 155-165.

6 *Ibidem* ... págs 283-296.

7 BUSTO DUTHURBURU. José Antonio del ... *La pacificación del Perú.*— Lima, Librería Studium S. A., 1984.— págs. 35-44.

8 LOCKHART, James ... *El mundo hispanoperuano.*— México, Fondo de Cultura Económica, 1982.— pág. 187.

Concluyendo la enumeración de las entradas peruleras de esta época, mencionamos la de Rodrigo de Salazar *el Corcobado;* la de Mira, del oscuro caudillo Martín de Mira; y por último la de los Chunchos de Francisco Hernández. Aunque no se puede señalar con exactitud la fecha de estas incursiones se sabe que se llevaron a cabo bajo el patrocinio de Gasca [9].

Dentro de los factores políticos, el primero y determinante es aquél que se presenta bajo la forma de solución inmediata a los problemas de exceso poblacional y al descontento de muchos soldados que ven frustradas sus aspiraciones de botín. En el Perú, después de la fase de gran conquista, aparecían poblaciones flotantes de vagabundos, truhanes y ladrones dedicados al *rancheo* (robo) de los asentamientos indígenas, y amenazaban la estabilidad política del novel gobierno colonial. No carente de perspicacia, el marqués Pizarro, dándose cuenta del fenómeno, ordena que:

> *"Todos los bagabundos que están en está ciudad de los Reyes e que están en las otras ciudades, villas, e lugares dichos Reynos se aperciban para ir a la conquista e pacificación de la tierra en servicio de S. M., a los descubrimientos que el presente se hazen, que son la jornada de Diego de Rojas e la del Capitán Gonzalo Pizarro . . ."* [11].

Para el Marqués Gobernador las entradas serán la solución. Igualmente para las demás autoridades coloniales, este recurso les permitirá librar a sus jurisdicciones de elementos peligrosos a fin de *desaguar* [12]. *aflojar* [13], *descargar* y *desencantar la tierra* [14].

Después de las guerras civiles, las entradas se convirtieron en el recurso clásico para eso. Un ejemplo típico fue la región del Cuzco al final de cada campaña de guerra civil: el territorio quedaba inundado tanto por soldados victoriosos, como por los derrotados, los victoriosos representaban el mayor problema debido a sus exigencias de encomienda. Como las encomiendas no eran suficientemente numerosas para cubrir la ilimitada demanda [15], lo único que restaba era gratificarlos con el permiso para una entrada.

9 BUSTO DUTHURBURU,— José Antonio del . . . *Op. cit.* págs. 95-105.
10 Ordenanzas complementarias para el buen regimen interno del Perú y bienestar de los naturales (Los Reyes, 20 de Abril de 1540) del Márques Pizarro. en: Lohmann, Guillermo . . . *Francisco Pizarro, Testimonio, Documentos, Cartas y Escritos Varios.*— Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986.— pág. 157.
11 *Ibidem* . . . pág. 159.
12 ESPINOZA, Waldemar . . . *La destrucción del imperio de los incas.*— Lima, Amaru Editores S. A., 1986.— pág. 158.
13 BARNADAS, Josep . . . *Op. cit.* pág. 26.
14 SAIGNES, Thierry . . . *Op. cit.* pág. 42.
15 LOCKHART, James . . . *Op. cit.* pág. 185.

Una vez obtenida la autorizacion, el conquistador podía sentirse honrado con la prebenda, aunque en ciertos casos podía asumirla como una forma de autoexilio [16]. A este respecto es elocuente, la frase en la que Agustín de Zárate resume las razones de las entradas: "... *la una remunerar sus amigos, y la otra desterrar sus enemigos*" [17].

Aunque podría suponerse razones improvisadas para la empresa, ésta tenía en realidad una sólida tradición histórica. Encuentra su fundamento en el ideal político de guerra de reconquista, que inspiraba un movimiento colonizador en los territorios de dominación islámica [18], afirmando la imagen de frontera que se desarrollará en el sentido militar tradicional o como frontera de poblamiento [19]. Bajo estos criterios las entradas resultan el medio de ampliación del reino español, avanzando hacia el descubrimiento, y hacia una dominación completa [20].

La finalidad de las entradas debía ser: descubrir, conquistar, poblar y colonizar. Con ello se seguía una política de ocupación. La política estuvo condicionada por la estrategia de mantener y utilizar en provecho del Estado, los medios de población aborígen ya existentes, y por el interés de asentar permanentemente la colonización mediante la fundación de nuevas ciudades [21].

Para el conquistador, las entradas se presentaban como una oportunidad de ascenso social y estabilidad económica. Este fenómeno implicaba cierto descontento con su condición de hidalgo empobrecido (éstos abundaban en la península y en el Perú), hijo segundo de alguna familia noble, o en el peor de los casos, inconformidad con su situación de villano; por eso no verá mejor salida que *ir a valer más* [22]. Pero ese *valer* no sólo significa la fama o el reconocimiento de la valía personal, sino también el poder y, junto con él, la hacienda [23].

16 LOCKHART, James ... *The men of Cajamarca.*— Austin, University of Texas Press, 1972.— pág. 131.
17 ZARATE, Agustín de ... *Historia del descubrimiento y conquista del Perú.*— En Biblioteca Peruana, Tomo II, Lima, Editores Técnicos Asociados S. A., 1968.— Lib. III, Cap. VII, pág. 196.
18 HARING, Clarence ... *El imperio hispánico en Indias.*— Buenos Aires, Editorial Solar/Hachette, 1966.— pág. 171.
19 GONGORA, Mario ... *Op. cit.*, pág. 91.
20 *Ibidem* ... pág. 98.
21 OTS CAPDEQUI, José María ... *Instituciones.*— Barcelona, Salvat Editores S. A., 1959.— pág. 18.
22 DURAND, José ... *La transformación social del conquistador.*— Lima, Editorial Nuevos Rumbos, 1958 — pág. 56.
23 CESPEDES DEL CASTILLO, Guillermo ... *Las Indias en el reinado de los reyes católicos,* en Vicens Vives, Jaime ... *Historia social y económica de España y América.*— Barcelona. Editorial Teide, 1957.— Tomo III, pág. 422.

Al descontento del conquistador por su condición social se agrega la negativa del Estado de elevarlo en nobleza señorial. Esta se debía al temor de que aquél se convierta en un peligro político; así los conquistadores no obtuvieron la condición jurídica de nobles [24], aunque no se vieron impedidos de mejorar su status socioeconómico.

Bajo estas circunstancias se conformaban las huestes, deseosas de iniciar la empresa de la entrada. En ellas los capitanes, quienes frecuentemente eran ricos encomenderos, invertían sus capitales [25]. He aquí un caso, Felipe Gutiérrez, lugarteniente del capitán Diego de Rojas, gastó en los aprestos para la jornada de Tucumán treinta mil pesos, salidos mayoramente del tributo de sus indios de Condesuyos [26]. Otro ejemplo como el de Alonso de Alvarado, resulta interesante pues en la primera entrada a Chachapoyas obtuvo oro, obsequiado por los indios. El marqués Pizarro, le permitió guardárselo y Alvarado no viendo mejor oportunidad para lograr mayores riquezas, lo volvió a invertir en una segunda expedición [27].

En los ejércitos exploradores también se enrolaban encomenderos pobres, con miras a conseguir un repartimiento que les rindiese ganancias considerables, como las del Cuzco, que eran las más ricas. Los soldados no recibían sueldo, ni se les prometía un jornal. pero se les cultivaba la esperanza de alcanzar montañas de oro [28].

Dentro de lo social, resaltaban los vínculos de consanguinidad y paisanaje. El conocido Alonso de Alvarado llevó en la primera entrada de Chachapoyas a su hermano Hernando de Alvarado, y en la segunda se hizo acompañar por su hijo mestizo Vítores de Alvarado, y por su sobrino carnal Gómez de Alvarado *el Mancebo* [29]. Los vínculos de paisanaje articulaban los grupos de conquistadores e influían en la formación de las tropas. Sobre este punto sería importante investigar en qué medida las huestes expedicionarias dependían de los orígenes regionales. En el caso de los extranjeros, el paisanaje llama más la atención. Existen casos como el de la entrada de Larecaja - Tarija, donde se puede observar transacciones comerciales entre los flamencos Merdio y Nicasio de Borgoña, con el

24 Ibidem ... pág. 426.
25 LOCKHART, James ... *El mundo hispanoperuano, 1532 - 1560.*— pág. 185.
26 BUSTO DUTHURBURU José Antonio del ... *Diccionario histórico-biográfico de los conquistadorses del Perú.*— Lima, Librería Studium S. A., 1987.— Tomo II, D-1, pág. 205.
27 Ibidem ... Tomo I, D-1, pág. 93.
28 SALAS. Alberto Mario ... *Las armas de la conquista.*— Buenos Aires, Emecé Editores, S. A., 1950.— pág. 323.
29 BUSTO DUTHURBURU, José Antonio del ... *Diccionario Histórico-biográfico de los conquistadores del Perú.*— Lima, Librería Studium S. A., 1986.— Tomo I, pág. 108.

alemán Bartolomé Flores[30]; o mejor aún, el testamento de Antón Griego en la misma jornada, nombra como sus albaceas a los helenos Jorge Griego y Basilio de Candia[31].

Las entradas fracasaban con frecuencia[32] y a veces de manera catastrófica; no obstante, ello no impedía que el conquistador organizara otra expedición, se asociara con otro capitán, o se integrara como simple recluta. El cronista Pedro Cieza de León lo vivió en carne propia:

> "... *y esto en mi mismo he conocido la experiencia que cuando andaba en algún descubrimiento trabajoso, juraba e afirmaba que antes moriría que volver a otra jornada si de aquella salía, mas luego se nos olvida e deseamos vernos ya en otra...*"[33].

Y añade:

> "... *y así han andado e andarán en estas conquistas hasta que mueran e tengan que - comer*"[34].

No todas las entradas tenían como finalidad la adquisición de encomiendas, también se organizaban ejércitos dirigidos al descubrimiento de minas de oro o plata y especies exóticas. Los soldados de Gerónimo de Ordaz, quienes creyeron haber descubierto en el Bajo Amazonas un bosque de árboles de incienso en el que la goma aromática pendía como ciruelas[35], son un buen ejemplo de ello. En definitiva, buscaban cualquier elemento que los enriqueciera con rapidez.

Los miembros laicos de la hueste no fueron los únicos interesados en las ventajas económicas y sociales que las entradas proporcionaban. Los clérigos y frailes también participaban activamente en las expediciones, recibiendo limosnas, descontadas del botín antes del reparto[36], aparte del ascenso eclesial, aparejado al social, que les significaba su nombramiento como obispos. o acaso arzobispos, del nuevo territorio descubierto.

---

30 Obligación de Merdio y Nicasio de Borgoña en favor de Bartolomé Flores. Huarina 3 de junio de 1539. Escribano Juan de Grajeda. Documento de la colección Mendell de Lilly Library de la Universidad de Indiana (Bloomington).
31 Testamento de Antón Griego. Aullagas 7 de julio de 1539. Escribano Juan de Grajeda.
32 LOCKHART. James ... *Op. cit.*, pág. 179.
33 CIEZA DE LEON, Pedro ... *Guerra de las Salinas.*— Madrid, García Rico y compañía, sin fecha.— Cap. LXXII, pág. 362.
34 *Ibidem.*
35 FRIEDERICI, Georg... *El carácter del descubrimiento y de la conquista de América.*— México, Fondo de Cultura Económica. 1987.— pág. 341.
36 GONGORA, Mario ... *Op. cit.*, pág. 42.

En cuanto a la mentalidad el primer punto a considerar es el hecho de que España luchó casi siete siglos, sin interrupción contra los moros, lo que elevó el prestigio de las armas y del valor, que permitía alcanzar un anhelo muy típico del guerrero español: la gloria [37]. Esta no sólo alcanzaba al heroe, sino que se transmitía a su familia por generaciones [38]. La época de la conquista de América es simultánea al desarrollo de los ideales renacentistas y el ansia de gloria encajaba dentro de ellos.

Como segundo factor aparece la profunda fe del español, característica que al igual que la gloria y el honor, es consecuencia de la lucha contra los moros [39], pues servía como elemento cohesionador de todos los españoles. La misma fe en Dios protector y omnipotente dio al conquistador un sentimiento de fuerza y seguridad que devino en el llamado cristianismo militar. Este sentimiento llenaba las aspiraciones espirituales del guerrero y estaba al alcance de todos los que quisieran alcanzar la salvación eterna. En otras palabras, el español era providencialista; por eso el capitán de la hueste debía ser hombre de verdadera piedad cristiana, pues de ello dependía el éxito o el fracaso de la entrada. El caso más notorio es el de la jornada de Chupachos e Iscaicingas, capitaneada por Alonso de Mercadillo, hombre blasfemador y perjuro. La expedición fue un completo fracaso, porque según murmuraban sus soldados: "*Nunca capitán que fuese mal cristiano pudo acertar nenguna cosa*" [40].

Como fue mencionado, la conquista americana se desarrolló paralelamente a los ideales renacentistas que actualizaron las fábulas grecorromanas [41], e hicieron factible la lectura de novelas caballerescas, propiciadoras de valores artificiales, de falsas actitudes con respecto a la realidad y de incitación a las hazañas [42]. La supuesta autenticidad de estos relatos y la ampliación del horizonte como consecuencia de los descubrimientos, prestaban verosimilitud a las fantasías [43]. Con la imaginación exaltada por la descripción de ocultas riquezas que acababa de leer —si sabían hacerlo— y que discutían durante las penosas marchas con sus compañeros de armas, los con-

37 LEONARD, Irving ... *Los libros del conquistador.*— México, Fondo de Cultura Económica, 1979. pág. 21.
38 BUSTO DUTHURBURU, José Antonio del ... *La pacificación del Perú.*— pág. 192.
39 SALAS, Alberto Mario .. *Op. cit.*, pág. 116.
40 BUSTO DUTHURBURU, José Antonio del ... *La conquista del Perú.*— pág. 286.
41 GERBI, Antonello ... *La naturaleza de las Indias Nuevas.*— México, Fondo de Cultura Económica, 1978.— pág. 80.
42 LEONARD, Irving ... *Op. cit.*, pág. 80.
43 ROMANO, Ruggiero ... *Los conquistadores.*— Buenos Aires, Editorial Huemul S. A., 1978.— pág. 43.

quistadores captaban cualquier rumor que sobre tesoros enterrados y reinos fabulosos echase a volar algún indígena [44]. Como respuesta a ello surgieron las entradas en búsqueda del Dorado, la tierra rica de Itatín, Los Turococíes, Los Mojos, Los Césares, el Gran Paytiti, el Candire y muchas más [45], quimeras todas relacionadas con las mitologías indígenas locales.

Desde el punto de vista militar las entradas participan del lugar común de la conquista, pero existen ciertos aspectos que la distinguen. Frecuentemente las huestes incluían indios, ya sea como refuerzo de tropas españolas, ya sea como guías, o también como *tamenes* (cargadores). Los indígenas eran los que soportaban las pérdidas más pavorosas. Se les llevaba en grandes cantidades, al grado que el licenciado Hernando de Santillán, en su célebre *Relación*, llega a decir que no existía entrada en la que no se reclutasen diez mil indios, y los dejasen muertos por el camino [46].

Aparte de los indios servidores, los oficiales de la hueste se hacían acompañar por negros esclavos. Los negros estuvieron presentes en casi todas las entradas de la primera mitad del siglo XVI. Una de las razones por la que los conquistadores llevaban consigo a sus negros, era por la esperanza de que subieran de precio si la jornada descubría riquezas [47]. Desde una óptica castrense. los negros habían asimilado las estrategias militares de los hispanos, y se sentían superiores a los indígenas, igual que los españoles.

Finalmente para cada entrada, los expedicionarios se proveían bien de animales domésticos, ganado vacuno, porcino, y en algunos casos auquénido. Se abastecían en los establos de las nuevas ciudades. Cuando esta fauna era totalmente consumida por los peruleros, no quedaba más remedio que comerse a los perros, y a los caballos después. No era extraño que se agotara por completo el avituallamiento, y que los conquistadores como en la entrada de la Buenaventura, capitaneada por Garcilaso de la Vega, se vieran obligados a alimentarse de sapos y serpientes [48].

---

44 LEONARD, Irving ... *Op. cit.*, pág. 50.
45 BAYLE S. J., Constantino ... *El dorado fantasma.*— Madrid, Publicación del Consejo de la Hispanidad. 1943.— pág. 39.
46 SANTILLAN. Hernando de ... *Relación del origen, descendencia política y gobierno de los incas, en Tres relaciones peruanas.*— Asunción. Editorial Guarania, 1950.— pág. 105.
47 LOCKHART, James ... *Op. cit.*, pág. 218.
48 BUSTO DUTHURBURU, José Antonio del ... *La conquista del Perú.*— pág. 158.

HISTORIA Y CULTURA
1991-92, Nº 21, pp. 113 - 125

Los Gigantes en el Descubrimiento de América

Sandro Patrucco Núñez

En nuestra época, la Historia de lo Imaginario nos ha permitido "estudiar las fluctuaciones que presenta la frontera que separa lo real de lo imaginario a través del tiempo" [1] y acceder a las fantasías, sueños, esperanzas y temores de los hombres del pasado, lo cual hubiera sido prácticamente imposible medio siglo atrás, es decir antes del surgimiento de esta corriente.

Las crónicas de Indias que, durante algún tiempo se las creyó agotadas, se nos presentan hoy como un campo virgen al que acuden numerosos historiadores de la mentalidad, psicohistoriadores e historiadores de lo imaginario. Intentando avanzar por este camino, procuramos analizar un pequeño aspecto de estas narraciones, y ver el encuentro de gigantes en la época del descubrimiento. Debo advertir que esta ponencia es solo el avance de una investigación mayor.

¿Por qué resulta interesante ver las crónicas desde esta perspectiva? Tal vez la respuesta más adecuada sea porque a diferencia de otros creadores intelectuales, el cronista en su gran mayoría, es un hombre que participa del descubrimiento y la conquista americana, así no es raro encontrar al cronista soldado que, con burdo pero expresivo arte, describe desde el campamento militar, entre jornada y jornada, las primeras impresiones del nuevo territorio, o más adelante al cronista funcionario que alterna su labor burocrática con la elaboración de su crónica. Estos dos ejemplos entresacados de un vasto universo nos demuestran cómo lo imaginado por estos hombres es en gran medida lo mismo que la gente de su época creía y fabulaba, pues ellos no por ser cronistas dejaron de ser hombres de su tiempo.

1) Rosas, Fernando . . . *El hombre y el dominio de los espacios: Mecanismos oníricos y temores en la expansión europea (siglos XIII - XV).* Lima. Universidad de Lima, 1988

La figura del gigante es común a muchas culturas, y desde épocas muy antiguas. Así entre los mitos de la India encontramos varios ejemplos. La planta llamada Soma, productora del néctar dorado, brebaje de los dioses, era representada como un gigante de las aguas [2]; también fue un gigante, Balí, quien protegió a Vichnú en su quinto descenso, cuando había tomado la apariencia de enano [3]; y aún en la actualidad se espera el regreso Buda en la décima encarnación cuando vendrá a la tierra convertido en el gigante hipocéfalo Kalkín [4].

Tampoco fue ajena a los griegos la idea de los gigantes, así vemos en la Teogonía de Hesiodo la narración de la Titanomaquia [5] donde se cuenta la lucha de Zeus contra los Titanes; más adelante encontramos la creencia en los gigantes de Dolia contra los cuales se dice que luchó Hércules [6]; no menos gigantesco era Talo, guardian de las leyes que llevaba grabadas en su pecho de bronce, el cual calentaba al rojo vivo para estrechar en un candente abrazo mortal a los que desobedecían dichas normas [7]. En la Odisea aparecen también los gigantes, hallamos así que Alcinoo se creía descendiente de los Cíclopes y la "salvaje raza de los gigantes" [8] y más adelante se menciona todo el episodio de Ulises en la isla de los cíclopes [9].

Tampoco es extraña la idea al pueblo hebreo pues encontramos numerosas referencias en la Biblia, así se habla de "los hijos de Enac, de la raza de los gigantes" [10]; y en el Deuteronomio se dice que:

> "Antiguamente habitaban allí los emios, pueblo grande, numeroso y de alta estatura, como los enaceos, se les tenía por gigantes... [11]

y se añade:

> "Og rey de Basán, era el último sobreviviente de la raza de los gigantes. En Rabat, ciudad de los amonitas, se muestra su cama de hierro, la cual tiene nueve codos de largo y cuatro de ancho en codos corrientes" [12].

2) Noguin, J. G. ... *Mitología Universal Ilustrada*. Bs. As. Joaquín Gil, 1960, p. 17.
3) Noguin, J. G. ... Op. cit., p. 27.
4) Noguin, J. G. ... Op. cit., p. 29.
5) Hesiodo,... *Teogonía*. Barcelona, Bruguera, 1981, p. 103, versos 617-731.
6) Noguin, J. G. ... Op. cit., p. 166.
7) Noguin, J. G. ... Op. cit., p. 184.
8) Homero. ... Odisea. Barcelona Raiz y Rama, 1943. Cap. VII. vers. 206.
3) Homero. ... Op. cit., Cap. IX.
10) Números XIII, 33.
11) Deuteronomio II, 10.
12) Deuteronomio II, 11.

Sin embargo el más conocido de los pasajes bíblicos referidos a este tema es el de Goliat :

> "Salió de entre las filas filisteas un guerrero llamado Goliat. Era de la ciudad de Gat y medía alrededor de tres metros de altura, toda su armadura y sus armas eran de bronce; el casco que llevaba en la cabeza, la coraza de escamas de que iba revestido y que pesaba sesenta kilos, las polainas que cubrían sus piernas y la lanza que cargaba a su espalda" [13].

En la mitología germánica vemos una importante tradición al respecto, el gigante Imer nacido de las gotas tibias del hielo primigenio fundido, era considerado el primero de los seres vivientes, y padre a su vez de la raza de los gigantes, raza caracterizada por su vigor insólito y su violencia vesánica. Enfrentados contra Odín fueron todos muertos por éste y los demás dioses, salvando solo una pareja Bergelmir y su esposa quienes engendraron una nueva raza de gigantes y que trajeron nuevas desgracias al mundo, pues la codicia, la avaricia y la corrupción de ellos proceden [14].

En la literatura latina, no dejan de aparecer una serie de alusiones a los gigantes, pero resulta más interesante aún el hallar entre los 'científicos' romanos menciones de gigantes, así Plinio luego de mencionar algunos casos como el de los etíopes y el de los Trogloditas [15], formula la teoría según la cual los gigantes son raros representantes de una antigua raza humana, de la cual nosotros especímenes degenerados, también descendemos [16]. Algunos teólogos cristianos entre ellos Agustín de Hipona, retoman la idea [17]. Durante la Edad Media la idea que venimos tratando se funde en la mentalidad popular y la figura del gigante aparece en mitos y leyendas diversas como el caso de los gigantes londinenses Og y Magog *, así también como en las novelas de caballerías y otros relatos. Simultáneamente, en el mundo musulmán circulan colecciones de relatos, como los "Cuentos de las Mil y una noches", donde también aparecen relatos de seres de dimensiones descomunales.

13) I Samuel XVII, 4.
14) Neguin, J. G. ... Op. cit., p. 194.
15) Plinio ... *Historia Natural*, Lib. VII, Cap. II.
16) Plinio, ... Op. cit., Lib. VII, Cap. XVI.
17) Agustín, San ... *De Civitate Dei*, XV. 9.

(*) La leyenda de Gog y Magog traída desde Oriente llegó a tener mucho arraigo en Londres de los siglos XV y XVI, algunos testigos describen las gigantescas efigies que se hicieron de estos míticos personajes y que eran expuestos durante fiestas de tipo carnavalesco.

Es interesante señalar que mientras en América los conquistadores veían a los gigantes en sus expediciones, en España Alonso Quijano recorría los parajes de la Mancha confundiendo a los molinos de viento con gigantes. Si Cervantes puso este ejemplo de la alienación del Quijote era porque la idea estaba profundamente insertada en la imaginación popular.

Desde los primeros momentos del Descubrimiento, la antigua tradición europea que hablaba sobre los gigantes, empezó a encontrar su correlato en América. Así en la tierra de Chicora cercana al cabo de Santa Elena en la conquista de Centro América, en la región llamada Duhare, los españoles entraron en contacto con los gigantes. Cuenta Pedro Mártir de Anglería:

> "Dejando, pues. a Chicora, fueron al otro lado de aquel golfo y aportaron en la región llamada Duhare. Los naturales de aquí dice Ayllón que son blancos, y lo afirma el moreno Francisco Chicorano, y tienen pelo rubio que les llega hasta los talones; tienen un rey de talla gigantesca, que se llama Dathá y cuentan que no es mucho menor que él, su mujer la reina: cinco hijos le han nacido. En vez de caballos, se sirve el rey de jóvenes altos, que. en hombros le llevan corriendo y le vuelven donde le agrada" [18].

Es interesante señalar en este pasaje que aparte de la existencia de hombres de mayor tamaño que el normal, se encuentra una diferenciación social en base a la estatura, la élite de la tribu, la familia real, supera en tamaño a los demás. Tal vez para el cronista esta diferencia le hiciera recordar las ilustraciones medievales y las categorías artístico-sociales que durante mucho tiempo representaban las jerarquías mediante las dimensiones de los personajes en las obras artísticas. Intrigados los descubridores por esta característica intentaron averiguar su causa, dice Herrera y Tordecillas:

> "...preguntándoles como crecían tanto dixeron que les daban de comer morcillas rellenas de ciertas tierras encantadas. Otros decían que les estiraban bien los huesos, quando niños i que después de ablandados con ciertas iervas cocida. les volvían a estirar..." [19].

Sin embargo Gómara que cuenta la misma anécdota señala:

18) Mártir de Anglería, Pedro.... *Décadas del Nuevo Mundo.* Bs. As. Bajel - El Ateneo, 1944, p. 506, Cap. II, Lib. II, Dec. VII.

19) Herrera y Tordecillas, Antonio.... *Ha. General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Oceano.* Asunción, Ed. Guaranía, 1964, p. 338, T. III, Cap. IV, Lib. X, Dec. II.

> "assi lo contaban ciertos chicoranos que se bautizaron, pero creo que decían esto por decir algo, que por aquella costa arriba hombres hay muy altos y que parecen gigantes en comparación de otros" [20].

Pedro Mártir de Anglería menciona también un encuentro con gigantes en una isla sin nombre de la Línea Equinoccial, señalando que "eran más altos que los germanos y los de Panoia" [21]. Luego de enfrentarse con los españoles:

> "...huyeron ellos (durante la noche) abandonando los lugares que habían ocupado. Se piensa que son razas ambulantes como los escitas, que sin casa fija siguen con sus mujeres e hijos a los frutos de la tierra. Los que han medido en la arena las huellas de los pies de aquellos, afirman con juramento que tienen casi el doble que los pies de un hombre regular de nosotros" [22].

En este fragmento comienzan a vislumbrarse algunos elementos recurrentes en la aparición de los gigantes, como la medición de las huellas como medio de calcular la estatura, ello daría orígen más adelante al nombre de patagones. La característica de la transhumancia de estos pobladores envuelve en un aura misteriosa a la tribu, que es comparada con casos europeos.

Para la época en que se llega a México, la imaginación española y los asideros que la realidad prestaba a la tradición de los gigantes, se conjugó con los propios mitos que los indígenas tenían sobre seres humanos de gran tamaño. Herrera menciona una tradición local:

> "...y quando estas naciones poblaban los antiguos chichimecas no hicieron contradición, antes se estrañaban y escondían en las peñas; pero los que habitaban de la otra parte de la Sierra Nevada, se pusieron a defender la tierra a los Tlascaltecas: i como eran Gigantes, según sus historias, quisieron echar a los advenedizos; pero los Tlascaltecas fingieron paz con ellos: i teniéndolos combidados a un gran banquete, les hurtaron las armas, i dieron en ellos, i los mataron. Y quanto a que fuesen gigantes, ia se ha dicho, que oi se hallan huesos de hombres de increíble grandeza" [23].

---

20) López de Gómara, Francisco.... *Historia General de las Indias.* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984, pp. 61, 62.
21) Mártir de Anglleria, Pedro.... Op. cit., p. 90-1, Cap. I, Lib. IX, Dec. I.
22) Ibid.
23) Herrera.... Op. cit., p. 104, Cap. X, Lib. II, Dec. III, T. IV.

Este tipo de leyendas que circulaban en el México indígena parecían comprobarse con algunos hallazgos como el que anota el inventario del Quinto Real de los Despojos de México donde se dice "algunos huesos de gigantes que se hallaron en Cuhuacán" [24], o la mención que realiza Diego de Ordáz:

> "En la bóveda de un templo encontró un pedazo de hueso del muslo de un gigante, raído y medio carcomido por la antigüedad" [25].

Y que más adelante tendría Pedro Mártir en sus manos:

> "...el licenciado Ayllón jurisperito y uno de los senadores de la Española, llevó aquel muslo a la ciudad de Victoria poco después que Vuestra Beatitud marchó de allí para Roma. Yo lo tuve en casa algunos días: tienem de largo cinco palmos desde el nudo del anca hasta el de la rodilla, y de recio en proporción .." [26].

Además de estos encuentros se supo por aquella época gracias a ciertos soldados que regresaban del sur:

> "...los que Cortés envió a las montañas del sur volvieron diciendo que habían encontrado una región habitada por hombres de esos (Gigantes) y en prueba de ello dicen que trajeron muchas costillas de los muertos" [27].

Toda esta conjunción de pruebas e indicios debe haber creado la idea prácticamente por todos aceptada de la existencia de aquellos seres en México. Encontramos así epístolas entre Fernández de Oviedo y el Virrey de Nueva España don Antonio de Mendoza, en las que se discute el origen de estos gigantes, sus parecidos y lugares en donde se encuentran.

> "Cuanto a lo que Vuestra Señoría dice de la relación que me enviaron de Venecia del origen de esa gente ser venida del Perú, e que tiene la opinión contraria, e que vino de la parte del norte, yo así lo pienso como lo dice Vuestra Señoría, e que esos de Nicaragua serían de la misma gente porque también son modernos, e los de la lengua Chorotega son los naturales; porque aunque hay muchas lenguas, estas dos parece que son las más generales; y desde ellos al levante no hay tales lenguas, a lo que yo he podido alcanzar" [28].

---

24) Gómara. ... Op. cit., p. 232.
25) Mártir de Anglería. ... Op. cit.. p. 57, Cap. IV, Lib. IX, Dec. VI.
26) Ibid.
27) Ibid.
28) Fernández de Oviedo, Gonzalo. ... *Historia General y Natural de las Indias.* Madrid, B.A.E. 1959, T. II, p. 259, Parte II, Lib. XX, Cap. XIV.

Con la expedición de Magallanes y la búsqueda del Estrecho que permitiría cruzar del Atlántico al Pacífico y hallar la ruta por Oriente a la Especería, las Indias y el Catay, los españoles entraron en contacto con los patagones, tribus nómades y primitivas que llaman la atención entre otros motivos por su altura. Fernandez de Oviedo menciona:

> "...la una costa y la otra del Estrecho de Magallanes es habitada de gigantes a los cuales nuestros españoles llamaron patagones por sus grandes pies; y que son de trece palmos de altura en sus estaturas y de grandísimas fuerzas, y tan veloces en el correr, como muy ligero caballo o más, y que comen carne cruda y el pescado asado y de un bocado de dos o tres libras, y que andan desnudos y son flecheros, y otras particularidades..." [29].

Gómara describe el asombro mutuo que causó a españoles y patagones su encuentro:

> "Los indios se llegaron a la marina maravillados de tan grandes navios y de tan chicos hombres. Metíanse y sacábanse por el garguero una flecha para espantar los extrangeros, a los que mostraban, aunque dicen algunos que lo usan para vomitar estando hartos, y cuando han menester las manos o los pies. Tenían corona como clérigo..." [30].

El primero en vivir entre los patagones fue el padre don Joan con algunos compañeros los cuales olvidados por los navíos, tuvieron que sobrevivir en tierras patagónicas. Al ser rescatados refirieron que:

> "...e hallaron muchos ranchos e chozas de los patagones, que son hombres de trece palmos de alto, y sus mujeres son de la misma altura (... ...) Dezia este padre don Joan, que el ni alguno de los cristianos que allí se hallaron no llegaron con las cabezas a sus miembros vergonzosos en el altor, con una mano, cuando se abrazaron; y este padre no era pequeño hombre, sino de buena estatura de cuerpo" [31].

Estando más al sur, acodados en una bahía cerca del Estrecho, la gente de Magallanes entró en contacto con los patagones de la región. Dice Herrera y Tordecillas:

---

29) Ibid.
30) Gómara.... Op. cit., p. 138.
31) Oviedo.... Op. cit., p. 244, T. II, P. II, Lib. XX, Cap. IV.

> "Al cabo de dos meses, que la armada estaba en aquella bahía parecieron seis indios, i llamaron, que querían ir a las naos de que la gente tuvo mucho placer. Fue el esquife por ellos, y entrados en la Capitana, el General les mandó dar de comer una caldera de mazamorra, que hartara veinte hombres; pero los seis se le comieron toda, porque eran tan grandes, que el menor era maior, i más alto que el maior Hombre de Castilla (... ...) El siguiente día acudió otro con una danta: dixo que quería ser cristiano. Pusieronle por nombre Juan Gigante: i viendo echar a la mar ciertos ratones, dixo que se los diesen, que se los quería comer; i en seis días no hizo sino llevar a tierra quantos ratones se mataban, i al cabo no volvió más" [32].

Intrigados por este contacto no vacilaron los españoles en entrar en la tierra y un grupo acompañado de algunos patagones llegó hasta sus aldeas:

> "Vivían en ella (en la cabaña) cinco gigantes y trece mujeres y muchachos; todos más negros de lo que requiere la frialdad de aquella tierra (... ...). Tomaron para traer a España la medida ya que no se podía la persona y tuvo once palmos de alto; dicen que hay de trece palmos, estatura grabdísima y que tienen disformes los pies por lo cual los llaman patagones" [33].

Gonzalo Fernández de Oviedo en su carta al Virrey de Nueva España señalaba que los patagones serían los que originaron esta raza de gigantes y que desde allí se habrían difundido a todo América [34]

Al llegar al Perú los conquistadores encontraron al igual que en México antiguas tradiciones referidas a la existencia de los gigantes. Especialmente interesante resulta el caso de los gigantes de la Punta de Santa Elena, donde las leyendas se confirman, a criterio del cronista, con la existencia de huesos al parecer humanos de dimensiones extraordinarias. Así ya en la temprana crónica de Diego de Trujillo se menciona que pasaron a "la punta de Santa Elena a do estaban los huesos de los gigantes" [35]. Más adelante otro cronista de los primeros momentos de la conquista, Pero Lopez, aunque confundiendo Santa Elena con una isla, por el tiempo que media entre los hechos y la redacción de su obra. nos dice:

32) Herrera.... Op. cit., p. 296-7, Cap. XIII, T. III, Lib. IX, Dec. II.
33) Gómara.... Op. cit., p. 138-9.
34) Oviedo.... Op. cit., T. II, p. 259, P. II, Lib. XX, Cap. XIV.
35) Trujillo, Diego de, ... *Relación del Descubrimiento del Reyno del Perú*... En: Porras Barrenechea, Raúl ... *Una Relación Inédita de la Conquista: La Crónica de Diego de Trujillo.* Lima, Ed. Inst. Raúl Porras - UNMSM., 1970, p. 46.

> "En esta isla de Santa Elena uvo jigantes y se ven casas grandes y edificios que hizieron espezial un pozo de mucha altura, el cual se entra por escalas como de... y los pasos uno de otro de un estado de hombre de ocho pies. Sus güesos de gran grandeza y en sus casas y edificios parezen ser hombres de grandes fuerzas. Fenezieron todos. Dizen los naturales queran todos varones y que las mujeres de la tierra no podían tener con ellos ayuntamiento por ser extremos, el uno muy grande y el otro muy pequeño. Dizen los antiguos que llegaron allí, a su cuenta dellos, avrá zien años, y vinieron en juncos como galeras, aunque no de aquella hechura. Oi día ai maderos destos juncos en la isla y otras muchas antiguallas y cosas de sus manos hechas" [36].

Apoyados en la existencia de los restos de los supuestos gigantes, los lugareños refirieron la historia a muchos de los que por allí pasaban convirtiéndose en una leyenda bastante conocida ya que es mencionada con algunas variantes por un buen número de cronistas, entre los que tenemos a Cieza de León, Fernández de Oviedo, López de Gómara, Zárate, Garcilaso, Gutiérrez de Santa Clara, etc. Es interesante señalar que la leyenda inicial que a mi parecer debió haber sido relatada originalmente de una forma similar a la de la versión de Pero Sancho, fué tiñéndose de contenidos occidentales. El caso puede ser interesante para estudiar el surgimiento de la creencia sobre un tema fantástico, tal vez en otras leyendas semejantes se pueda encontrar un proceso similar al que veremos. Cuenta Garcilaso sobre esta historia:

> "...será bien demos cuenta de una historia notable y de gran admiración que los naturales della por tradición de sus antepasados, de muchos siglos atrás, de unos gigantes que dizen fueron por la mar a aquellas tierras y desembarcaron en la punta que llaman Santa Elena: llamáronla así porque los primeros españoles la vieron en su día..." [37].

Zárate cuenta:

> "Junto a la punta dicen los indios de la tierra que habitaron unos gigantes cuya estatura era tan grande como cuatro estados de un hombre mediano. No declaraban de qué parte vinieron" [38].

36) López. Pero. ... *Relación del alzamiento de Gonzalo Pizarro y de la guerra que con el Marquez don Dio de Almagro tuvo.* En: *FENIX Revista de la Biblioteca Nacional.* Lima 1970, Número 20, p. 33.

37) Garcilaso De La Vega. Inca. ... *Comentarios Reales de los Incas.* Lima Ed. Banco de Crédito del Perú, 1985, p. 384.

38) Zárate. Agustín de. ... *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú.* . Lima, Ed. Técnicos Asociados, 1968, pp. 121. 122, Cap. V, Lib. I.

Gutiérrez de Santa Clara quien nos proporciona la versión más elaborada señala que:

> "...cuando reinaba Topa Inga Yupangue, que estando aquella tierra de paz se alborotó toda ella con la llegada que hicieron mucha cantidad de indios gigantes, que eran de disforme altura y grandeza. Y que estos tales vinieron en unas barcas o balzas muy grandes, hechas de cañas y maderas secas, los cuales traían unas velas latinas triangulares, de hacia la parte donde se pone el sol y de hacia las islas Malucas o del Estrecho de Magallanes..." [39].

Y añade más adelante:

> "Dieron cuenta estos gigantes a los naturales de estas tierras de como habían salido de unas islas y tierras muy grandes que están en la mar austral hacia el poniente, y que fueron echados dellas por un gran señor indio que allí había, que eran tamaños y tan grandes de cuerpos como ellos. Y además de esto, que habían navegado por la mar muchos días a remo y vela, y que cierta tormenta y borrasca los había echado en aquellas partes..." [40].

Cieza de León, señala sobre su tamaño:

> "...que tenían tanto uno de ellos de la rodilla abajo como un hombre de los comunes en todo el cuerpo, aunque fuese de buena estatura, y que sus miembros conformaban con la grandeza de sus cuerpos, tan disformes, que era cosa monstruosa ver las cabezas, según eran grandes y los cabellos, que les llegaban a las espaldas. Los ojos señalaban eran tan grandes como pequeños platos. Afirman que no tenían barbas, y que venían vestidos algunos de ellos con pieles de animales y otros con la ropa que les dió natura, y que no trajeron mujeres consigo" [41].

Zárate nos dice:

> "...manteníanse de las mismas viandas de los indios, especialmente pescado porque eran grandes pescadores; a lo cual iban en balsas, cada uno en la suya, porque no podían llevar más, como navegar tres caballos en una balsa; apeaban la mar en dos brazas y media; holgaban mucho de topar tiburones y bufeos, o otros peces muy grandes, porque tenían qué comer: comían cada uno más que treinta indios, andaban desnudos por la dificultad de hacer vestidos" [42].

---

39) Gutiérrez de Santa Clara, Pedro.... *Historia de las Guerras Civiles del Perú.* Madrid, B.A.E. 1963, p. 257-9, Cap. LXVI, T. III, Lib. III.
40) Ibid.
41) Cieza de León, Pedro.... *Crónica del Perú,* Lima, Peisa, 1973, p. 40, Cap. LII.
42) Zárate.... Loc. cit.

Refiere Cieza de León que luego de asentarse en Santa Elena se les presentó el problema:

> "como no hallaran agua, para remediar la falta que de ella sentían hicieron unos pozos hondísimos; obra por cierto digna de memoria, hecha por tan fortísimos hombres como se pensase que serían aquellos, pues era tanta su grandeza. Y cavaron estos pozos en peña viva hasta que hallaron el agua, y depués los labraron desde ella hasta arriba de piedras de tal manera que durara muchos tiempos y edades; en los cuales hay buena y sabrosa agua y siempre tan fría que es gran contento beberla". [43].

Pero su llegada al lugar pronto engendró problemas con los comarcanos, prescindiendo de la versión de Gutiérrez de Santa Clara quien nos narra toda una intriga diplomática, digna de la Italia Renacentista, entre la gente del cacique del valle de Chimo, el Inca y los gigantes, prestaremos oídos a la narración de Zárate:

> "Eran tan crueles que sin causa alguna mataban muchos indios. de quien eran muy temidos..." [44].

Continua Cieza de León:

> "...todo el mantenimiento que hallaban en la comarca de la tierra que ellos podían hallar lo destruían y tanto dicen que uno de ellos comían más vianda que cincuenta hombres de los naturales de aquella tierra; y como no bastare la comida que hallaban para sustentarse mataban muchos pescado en el mar con sus redes y aparejos que según razón tendrían. Vivieron en gran aborrecimiento de los naturales, porque por usar con sus mujeres las mataban y a ellos hacían lo mismo por otras causas. Y los indios no se hallaban bastantes para matar a esta nueva gente que había venido a ocuparles la tierra y señorío, aunque se hicieron grandes juntas para platicar sobre ello; pero no les osaron acometer" [45].

Ni las comitivas del Inca o de los curacas del valle de Chimor lograron calmarlos. Mientras tanto el pecado hizo su aparición entre los gigantes. Continua Cieza:

> "Pasados algunos años estando todoavía estos gigantes en esta parte, como les faltase mujeres y las naturales no les cuadrasen por su grandeza o porque sería el vicio usado entre ellos, por consejo y inducimiento del maldito demonio, usaban unos con otros

43) Cieza de León.... Loc. cit.
44) Zárate.... Loc. cit.
45) Cieza.... Op. cit., p. 141.

el pecado nefando de la sodomía, tan gravísimo y horrendo; y el cual usaban y cometían pública y descubiertamente, sin temor a Dios y poca verguenzas de si mismos. Y afirman todos los naturales que Dios nuestro señor, no siendo servido de disimular pecado tan malo, les envió el castigo conforme a la fealdad de su pecado. Y así dicen que, estando todos juntos en su maldita sodomía, vino fuego del cielo temeroso y muy espantable, haciendo gran ruido, del medio del cual salió un ángel resplandeciente con una espada tajante y muy refulgente, con la cual de un solo golpe mató a todos y el fuego los consumió, que no quedó sino algunos huesos y calaveras que para memoria del castigo quiso Dios que quedara sin ser consumidas por el fuego" [46].

Hasta acá la leyenda, pero resulta aun más interesante el examinar los testimonios que dan los españoles sobre los restos que fueron encontrados. Dice Gómara:

"Gigantes dicen que hubo (en el Perú) en tiempo de los antiguos cuyas estatuas halló Francisco Pizarro en Puerto Viejo, y diez o doce años después se hallaron no muy lejos de Trujillo grandísimos huesos y calaveras con dientes de tres dedos en gordo y cuatro en largo, que tenían un verdugo por fuera y estaban negros; lo cual confirmó la memoria que de ellos anda entre los hombres de la costa" [47].

Cuenta Zárate:

"Y con todo esto nunca se dió entero crédito a lo que los indios decían cerca destos gigantes, hasta que siendo teniente de gobernador de Puerto Viejo el capitan Juan Olmos, natural de Trujillo, en el año de 1534 y oyendo toda estas cosas hizo cavar en aquel valle, donde hallaron tan grandes costillas y otros huesos, que sino parecían juntas las cabezas no era creíble ser de personas humanas; y así hecha la averiguación y vistas las señales de los rayos de las peñas, se tuvo por cierto lo que los indios decían; y se enviaron a diversas partes del Perú algunos dientes de los que allí se hallaron, que tenía cada uno tres dedos de ancho y cuatro de largo. Tienen por cierto..." [48].

La leyenda de los gigantes de Santa Elena me parece un interesante ejemplo dentro del que podemos analizar como una historia local va tiñéndose de elementos fantásticos y va enriqueciéndose paulatinamente. Al parecer inicialmente debió haberse parecido más a la versión que relata Pero López, pero en las sucesivas refundiciones la imaginativa historia oborigen fue tomando más cuerpo hasta

46) Ibid.
47) Gómara.... Op. cit., p. 280.
48) Zárate.... Op. cit., p. 122.

verse enteramente impregnada de elementos occidentales que van desde las intrigas diplomáticas de los señoríos cercanos con el grupo de los gigantes, hasta el exterminio bíblico a consecuencia de su pecado contra la naturaleza. Es posible que muchas de las leyendas y fantasías que surgieron en América hayan tenido un desarrollo similar, pero lamentablemente no ha quedado este proceso tan bien graficado como en el presente caso.

Para concluir con esta ponencia, me gustaría esbozar algunas ideas con respecto al encuentro de los conquistadores con los gigantes americanos.

Debemos partir de los hechos concretos. Al llegar a América los españoles hallaron dos elementos primordiales para el inicio del mito, gente de una estatura realmente mayor a la normal en Europa y huesos y restos de descomunal medida, probablemente de paleofauna americana, que indujeron a pensar en la existencia de seres gigantescos sobre los que se tejió algunas historias. Sin embargo, debemos señalar que esto no es suficiente de por sí, para crear la titanomaquia americana, hay que recalcar que es indispensable otro elemento para llevar a las personas a tales razonamientos y es toda la impronta del gigante en la cultura occidental, fuertemente arraigada desde la antigüedad como hemos podido ver en la primera parte del trabajo. Estos elementos subyacentes que podríamos calificar de "inconciente colectivo" no van a esperar mucho para aflorar con el primer asidero que les preste la realidad misteriosa de América.

Los gigantes simbolizan también para el conquistador los temores que tienen que enfrentar en su empresa y al mismo tiempo el peligro que valientemente han encarado y que será vanidosamente publicado al regreso de su expedición.

HISTORIA Y CULTURA
1991-92, Nº 21, pp. 127 - 160

Dualidad social e ideológica en la provincia de Collaguas, 1570 – 1731 *

María A. Benavides

INTRODUCCION

En este trabajo se analiza la dualidad social e ideológica en la provincia colonial de los Collaguas, que actualmente se denomina Caylloma y pertenece al departamento de Arequipa, Perú. Se utiliza el término "dualidad social" para expresar la división de los grupos étnicos en dos parcialidades o mitades endogámicas, Hanansaya (parte alta) y Urinsaya (parte baja). El término "dualidad ideológica" expresa la importancia y utilidad de la división social en parcialidades, que ha perdurado en la provincia por lo menos desde la primera época colonial hasta fines del siglo XX, a pesar de los cambios institucionales que se han producido a través del tiempo [1].

Durante la colonia, los términos "alto" y "bajo" tenían una connotación jerárquica y no geográfica. Los jefes étnicos o "caciques" Hanansaya de cada repartimiento tenían ciertas prerogativas y responsabilidades mayores que las de sus "compañeros" Urinsaya, pero éstos eran autónomos en el gobierno de su parcialidad. Los caciques Hanansaya y su gente, como también los Urinsaya, tenían tierras pastales en la "zona alta" de puna y tierras agrícolas en la "zona intermedia" y "baja" de los valles, es decir que cada parcialidad controlaba múltiples pisos ecológicos y territorios discontinuos [2].

* Una primera versión de este trabajo fue presentado a las "Quintas Jornadas de Historiadores Mexicanistas" en Santa Fe, Granada (España) en Octubre de 1991.

1 En este trabajo no se analiza la posible existencia de parcialidades pre-hispánicas en la zona abarcada por este estudio.

2 Para el concepto del control de varios pisos ecológicos o complementariedad ecológica, véase Murra, 1975, 1980. Para territorialidad discontinua, véase Rostoworowski 1983. Los dos conceptos difieren en algunos aspectos: Murra sostiene que los grupos étnicos utilizaron la diversidad ecológica para asegurar el autoabastecimiento de todos sus miembros. Rostoworowski argumenta que la territorialidad discontinua podía tener implicancias políticas además de económicas ya que en muchos casos los grupos étnicos se esforzaban por controlar varias zonas ecológicamente equivalentes.

El análisis principal se centra en la época colonial, pero también se utiliza algunos datos contemporáneos que aportan luces sobre la dualidad en la época 1570 - 1731. Para el período colonial analizaré toda la provincia. Para el período contemporáneo, me ocuparé principalmente del pueblo, de las tierras y de los anexos de Yanque, capital provincial durante la colonia y la primera época republicana.

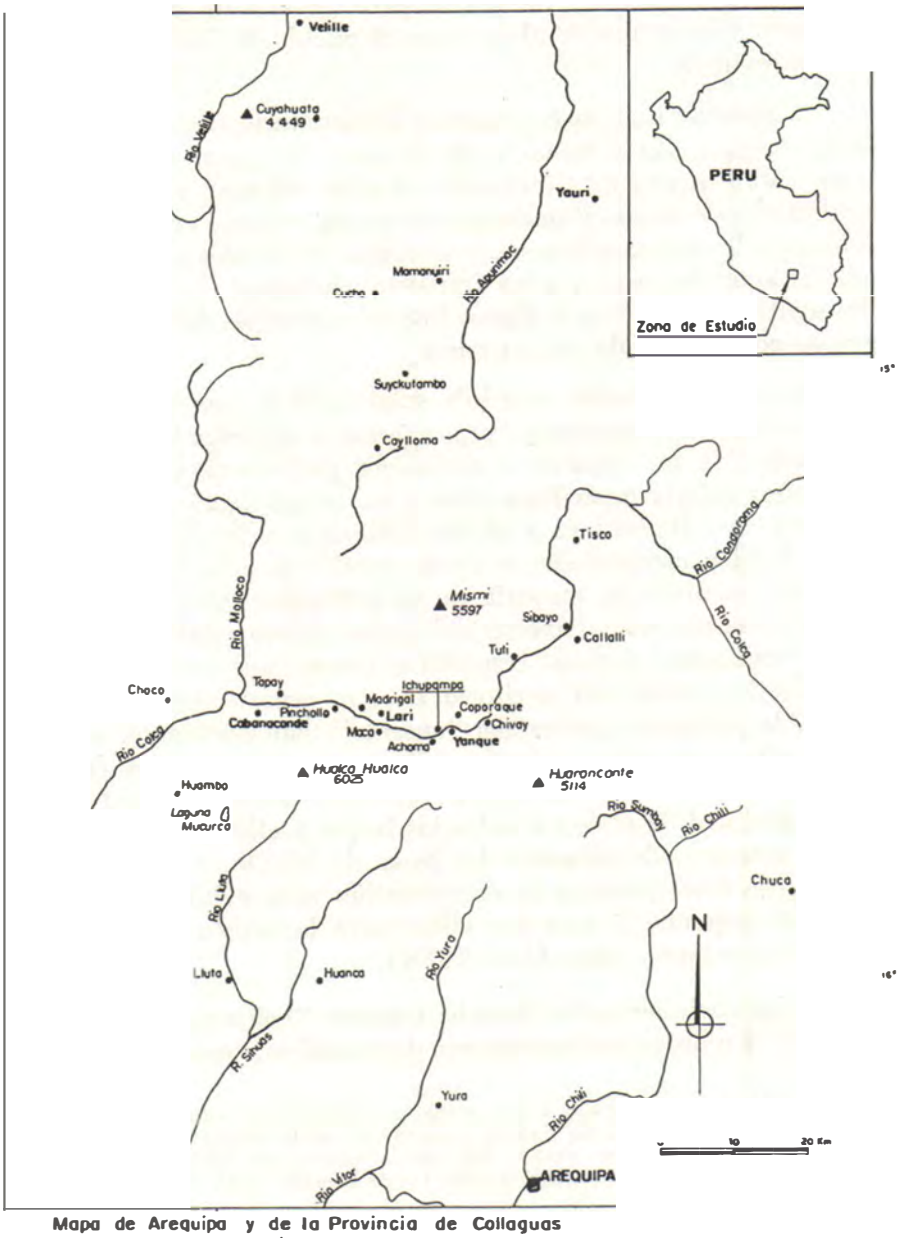
En décadas recientes, Yanque ha sido el objeto de etnografías especialmente dirigidas al estudio de la dualidad (Valderrama y Escalante 1988, Benavides 1983, 1988). Yanque, y en general la provincia de Caylloma, se prestan al análisis de la división Hanansaya/ Urinsaya por la amplia documentación existente. La dualidad social e ideológica es común a los Andes centrales y meridionales, pero hasta ahora han sido pocas las investigaciones históricas sobre este sistema de organización.

LA PROVINCIA DE COLLAGUAS

La provincia de Collaguas tenía una superficie aproximada de 15,000 kilómetros cuadrados, la mayor parte encima a los 4,000 metros de altura sobre el mar. Había numerosos picos nevados y en las extensas punas se criaban grandes rebaños de ganado camélido (llamas y alpacas). Abarcaba toda la cuenca hidrográfica del río Colca y de los ríos Siguas, Yura y Chili, todos ellos de la vertiente occidental andina que desagua en el Océano Pacífico. También incluía la cuenca del río Hornillos y las cabeceras de los ríos Velille y Apurímac, que forman parte del sistema fluvial amazónico que desagua en el Océano Atlántico. La divisoria hidrográfica era formada por el nevado Mismi y los demás cerros al norte del río Colca (véase mapa).

La provincia moderna de Caylloma, en el Departamento de Arequipa, corresponde aproximadamente a la misma área pero es más reducida. ya que el pueblo y el valle de Yura y el valle del Siguas actualmente pertenecen a la provincia de Arequipa, y algunos pueblos al norte, como Suyckutambo, pertenecen a la provincia cuzqueña de Espinar (IGM s.f.).

Durante la colonia, la provincia de Collaguas fue considerada importante por su ganado camélido y por su numerosa población (aproximadamente 33,000 habitantes según Cook 1982) y proporcionaba un fuerte contingente para la "mita de plaza" de Arequipa



Mapa de Arequipa y de la Provincia de Collaguas
Fuente : Adaptado de Benavides 1989

(mano de obra obligatoria, para construcción civil y servicio a los españoles). A partir de 1625, una parte de la mita collagua fue reorientada a las minas de plata cerca al pueblo de Caylloma, al norte de la provincia.

Solamente una parte reducida del territorio era apropiada para la agricultura. En el tramo medio del valle del Colca, entre los 3,200 y los 4,000 metros de altura sobre el nivel del mar, se practicaba la agricultura de riego en andenes o terrazas, aunque con limitaciones debidas a la temporada corta e irregular de lluvias, al acceso limitado al agua de riego y a las frecuentes heladas[3]. Los estrechos valles semiáridos de Pitay y Siguas fueron sembrados desde épocas tempranas con parras de uva europea[4].

La administración española subdividió la provincia de Collaguas en tres repartimientos, supuestamente respetando la organización social de los señoríos o cacicazgos prehispánicos. Un repartimiento se refería específicamente a un grupo étnico, es decir dos caciques, uno Hanansaya y el otro Urinsaya, y los indios a ello sujetos. Si bien conformaba en cierto sentido el área geográfica donde estaba asentada la mayoría de su población, cada repartimiento incluía también los miembros del grupo étnico establecidos afuera de su "territorio" con sus respectivas tierras, aunque estuvieran éstas ubicadas dentro del territorio de otro repartimiento. También incluía la población que estaba "ausente" temporalmente, sirviendo en la mita o en otros trabajos obligatorios, o que había emigrado permanentemente por su propia voluntad. Los caciques tenían la responsabilidad de ubicar a todos los indios a ellos sujetos que estuvieran ausentes, de cobrarles las tasas de tributo, o, en el caso de muerte, de traer pruebas de su defunción para evitar la obligación de seguir pagando la tasa por ellos (para la emigración voluntaria durante la colonia, véase Cook 1988).

A los caciques se les llamaba también "gobernadores" o "principales"[5]. En orden de importancia demográfica, socio-política y eco-

3 Ulloa Mogollón (1965) describió los problemas climáticos del valle de Colca en 1586, parecidos a los actuales. La historia y arqueología de las terrazas agrícolas del Colca y su eventual abandono selectivo han sido estudiados por William M. Denevan y su equipo durante los años 1983 y 1984 (véase Denevan 1987, 1986, 1988 y Treacy 1989).

4 Gade (1992) ha observado que muchas variedades europeas no fueron importadas directamente de España, sino de los asentamientos españoles en Centro América.

5 Después de los primeros años de la colonia se evitó usar el término "señor natural" para los caciques, porque se consideró que este título implicaba una usurpación española de los legítimos derechos de mando de los jefes indígenas. El término "cacique", de origen caribeño, había sido adoptado por los españoles y se generalizó en la zona andina.

nómica, los repartimientos de la provincia eran: Yanquecollagua, Laricollagua y Cavana. El cacique Hanansaya yanquecollagua era el gobernador de toda la provincia, y Yanque era la capital provincial.

La población yanquecollagua controlaba la mayor extensión de la provincia, o sea el territorio al este, al norte y al sur del pueblo de Yanque, y una pequeña área al oeste donde se fundó el pueblo de Achoma. Los laricollagua controlaban la zona noroeste de la provincia, al norte del río Colca y del pueblo de Lari, y una pequeña área al sur del río frente a Lari, donde se fundó el pueblo de Maca. Los cavana tenían el territorio al suroeste de la provincia, entre su capital, Cabanaconde, el valle de Arequipa y el desierto de la costa.

La división de la provincia en tres repartimientos, cada uno subdividido en dos parcialidades, daría como resultado una división en seis. Pero si bien la primera fuera una división que se puede considerar geográfica, la división Hanansaya/Urinsaya era social y no territorial (Benavides 1988).

DOCUMENTACION COLONIAL

Son pocas las noticias para el primer período colonial, entre 1532 y 1570. Se sabe que ambas parcialidades de la repartición Yanquecollagua fueron encomienda de Gonzalo Pizarro desde 1540 hasta 1548, fecha en que la encomienda pasó al capitán Francisco Noguerol de Ulloa. En 1559 Noguerol renunció a la encomienda. y los indios yanquecollagua pasaron a tributar directamente a la corona real.

Los repartimientos Laricollagua y Cavana fueron también cedidos en encomienda desde épocas tempranas, pero subdivididos por parcialidades: los laricollagua Hanansaya fueron encomendados a Marcos Retamoso. los Urinsaya a Alonso Rodríguez Picado. Los cavana Hanansaya fueron encomendados a Miguel de Vergara y los Urinsaya a Juan de Arbes. Estas encomiendas pasaron de mano en mano, pero siempre manteniendo la división por parcialidades (Málaga 1977).

Existe abundante información para la provincia de Collaguas desde la década de 1570. A partir de esa fecha, se observa que aunque los españoles mantuvieron la unidad del repartimiento Yanquec-

collagua, este sector de la provincia tuvo una división en dos grupos endogámicos, Hanansaya y Urinsaya, cuya distinción se mantuvo por lo menos tan marcada como la de los repartimientos que estaban subdivididos administrativamente por parcialidades. Es evidente que los españoles dependían de los caciques de las parcialidades para el acceso a los bienes y servicios de la población, y tenían todo el interés en mantener el engranaje de las jerarquías étnicas tradicionales. Además. los documentos sugieren que los sacerdotes españoles fomentaron el espíritu de competencia y rivalidad entre las parcialidades para obtener mano de obra gratuita en las faenas de servicio a la iglesia y en la celebración de la liturgia.

Por ordenanza del virrey Francisco de Toledo, en la década de 1570 se realizó una "Visita General" en que se procuró empadronar toda la población indígena y reubicarla en pueblos de indios o "reducciones". El objeto de ambas medidas fue organizar mejor la cobranza del tributo y el servicio obligatorio denominado "mita", como también la indoctrinación cristiana.

En la provincia de Collaguas, así como en muchas otras zonas andinas. cada parcialidad estaba subdividida en ayllus y/o pachacas. Cada ayllu, grupo de parentesco real o ficticio, y cada pachaca (pataca en aymara), grupos de cien tributarios pertenecientes a un mismo ayllu, estaba sujeto a un curaca, aunque sus miembros vivieran dispersos en una variedad de nichos ecológicos. Los ayllus o pachacas fueron fraccionados al momento de distribuirlos más o menos arbitrariamente en los varios pueblos. Evidentemente, hubo una reorganización de las estructuras nativas de mando, ya que a partir de la Visita General, en cada pueblo había un curaca o mandón para cada fragmento de ayllu o pachaca.

En este trabajo, no analizaré específicamente los ayllus y pachacas. En otra ocasión he tratado ampliamente del tema para el repartimiento de Yanquecollagua (Benavides 1989). Aquí me ocuparé principalmente de la organización Hanansaya/Urinsaya en los repartimientos y en las reducciones.

Las reducciones yanquecollagua fueron nueve: Tisco, Sibayo, Callali, Tuti, Canocota, Chivay, Coporaque, Yanque y Achoma. Los pueblos laricollagua fueron seis: Ichupampa, Lari, Maca, Madrigal, Tapay y Caylloma. Los pueblos cavana fueron también seis: Pinchollo, Cabanaconde, Huambo, Huanca, Lluta y Yura. En la mayoría de los pueblos había fragmentos de ayllus tanto Hanansaya

como Urinsaya (véase los cuadros 1, 2 y 3 que se refieren a los pueblos del repartimiento Yanquecollagua).

No se sabe cual fue la ubicación espacial de los ayllus y de las parcialidades dentro de los pueblos coloniales. Es posible que antes de ser reducidos, los miembros de los ayllus Hanan y Urin vivieran entremezclados, y no hay pruebas que después de reubicados en los pueblos se aglutinaran por ayllu, pachaca o parcialidad [6]. Dichas categorías se referían al gobierno de determinados curacas y caciques. a quienes las unidades domésticas estaban ligadas por obligaciones de servicios personales y tributo. La ubicación física de la vivienda no tenía necesariamente relación con la vinculación a uno u otro jefe, tan es así que los individuos establecidos afuera del repartimiento y de la provincia continuaban sujetos a sus caciques tradicionales.

LA "RELACION" DE 1587

Un documento importante es la "Relación de la provincia de los Collaguas", redactada en Yanque por el corregidor Juan de Ulloa Mogollón en 1586 (Ulloa 1965). Ulloa señaló que la población era formada por dos grupos étnicos: los collagua, que se dividían en yanquecollagua y laricollagua y que tenían por lengua general el aymara, y los cavana. que hablaban un quechua "muy avillanado". Los yanquecollagua y los laricollagua decían tener el mismo origen, habiendo salido del nevado Collaguata cerca de Velille al norte de la provincia. Los caciques de ambos grupos decían estar emparentados entre si, siendo los lari los "tíos o deudos" de los yanque, que eran los caciques principales. Los dos grupos collagua practicaban la deformación craneana en punta, parecida a los lupaca de la provincia de Chucuito (Diez de San Miguel 1965) [7].

Los cavana se decían originarios del nevado Hualca-Hualca, al suroeste de la provincia. No estaban subdivididos según el modelo collagua, y deformaban la cabeza de los niños en forma ancha y chata. Supuestamente, las deformaciones craneanas habían sido suspendidas a partir de la prohibición del Virrey Toledo.

6 En la visita a Chucuito de 1567 (Diez de San Miguel, 1965), se observa la presencia de ambas parcialidades en pueblos y caseríos indígenas antes de las reducciones toledanas.

7 Véase Zuidema 1965, Rostworowski 1983, Pease 1977a para varias interpretaciones de la dualidad expresada por la división Yanque/Lari.

Los caciques declararon que los incas habían impuesto el "gobierno" en tres ayllus principales, denominados collana, pasana y callao, pero, como bien observó Kirschoff (1949), no se refirieron a la división en parcialidades. Sin embargo, todos los caciques que figuraban en la "Relación" estaban clasificados como jefes Hanansaya o Urinsaya de sus respectivos repartimientos. Dicha clasificación indicaba la importancia de las categorías binarias, si bien Ulloa no las comentara en el texto de su "Relación", extremadamente minuciosa en todos los demás aspectos.

LAS VISITAS A COLLAGUAS

La provincia de Collaguas se distingue por las numerosas visitas conocidas, algunas de ellas publicadas (véase Anexo):

1.— LA VISITA GENERAL DE TOLEDO

El primer documento que proporciona datos relativamente precisos sobre la población de la provincia de Collaguas es la *Tasa de la Visita General del Virrey Francisco de Toledo* en la década de 1570 (Cook 1975: 217-253). Este documento es un resumen del original que se ha perdido. Se observa que cada repartimiento de la provincia estaba dividido en dos parcialidades, Hanansaya y Urinsaya. Cada parcialidad tenía un número de caciques proporcional a su población, asalariados y reservados de pagar tributo y servir en la "mita", responsables de cobrar el tributo en plata ensayada, productos agropecuarios y ropa, y obligados a proporcionar mano de obra para el servicio de la "plaza de Arequipa".

Las dos parcialidades yanquecollagua estaban al servicio del rey, es decir que no tenían encomendero y pagaban tributo directamente al corregidor de la provincia. Los yanquecollagua representaban aproximadamente el 52, los laricollagua el 28 y los cavana el 20 por ciento de la población.

2.— LAS REVISITAS

Las revisitas se realizaban según el modelo establecido por la Visita General, generalmente por solicitud de los caciques interesados en demostrar la mengua de la población por las epidemias y las emigraciones. Los caciques estaban obligados a entregar una tasa de tributo y un contingente de mano de obra calculado sobre el número de tributarios que figuraban en el último censo. Si podían

probar que había disminuido el número de tributarios, se les disminuía proporcionalmente la carga impositiva.

Para efectuar una revisita, la Audiencia de Lima nombraba a un magistrado español como "visitador". Este recorría los pueblos a visitarse con su comitiva: un escribano, un traductor de la lengua aborigen, el doctrinero, el pregonero y algunos testigos españoles. Las revisitas se realizaban por repartimiento y por parcialidad. En ningún caso se juntaban las revisitas a las dos parcialidades, aunque se realizaran simultaneamente.

El visitador empadronaba las unidades domésticas con todos sus miembros y los individuos sin familia, anotando su ganado y sus tierras agrícolas. En las revisitas se encuentra numerosas referencias a la repartición de tierras efectuada durante la Visita General de Toledo. Las fuentes conocidas no aclaran si ese reparto fué arbitrario o más bien el reconocimiento oficial de las tierras que cada familia ya poseía.

Las revisitas conocidas a la provincia de Collaguas son las siguientes:

a) *Cinco revisitas a los yanquecollagua:* en 1591 se realizó una revisita a Hanansaya y una a Urinsaya, en 1604 una a Urinsaya, en 1615 - 1617 y 1667 revisitas a Hanansaya (Benavides 1989 y véase cuadros 1, 2 y 3).

b) *Dos revisitas a los laricollagua:* ambas fechadas en 1604, cuando se visitaron las dos parcialidades, Hanansaya y Urinsaya. Hubo una visita anterior, en 1596, de la cual ha subsistido solamente el traslado de una relación de las tierras laricollagua en el valle de Arequipa (Galdos 1984).

c) *Dos revisitas a los cavana:* son las más espaciadas en el tiempo, ya que la visita a Hanansaya es de 1596, y la de Urinsaya es de 1645. Falta realizar el análisis de las visitas a Laricollagua y a Cavana para establecer la presencia de población Hanan/Urin en los varios pueblos.

Las visitas a Collaguas proporcionan numerosos datos para poder reconstruir la historia de la tenencia de tierras en la provincia. Se observa que los miembros de las unidades domésticas de cada ayllu y de cada parcialidad tenían tierras agrícolas y pastales disper-

sas y "entreveradas" en toda la zona considerada del pueblo de residencia, y también afuera de ella. No hay indicios de que hubiera sectores agrícolas importantes que fueran exclusivamente Hanan o Urin. Los pastores de puna también tenían tierras agrícolas en el valle, entremezclados con los lotes de los habitantes de los pueblos. Las unidades domésticas ejercían la tenencia de suertes o lotes dispersos tanto dentro como fuera del territorio del pueblo donde habían sido reubicadas (Benavides 1986)[8].

LIBRO DE FABRICA DE LA IGLESIA DE YANQUE 1689 - 1731

Un documento posterior a la "Relación" de Ulloa Mogollón y a las revisitas, es el "Libro de fábrica de la iglesia de Yanque" fechado 1689 - 1731. En un trabajo anterior (Benavides 1991) me he ocupado de este documento excepcionalmente valioso, pues se trata de un minucioso informe de don Francisco Damián Pacsi, cacique principal Hanansaya yanquecollagua, gobernador de la provincia y "mayordomo" de la Iglesia de la Purísima Concepción de Yanque. Es uno de los pocos documentos coloniales de autoría indígena y no española.

Durante el período cubierto por este "Libro de fábrica", se acostumbraba enterrar los difuntos debajo del piso de la iglesia, y el mayordomo recibía un pago por cada entierro. Particularmente importante para el tema de este artículo es la información sobre la costumbre de enterrar los niños Hanan y Urin en lados opuestos de

8 Las tierras de cultivo se heredaban de padres a hijos o de tíos a sobrinos. Los padres asignaban parte de sus tierras a los hijos varones cuando éstos llegaban a los 18 años, edad en que entraban a tributar. Cuando un indio llegaba a la edad de 50 años, en que terminaba su obligación de tributar y servir en la mita, transfería la mayor parte de sus tierras a sus descendientes, manteniendo el derecho de usufructo de la cantidad necesaria para poder sobrevivir. Al morir un indio sin herederos, se repartía sus tierras entre los demás miembros del ayllu (Benavides 1990). No es claro quien realizaba la repartición de las tierras de los difuntos sin herederos. Es posible que fueran los caciques, si es que el sistema era igual al de la provincia de Chucuito (Diez de San Miguel 1965). Pero normalmente, como bien explica Murra (1980), en el sistema andino cada persona al nacer adquiría derechos sobre las tierras de cultivo familiares, es decir que el acceso a los recursos naturales era automático, lo que obviaba la "herencia" en el sentido occidental. Es probable que los españoles reconocieran este sistema, y en las visitas hay numerosas alusiones a las tierras de las esposas de los "titulares". Pero para los visitadores era importante conocer la cantidad de las tierras y sus cultivos, y establecer la relación tierras/propietarios porque la administración colonial calculaba la tasa de cada repartimiento según la capacidad productiva de los tributarios. La relación de las tierras asentadas en las visitas tenía el valor de un catastro, y el visitador ordenaba a los caciques que no permitieran que otros se adueñaran de las chacras registradas por las unidades domésticas y/o los individuos, y que en cualquier duda se refirieran a la visita misma.

la iglesia. En el año 1706, el obispo de Arequipa prohibió que en el futuro se enterrara a los "parvulos" (niños de menos de 7 años de edad) junto con los adultos, por tratarse de seres inocentes. mientras que todo "adulto" era pecador por definición. A partir de ese momento, se adjudicó la capilla de Jesús Nazareno. al lado izquierdo del transepto, para los niños Urinsaya, y la capilla del Santo Cristo. al lado derecho, para los niños Hanansaya.

Para los "rompimientos" o entierros de adultos, el documento especifica siempre la parcialidad a la que pertenecían los difuntos y la altura en el templo en que se les enterraba, pero no especifica si al lado derecho o izquierdo. Por tanto no se puede asegurar que a los adultos también se les enterrara en un área definida como Hanan o Urin.

Este "Libro de fábrica" merece ser analizado en conjunto con la estructura arquitectónica del templo de Yanque y el uso que se le da actualmente. Se observa que subsiste la división física Hanansaya/Urinsaya tanto en la iglesia como en el atrio, antiguo cementerio, y en el actual "panteón", y que esta división se extiende a la zona urbana y rural de Yanque.

EL TEMPLO Y EL PUEBLO DE YANQUE EN EL SIGLO XX

El pueblo de Yanque, que fue capital de provincia durante la colonia y la primera época republicana, está ubicado en el centro de la zona agrícola del valle del Colca, a unos ocho kilómetros hacia el oeste de la actual capital provincial, Chivay. Se encuentra a 3.300 metros sobre el nivel del mar, y tiene aproximadamente 2,000 habitantes.

En una esplanada al centro del pueblo, se encuentra la plaza y el templo. término que se utiliza actualmente en la provincia para las edificaciones que durante la colonia se llamaban iglesias. La iglesia de Yanque fue reconstruida de piedra de sillar (tufa volcánica) con bóveda, después del terremoto de 1667 que derribó el edificio original, aparentemente sin bóveda. La construcción se inició en 1692 y se concluyó en 1708, inaugurándose en la Octava del Corpus Cristi de ese año. Durante ese período, los doctrineros de la región yanquecollagua eran los padres Franciscanos quienes tenían un convento en Yanque. dirigido por un padre guardián (Benavides 1991).

A seguir, describo y analizo la dualidad contemporánea de Yanque según se observa en la división de la iglesia, del cementerio, del pueblo, de las tierras agrícolas y pastales, y de los anexos o estancias de puna.

1.— *El templo.* Las características arquitectónicas y artísticas de este templo han sido materia de numerosos estudios y comentarios (Tord 1983, Gutiérrez et al. 1985, Stastny 1987), a los cuales me remito para los aspectos ajenos al tema de este trabajo. Aquí me referiré específicamente a las características que tienen un significado Hanan/Urin.

La orientación de este templo es con el altar hacia el este, figura típica de las iglesias franciscanas. Los primeros rayos del sol entran por la ventana del ábside e iluminan a contra luz la escultura en "bulto" de la Purísima Concepción ubicada en la parte alta del retablo mayor. La puerta de pies, o principal, está al extremo opuesto, es decir mirando a occidente y al sol poniente. La puerta al lado izquierdo, de uso común, da al atrio frente a la plaza. Otras puertas menores son la de la antigua sacristía, la de la contrasacristía, la que da al patio del convento y la del antiguo bautisterio, actual sacristía (ver Figura 1, Iglesia de Yanque).

Si trazamos una línea imaginaria por el centro de la iglesia desde el ábside hasta la puerta de pies, tendremos que la sección Hanansaya queda al lado derecho mirando hacia el altar, es decir al lado sur, y la sección Urinsaya a la izquierda, al norte. En las ceremonias principales, los habitantes de la parcialidad Hanansaya se ubican al lado derecho y los Urinsya al lado izquierdo.

El día lunes después de la Pascua de Resurrección, se celebra una ceremonia en recuerdo de los deudos que han fallecido recientemente. Los familiares de cada difunto erigen un pequeño altar adornado con flores, frutas, panes y los granos de la primera cosecha en el lado de la nave que corresponde a su parcialidad. Esta ceremonia se llama de las "tómbolas", y después de terminada la misa o las oraciones que reza el sacristán a falta del cura, los productos comestibles son entregados al párraco o a su representante. No tengo noticias de una ceremonia similar en otras iglesias, sea dentro de la provincia o en otras regiones del Perú y del mundo católico.

En el presbiterio, al lado izquierdo, del evangelio o Urinsaya, se encuentra la pila bautismal y una escultura en bulto del Cristo

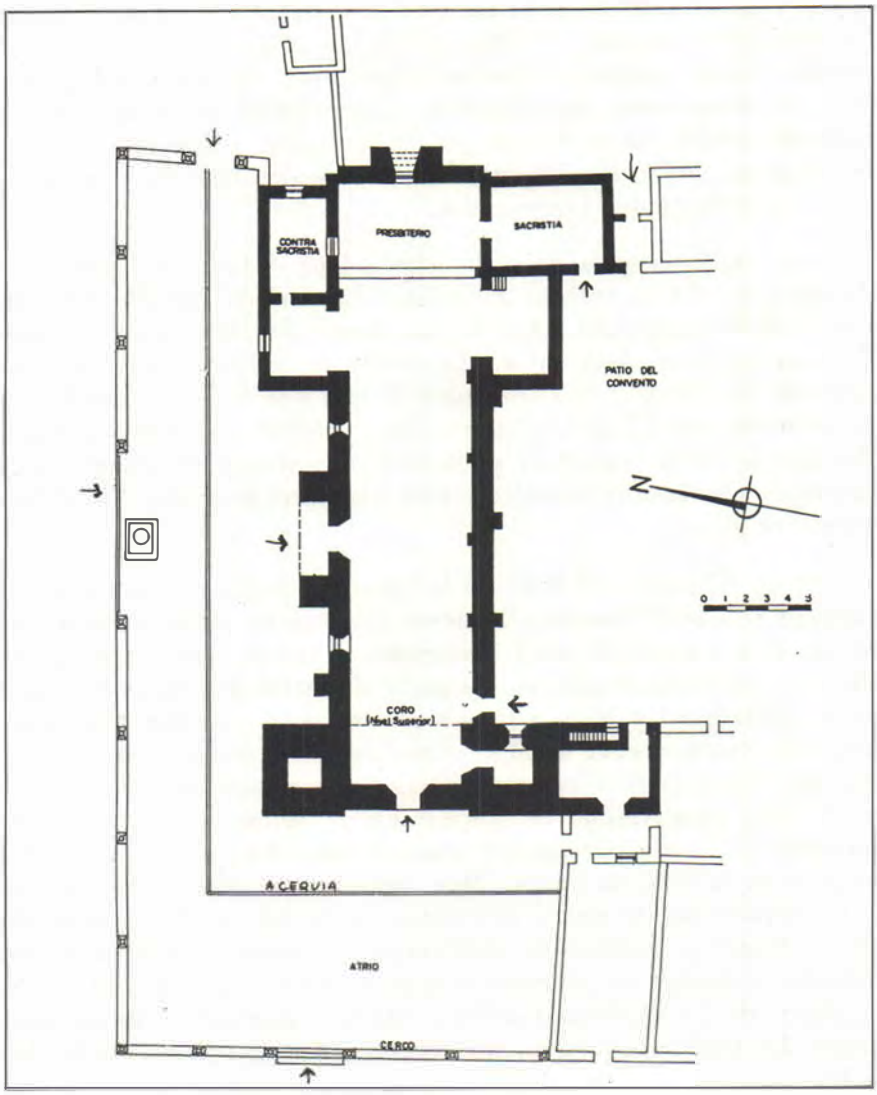


Fig. 1 : **IGLESIA DE YANQUE**
Fuente : Adaptado de Gutiérrez et. al., 1984, p. 76

Crucificado, del siglo XVIII, ligada a una leyenda de origen de los Urinsaya (véase Hagan 1979 y Pease 1977a). La capilla del Nazareno en el transepto izquierdo, lugar del entierro de los niños Urinsaya en el siglo XVIII, tiene una escultura del Cristo resucitado que es excepcional dentro de la imaginería andina (Francisco Stastny, comunicación personal, 1990), y más abajo están el púlpito y la puerta al atrio, centro ceremonial importante. La torre del evangelio es el campanario, cuya función es primordial en la organización social del pueblo, pues el toque de las campanas sirve para dar aviso de los acontecimientos importantes, de las defunciones y para llamar al pueblo en las emergencias.

En contraparte, al lado derecho del presbiterio, del prefacio o Hanansaya, está la antigua sacristía[9]. En el lado derecho del transepto está la capilla del Santo Cristo, lugar de entierro de los niños Hanansaya en el siglo XVIII. La escultura en bulto del Cristo difunto de esta capilla se utiliza para la ceremonia de la crucificción, "desclavación del Dios" y procesión nocturna del Viernes Santo. Más abajo está la puerta al patio del convento, y al costado de la puerta de pies está la actual sacristía que aparentemente fue el bautisterio original.

2.— *El atrio.* El atrio de la iglesia la rodea por dos lados, al poniente o lado Urinsaya, y al norte, frente a la plaza. Está dividido por una acequiecita en L que corre al centro entre la pared del templo y el cerco de piedra. La parte del atrio más cerca a la iglesia es Hanansaya y la más lejana es Urinsaya. Aunque podría parecer una ventaja tener un área mayor del atrio, los Urinsaya lo consideran una desventaja porque significa una mayor inversión de mano de obra para limpiar el empedrado de malas yerbas, tarea que corresponde a cada parcialidad realizar todos los años en los primeros días de la Semana Santa. Hay indicios que el atrio fue cementerio después que se colmó el interior de la iglesia. Las subdivisiones señaladas por hileras de piedrecitas encrustadas en el suelo, con iniciales grabadas en piedrecitas algo mayores, parecen indicar los sepulcros de las distintas familias, aunque aparentemente los habitantes del pueblo no tengan un recuerdo del significado de las iniciales.

9 En una alacena de la sacristía se guardó el Archivo Parroquial de Yanque desde 1972 hasta 1987. Posteriormente se le trasladó al cuarto vivienda de la Madre Antonia Kayser, encargada de la parroquia, porque en la sacristía se almacenaba los alimentos donados por Cáritas, que dificultaban el acceso a la alacena, y por un problema de humedad. En 1988, el archivo fue trasladado al Archivo Arzobispal de Arequipa, sección Palacio.

La portada lateral del templo, en el sector Hanan del atrio, es el lugar de ceremonias litúrgicas (por ejemplo, el culto a la imágen de la Purísima la víspera de la fiesta del 8 de diciembre), civiles (por ejemplo, la entrega de las varas de mando a los alcaldes el primero de enero y la repartición de las obligaciones de faenas el Domingo de Resurrección), y otras como la bendición del féretro antes de un entierro. Esta característica aparentemente es común a los pueblos del Colca, ya que Bernal (1983) se refiere a la importancia ceremonial del atrio, denominado "cementerio", del templo de Coporaque (para un análisis teórico del atrio de otro templo andino, véase Urton 1988).

El lado exterior del ábside, que mira al este, no tiene atrio, sino que al lado izquierdo hay un retiro y dos cuartos construidos a fines del siglo pasado, con puertas a la plaza. Hacia el lado derecho del ábside, se encuentra un galpón perteneciente a la casa parroquial. Al lado sur del templo están la casa parroquial con su patio y huerta. Hacia el oeste, un terreno con una capilla en ruinas que evidentemente había servido para entierros, porque su piso encubría osamenta humana, fue derruída en 1972 y utilizada para sembrar.

No es claro cual sea el punto en que se cruzan las líneas divisorias del pueblo, pero supuestamente es el centro del templo. En ese caso, el altar mayor estaría en la zona Hanan y la portada de pies en la zona Urin.

3.— *El pueblo y el "panteón"*. La Figura 2 (El pueblo de Yanque) ilustra la cuadripartición del pueblo por las líneas imaginarias denominadas A-A, de este a oeste, y B-B de norte a sur. Teóricamente, la plaza es zona "neutra", pero en la práctica está ocupada por gente Hanansaya. Actualmente, la división Hanan/Urin equivale a dos barrios, y la cuadripartición obliga a determinados servicios de faenas por "cuartel" al que se pertenece por residencia física, y no por lazos de parentesco. Evidentemente. el concepto de parcialidad en cuanto división del grupo étnico, sujeto a determinado cacique o "señor natural" con derechos de mando hereditarios, ha sido reemplazado por una división geográfica.

Los entierros en el templo y en el atrio fueron prohibidos a mediados del siglo pasado, y actualmente se realizan en el "panteón" al sur del pueblo, creado a fines del siglo XIX por ordenanza arzobispal. El panteón es dividido por la línea B-B que corre de norte

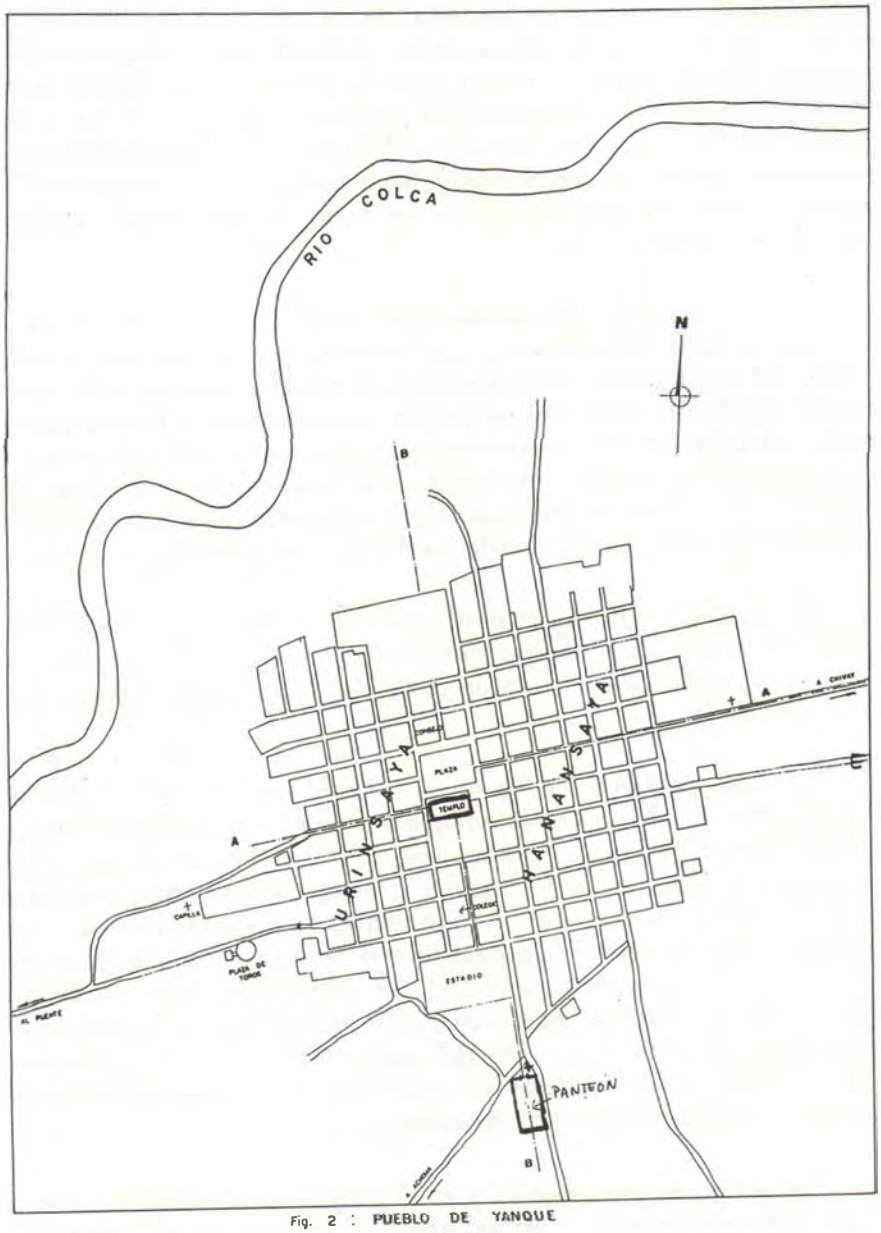


Fig. 2 : PUEBLO DE YANQUE

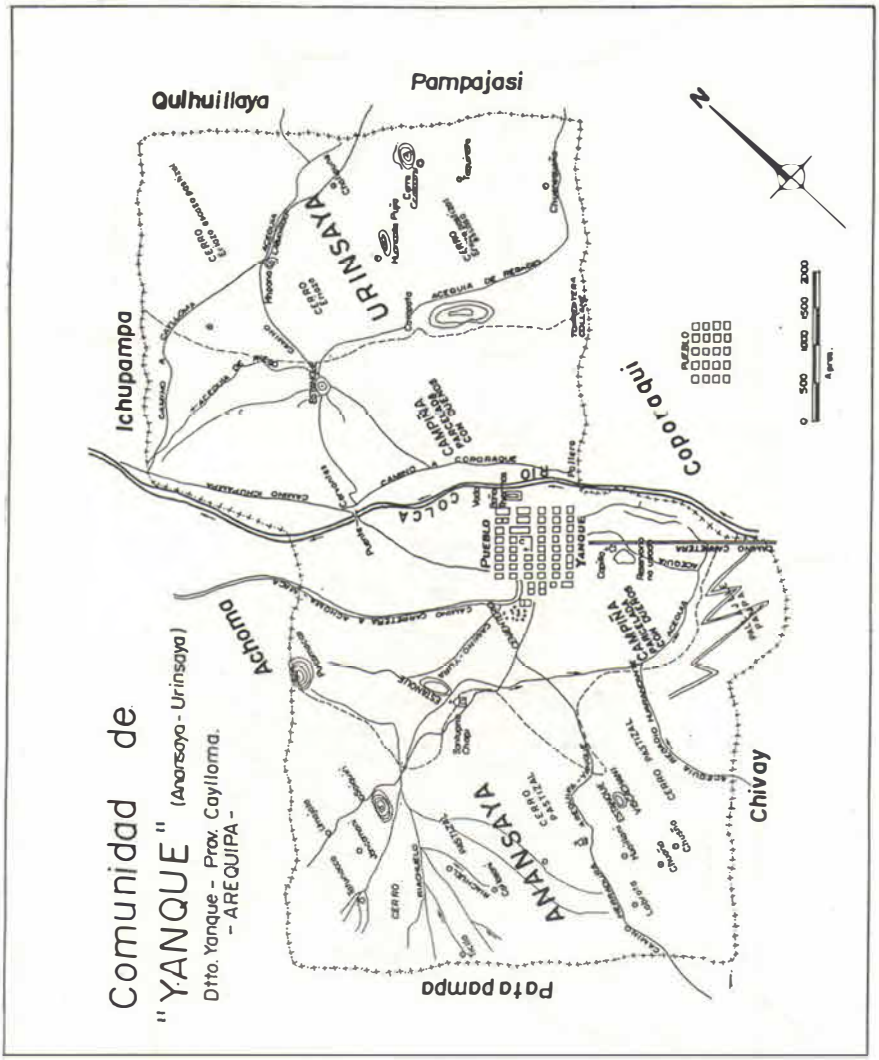


Fig. 3 : **COMUNIDADES HANANSAYA Y URINSAYA**
Fuente : Expediente de solicitud de reconocimiento de comunidades, archivo del Ministerio de Agricultura - Arequipa.

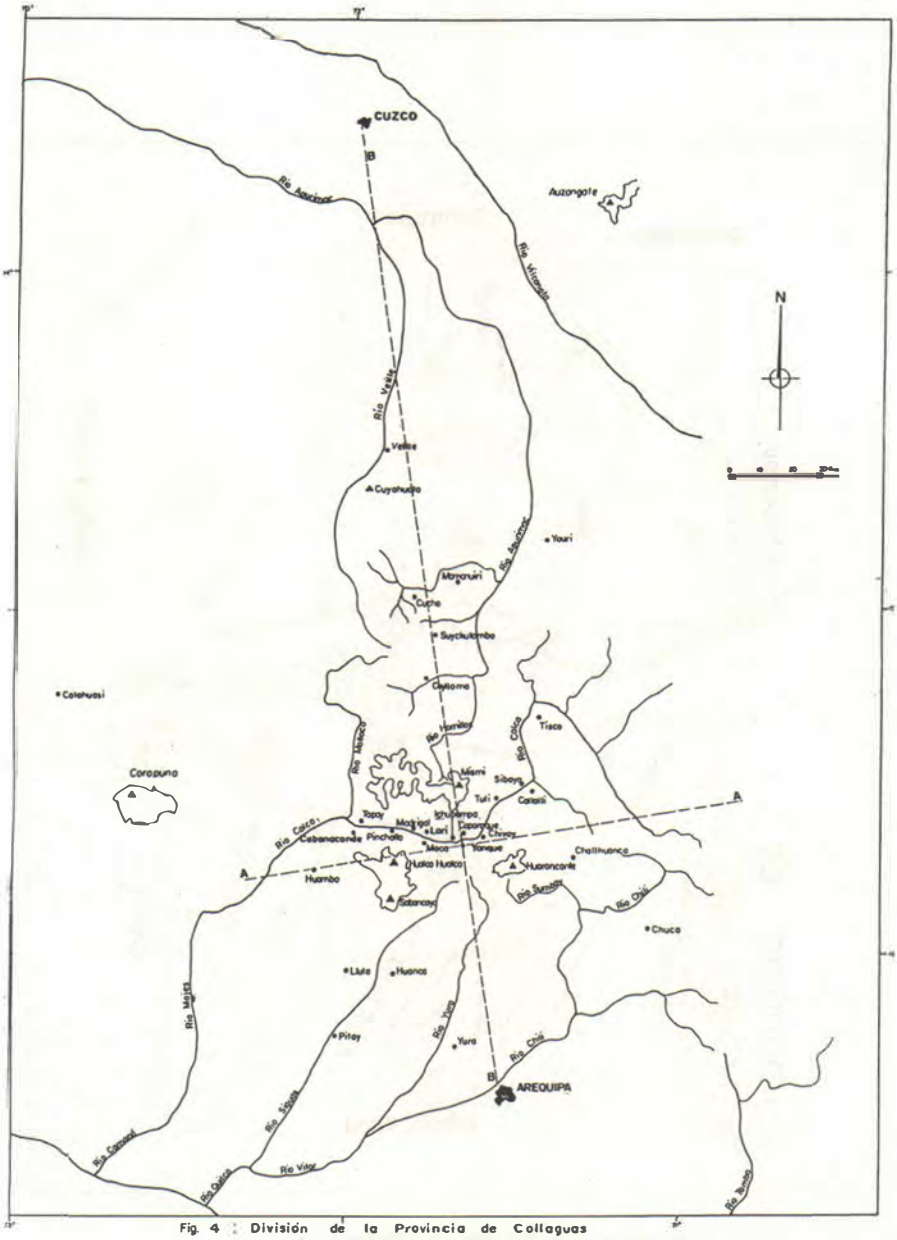


Fig. 4 : División de la Provincia de Collaguas

a sur. La puerta de ingreso está al norte, hacia el pueblo y el templo, y al sur hay una capilla en ruinas que en el pasado reciente servía como capilla "miserere" para velar los difuntos.

El lado este del cementerio es Hanan y el oeste es Urin. Las tumbas más importantes de las familias "misti" (mestizos de origen foráneo) se encuentran en el centro, frente a la reja de entrada, o al lado Hanan, cerca a la reja. Este esquema repite la costumbre colonial en que con frecuencia se enterraba en el centro del templo a los "españoles". término utilizado para todo el que no fuera indígena.

4.— *Las tierras.* La línea A-A que divide el templo longitudinalmente corre este-oeste, y corresponde aproximadamente a la orientación del río Colca a su paso por Yanque. El río divide las tierras agrícolas Hanansaya al sur, donde está ubicado el pueblo, y las Urinsaya al norte del río. Cada sector tiene su sistema de riego independiente. Encima al límite agrícola de las acequias principales, están las tierras eriazas de uso comunal de las respectivas parcialidades: Hanansaya al sur del valle y Urinsaya al norte. En la década de 1960, el Ministerio de Agricultura reconoció legalmente la división de las tierras Hanansaya y Urinsaya como dos "comunidades indígenas". (véase Figura 3, "Comunidades Hanansaya y Urinsaya").

5.— *Los anexos de puna y la provincia.* Se puede prolongar las líneas A-A y B-B para abarcar toda la provincia, lográndose una cuadripartición de la zona que fue yanquecollagua, laricollagua y cavana (véase Figura 4, División de la provincia). Los anexos de puna de Yanque Hanansaya están en el cuarto sudeste, los Urinsaya en el cuarto nordeste. La zona laricollagua está en el cuarto noroeste y la mayor parte de la zona cavana estaría en el cuarto suroeste, aunque el mismo Cabanaconde y su anexo Pinchollo se ubicarían más al norte de la línea divisoria propuesta. Recordemos que R. Tom Zuidema (1604: 185), en un estudio etnohistórico de la provincia de Collaguas, propuso una división esquemática equivalente, si bien no incluyera al sector cavana (véase Figura 5). Es posible que el cuarto sudoeste fuera laricollagua y Hanansaya en origen, pues en las visitas se encuentra fragmentos de ayllus collagua Hanansaya en algunos pueblos cavana.

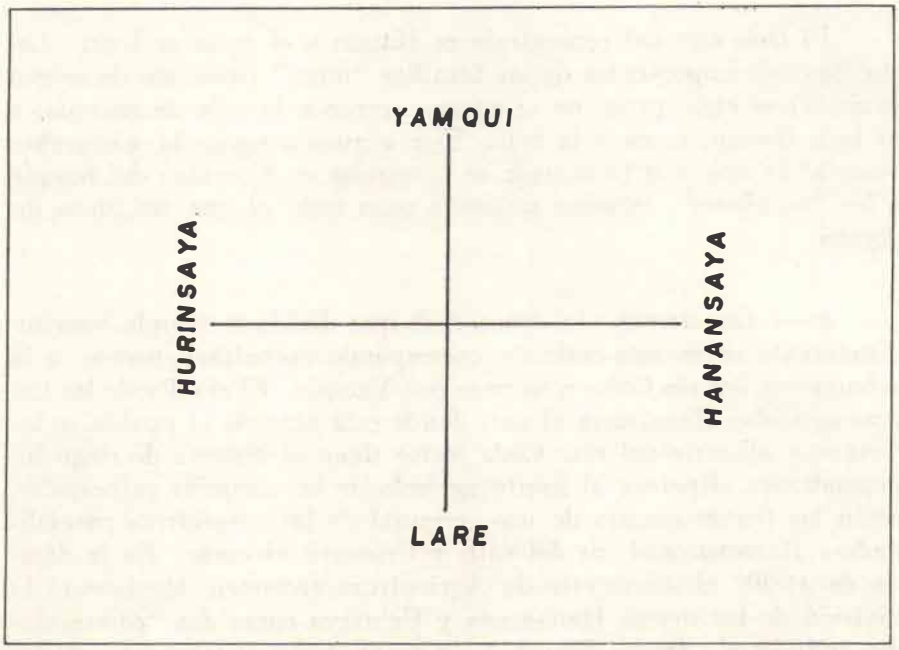


Fig. 5 : ESQUEMA DE R.T. ZUIDEMA
Fuente : ZUIDEMA 1964, p.116

ORIGEN DE LA DUALIDAD ANDINA

Esta sección representa un intento preliminar de esclarecer el origen de la división Hanan/Urin para la provincia de Collaguas. Se mencionará algunas de las teorías más conocidas sobre la dualidad andina, procurando analizar su aplicabilidad a la zona objeto del presente estudio.

Son numerosos los documentos etnohistóricos andinos que hacen alusión a las parcialidades, pero han sido pocos los estudios sobre este tema, más allá de señalar su existencia. Más bien se ha procurado establecer la relación entre los sistemas aparentemente contradictorios de ayllu, pachaca y parcialidad, y la división de los pueblos modernos en barrios (véase Zuidema 1964, y los artículos de Rostworowski. Pease, Fonseca y otros, publicados por Castelli et al. 1981).

Existen varias hipótesis sobre el origen, el significado y la función de las parcialidades prehispánicas, aunque en general los autores no las formulen claramente. Frecuentemente se encuentra mención de una variedad de posibilidades simbólicas y prácticas de la dualidad, sea esta llamada Hanan/Urin (Rostworowski 1983, Zuidema 1964), Alasaa/Maasaa (Murra 1975), Allauca/Ichoc (Fonseca 1981) o Huari/Llacuaz (Silverblatt 1990). Las razones para la dualidad serían: a) mitades endogámicas o exogámicas, b) sistema de gobierno bipartito de los grupos étnicos con hegemonía de un sector por conquista, c) control ecológico de diferentes zonas geográficas puna/valle, d) división de territorio basado en sistemas de riego y cursos de ríos, e) significado simbólico de complementariedad y reciprocidad hombre/mujer y/o derecha/izquierda. Prácticamente todos los etnohistoriadores andinos han utilizado más de una de estas posibilidades analíticas en sus estudios de la dualidad andina (e.g. Murra 1975, Zuidema 1964, Rostworowski 1983. Fonseca 1981, Urton 1981, 1988. Paul Gelles s.f. ha realizado un valioso trabajo preliminar, que merecería ser publicado, en que intenta sintetizar las diferentes teorías sobre la dualidad andina, analizarlas por separado y compararlas a sus similares en otras zonas del mundo).

A continuación se enumera algunas teorías:

1.— *División de los ayllus* (e.g. Urton 1988). Según esta hipótesis, en la época prehispánica la dualidad se producía al inte-

rior del ayllu, y la parcialidad se refería exclusivamente al alineamiento de las dos mitades de los ayllus de un grupo étnico. Los jefes Hanan/Urin eran los curacas de las dos mitades del ayllu principal, frecuentemente denominado collana.

Esta hipótesis es difícilmente aplicable a la provincia de Collaguas, donde se observa que en el siglo XVI los ayllus de cada parcialidad eran endogámicos. Además, la hipótesis encierra una contradicción no explicada por el autor: si los ayllus eran grupos de parentesco, no podrían perdurar al dividirse en dos mitades endogámicas, sino formarían dos ayllus que, supuestamente, volverían a subdividirse, etc. La documentación para la provincia de Collaguas sugiere más bien la aglutinación de varios ayllus de una misma parcialidad en uno solo, al disminuir la población en la época colonial. Luego, se admitía que los ayllus de una parcialidad se unieran, pero no así los ayllus de las parcialidades opuestas.

2.— *Diferencia de origen o de control ecológico.* (e. g. Zuidema 1964, Rostworowski 1990, comunicación personal). Esta hipótesis presupone que las parcialidades Hanan/Urin eran grupos étnicos de diferente origen, o eventualmente de un mismo origen pero que se separaban, los Hanansaya controlando las zonas altas y los Urinsaya controlando las zonas bajas. Esta hipótesis tampoco es aplicable a la provincia de Collaguas. Según las leyendas referidas por Ulloa, tanto los collagua como los cavana habrían conquistado y sometido una población originaria invadiendo el valle del Colca desde la puna. De ser ciertas estas leyendas, la población "originaria" del valle habría sido absorbida por la sociedad dominante a fines del siglo XVI, pues no se encuentra rastros de aquella en los documentos estudiados. Además, ambas parcialidades practicaban el control de múltiples pisos ecológicos. Tanto los Hanansaya como los Urinsaya compartían el acceso a los diferentes nichos ecológicos, la puna pastoril y las diferentes zonas agrícolas. Para la época contemporánea se observa que los habitantes de Yanque, tanto Hanansaya como Urinsaya, tienen acceso al valle y a la puna en proporciones equivalentes.

3.— *Control de diferentes zonas geográficas ecológicamente equivalentes* (e.g. Murra 1975, Fonseca 1981). Esta hipótesis se distingue de la anterior en que admite que cada parcialidad ejerciera el "control de múltiples pisos ecológicos", pero separados uno del otro, no entremezclados. Esta hipótesis no tiene aplicación para la época colonial en la que se observa, por ejemplo, que los yanquecollagua Urinsaya controlaban tanto las punas de Mamanvire al norte

como las de Guaraoma al sur del repartimiento (ver cuadro 1). Pero en la época moderna, en Yanque se observa que los anexos, capillas o estancias Hanansaya están en la puna al sur y los Urinsaya al norte del valle del Colca, y que el río divide las tierras de cultivo Hanan/Urin.

4.— *Conquista o dominación* (e.g. Silverblatt 1990). Según esta hipótesis, el sector social Hanan sería descendiente de un grupo étnico dominante, conquistador o vencedor, y el sector Urin descendiente del grupo vencido o dominado. De aplicarse esta hipótesis para la provincia de Collaguas, se podría sugerir que los cavana fueran Urin para los collagua, puesto que encontramos fragmentos de ayllus yanquecollagua y laricollagua establecidos en la zona cavana, no encontrándose el caso contrario ya que los cavana no tenían acceso a la zona collagua. Pero en el interior de cada grupo o sub-grupo étnico, no se observa un origen diferente de la población Hanan/Urin.

Tampoco se puede demostrar que los Hanan hayan sido más vinculados con los conquistadores cuzqueños que los Urin. En la época colonial hubo casos de personas yanquecollagua Urinsaya que llevaban el nombre Inca y Vilca, y hubo un caso específico en que un tributario de Urinsaya fue reconocido como descendiente de los incas y reservado de pagar tributo y servir en la mita. En Yanque actualmente hay una familia extensa influyente con apellido Inca, que pertenece al sector Urinsaya.

Actualmente, la parcialidad Hanansaya es relativamente dominante en los pueblos del Colca y en particular en Yanque. Los Hanansaya son más vinculados al sector mestizo y a las autoridades provinciales, departamentales y regionales, mientras que los Urinsaya son mayormente campesinos pobres. Los alcaldes, gobernadores y jueces de paz son mayormente de la parcialidad Hanansaya.

5.— *Simbología mística.* (e.g. Urton 1981, Silverblatt 1990). Esta hipótesis atribuye la división por parcialidades a la cosmovisión andina, en que prima la complementariedad cósmica cielo/tierra, sexual hombre/mujer, del cuerpo humano derecha/izquierda y otros que se podrían comparar al yin/yang oriental. Para analizar la posibilidad de aplicar esta hipótesis a la provincia de Collaguas sería necesario un estudio arqueológico y de documentos que hasta el momento no se ha realizado.

6.— *Opiniones de la población contemporánea.* Aunque difícilmente comparable a las teorías etnohistóricas de los especialistas,

agrego una breve síntesis de las opiniones, muchas veces contradictorias, de informantes de Yanque y de otros pueblos del Colca. Según algunos informantes, las parcialidades corresponden a dos grupos étnicos diferentes, rivales y probablemente enemigos. El antropólogo Alfredo Simón Bernal Málaga, natural de Coporaque y de descendencia Urinsaya por su padre y Hanansaya por su madre, sostiene la misma tesis, y la fundamenta en las batallas rituales denominadas Witite que se realizaban entre las dos parcialidades hasta mediados del siglo XX y que generalmente terminaban con muertos y heridos (Bernal 1983 y 1991). Las batallas rituales han sido reemplazadas en toda la provincia por bailes en competencia entre las dos parcialidades. Actualmente, en Coporaque, muchas personas dicen que ya no existe la división social Hanansaya/Urinsaya, pero ésta todavía se respeta en la celebración de las fiestas religiosas, en la organización de las faenas y en la repartición de las aguas de riego (Treacy 1988).

En Yanque, un campesino pobre de la parcialidad Hanansaya manifestó que la línea divisoria en el panteón fue trazada por los "caporales" en épocas antiguas. Algunos informantes de Yanque Urinsaya cuentan una leyenda que sostiene que los Urinsaya vinieron del pueblo derruido llamado Yanque Viejo al norte del valle (véase Hagan 1972 y Pease 1977a), obligados por los españoles a juntarse con los Hanansaya ubicados al sur del río Colca. Algunos informantes opinan que se debería abolir la dualidad porque crea divisionismo, y que el gobierno central agravó la división del pueblo constituyéndolo en dos comunidades oficialmente reconocidas en vez de unirlo en una sola comunidad. Una autoridad de Yanque Urinsaya sostiene que la división en parcialidades favorece al sector Hanansaya, que desprecia y abusa de los Urinsaya.

En 1984, las autoridades de Madrigal consideraban que se debía mantener el sistema dual porque permitía organizar las faenas utilizando el espíritu de competencia entre parcialidades, y que el incumplimiento de muchos jefes de familia se debía justamente al hecho que se está perdindo la ideología dual en el pueblo.

Los emigrantes del Colca en Lima no pierden su afiliación por parcialidades, que conservan independientemente de su ubicación dentro de la urbe. En una investigación reciente, Karsten Paerregaard (1991) ha analizado la vigencia de la ideología Hanan/Urin entre los migrantes de Tapay, un pueblo del Colca.

Los documentos coloniales, los informantes contemporáneos y el trabajo de campo (Guillet 1987, Gelles 1990, Treacy 1988, Valderrama y Escalante 1988, Benavides 1984) no proporcionan suficientes datos para poder formular una hipótesis sobre el origen pretérito de las parcialidades. Pero es evidente que la división Hanan/Urin fue anterior a la invasión española y que la administración colonial y las autoridades republicanas la utilizaron como sistema de control social y extracción de la fuerza laboral campesina (Benavides 1988). La población de la provincia la ha conservado también como idientidad y solidaridad de grupo, que en la actualidad se extiende más allá de los límites del pueblo, sus anexos y la provincia.

CONCLUSION

En este artículo se ha analizado documentos coloniales y trabajos etnográficos modernos que hacen referencia a la división por parcialidades Hanansaya/Urinsaya en la provincia de Collaguas. Se observa que durante la colonia las parcialidades eran divisiones sociales a nivel cacicazgo y repartimiento, mientras que actualmente la división binaria más evidente es a nivel pueblo, con sus barrios, tierras agrícolas y pastales, y sistemas de riego.

Se puede encontrar un nexo entre los dos períodos en el uso que se ha dado al templo y al cementerio. Es interesante observar la división de los entierros por parcialidades, que indica un criterio de diferenciación de los grupos humanos que ha perdurado a través de los siglos. Aparentemente, cuando los doctrineros exigieron que se enterrara los difuntos adentro del templo o en el atrio para evitar que se rindiera culto no cristiano a los muertos, tuvieron que permitir que los entierros se realizaran según el criterio indígena, es decir por parcialidades. Esta separación fue mantenida cuando se pasó a sepultar los difuntos en el panteón.

Es probable que los curas católicos integraran el factor parcialidad en la organización de los trabajos obligatorios para el servicio de la iglesia. Favorecieron una dualidad de competencia y complementariedad que se manifestaba en batallas rituales periódicas denominadas Witite, hoy día transformadas en baile folklórico. Pero la división por parcialidades es más honda en la ideología cayllomina que los formulismos aparentes en ocasión de las fiestas religiosas y civiles.

En este trabajo se ha tratado de la dualidad social e ideológica en una de las muchas regiones donde ha estado arraigado en el pa-

sado y se sigue practicando al presente. Ciertamente sería importante extender esta investigación a otras regiones del Perú, para poder establecer cual es la imporancia histórica y actual de la división en parcialidades.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Blenda Femenías y a la Madre Antonia Kayser sus comentarios a una primera versión de este artículo y a Sabina MacCormack por haberme animado a trabajar la información sobre la iglesia de Yanque. El mapa y las figuras se deben al trabajo cuidadoso de María Elena Valz.

CUADRO 1

PUEBLOS CON HABITANTES YANQUECOLLAGUA URINSAYA (1604)

Folio	*Pueblo*	*Ayllu o Pataca*	*Fecha*
(faltan los primeros folios)			
53	*YANQUE*	Taipi	22 mayo 1604
62	,,	Cumbicamayos Taipi	
66	,,	Cumbicamayos Collana	
71	*SIBAYO*	Paragra Pahana	
83	,,	Civaio Pahana Collana	31 mayo 1604
91	,,	Pahana Cayao	
97	,,	Cayao	
107	*TISCO*	Collana Taipi	26 julio 1604
115v	,,	Collana Cayao	
121	,,	Pahana Collana	
128	,,	Pahana Taipi	
133	,,	Pahana Cayao	
139v	*TUTI*	Taypi	7 agt. 1604
147v	,,	Collana	
151	,,	Paque	
160	,,	Pahana Collana	
163	,,	Pahana Taypi	
169	,,	Pahana Cayao	
176	,,	Collana Paque	23 agt. 1604
177	*CANOCOTA*	Taypi	
183	,,	Cayao	25 agt. 1604
191	,,	Cayao	
202	,,	Taypi	
208	*COPORAQUE*	Collana	5 oct. 1604
236	,,	Pahana Collana	7 oct. 1604
268v	,,	Indios Olleros Pahana Collana	
	,,	Pahana Collana	
270v		Pahana Taypi	13 oct.
290	,,	Pahana Cayao	
309v	,,	Cayao	
312	,,	Collana Cayao de *Guaraoma*	
314	,,	Pahana Taypi de *Guaraoma*	
318	*YANQUE* *	Collana de *Tisco*	19 oct.
320	,,	Collana de estancias de *Mamanviri*	
	,,	Taypi de estancias de *Mamanviri*	
329		Taypi de *Guaraoma*	
336v	,,	Collana Taypi de *Guaraoma*	
339	,,	Collana de *Guaraoma*	
346v	*ACHOMA*	Collana	2 nov. 1604
383v	,,	Cumbicamayos Collana	
388	,,	Taypi	
407v	,,	Taypi (otro)	
413v	(último folio, faltan los demás folios)		

* En Yanque se "visitaron" los pastores de puna.

Fuente: Visita a Yenquecollaguas Urinsaya 1604. Archivo Parroquial de Yanque. Adaptado de Benavides 1989.

CUADRO 2

PUEBLOS CON HABITANTES YANQUECOLLAGUA HANANSAYA (1615 – 1617)

Folio	*Pueblo*	*Ayllu o Pataca*	*Fecha*
(faltan los primeros folios)			
303	*ACHOMA*	Surocollana	
326v	MACA *	Indios Plateros	26 julio 1616
350	*TISCO*	Collana Malco	5 abril 1617
359	,,	Yumasca	
364v	,,	Cupi	
371	,,	Cupi Capa Chapi	
376	*SIBAYO*	Anaoca	
380	,,	Cupi	13 abril 1617
394	*TUTI*	Pahana Collana	19 abril 1617
403	,,	Pahana Caloca	
441	,,	Chilpe	
474	*HUANCA* **	Caiao	
476	,,	Collana	
480v	*COPORAQUE*	Collana Malco	5 dic. 1615
493v		Icatunga Mallco	7 dic. 1615
513v	,,	Checa Mallco	10 dic. 1615
526	,,	Yumasca	
550v	,,	Calloca	14 dic. 1615
565v	,,	Aipi	10 enero 1616
585	,,	Cupi	12 enero 1616
603v	,,	Oficiales Olleros	
612	*CHIVAY*	Chapoca Collana Cayao	16 enero 1616
630	,,	Ilacachibaicayao Taipi	21 enero 1616
643v	(último folio, faltan los demás folios)		

* Maca era pueblo laricollagua.
** Huanca era pueblo cavana.
Fuente: Visita a Yanquecollaguas Hanansaya 1615-1617. Archivo Parroquial de Yanque. Adaptado de Benavides 1989.

CUADRO 3

PUEBLOS YANQUELLOCAGUA CON AYLLUS HANAN/URIN

Pueblo	*Urinsaya*	*Hanansaya*
Achoma	4**	1***
Callalli	1*	4****
Canocota	4**	
Coporaque	8**	7***
Chivay		2***
Guaraoma (estancia)	5**	
Huanca		2***
Maca		1***
Mamanvire (estancia)	2**	
Sibayo	4**	2***
Tisco	6**	4***
Tuti	7**	3***
Yanque	3*	3***
TOTAL	44	26

* Visita Yanquecollaguas Urinsaya 1591 (Pease 1977b).
** Cuadro 1.
*** Cuadro 2.
**** Visita a Callalli Hanansaya 1667 (Galdos 1984).

Fuente: Pease 1977b, Galdos 1984, Cuadros 1 y 2.

Nota: El total se refiere a fragmentos de ayllus y/o pachacas. En general, los documentos indican una población mayor Urinsaya que Hanansaya.

LITERATURA CITADA

APY – Archivo Parroquial de Yanque

1591 - 1645 Revisitas a Collaguas.

1689 - 1731 Libro de fábrica de la iglesia de Yanquecollaguas.

BENAVIDES, María A.

1983 Two Traditional Andean Peasant Communities Under the Stress of Market Penetration: Yanque and Madrigal in the Colea Valley, Peru. Tesis de Maestría, University of Texas – Austin.

1986 Coporaque Toponyms: Comparison and Analysis of Place Names in the 16th, 17th and 20th Centuries. *In* William M. Denevan (editor), Madison: 450-492.

1988 La división social y geográfica Hanansaya/Urinsaya en los pueblos del Colca y la provincia de Caylloma (Arequipa, Perú). *Boletín de Lima* 60: 49-53.

1989 Las visitas a Yanquecollaguas de los siglos XVI y XVII: organización social y tenencia de tierras. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* (18): 241-267.

1990 Tenencia de tierras en el Valle del Colca. Lima, *Revista Peruana de Ciencias Sociales* 2 (1): 49-76.

1991 Libro de fábrica 1689-1731 de la Iglesia de Yanquecollaguas: un documento para la historia social del valle del río Colca. *Actas del Primer Congreso de Investigación Histórica, 1984.* Humberto Rodríguez Pastor, compilador. Lima. CONCYTEC.

BERNAL MALAGA. Alfredo Simón

1983 Danzas de la etnías collaguas y colonias: un estudio en la cuenca del Colca. Caylloma. Tesis, Universidad Mayor de San Agustín, Arequipa.

1991 El folclore en el valle del río Colca. Ponencia presentada en el 47 Congreso Internacional de Americanistas, New Orleans.

CASTELLI, Amalia, Marcia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease

1981 (editores) *Etnohistoria y antropología andina.* Lima, Museo Nacional de Historia.

COOK, Noble David

1982 *The People of the Colca Valley: A Population Study.* Boulder, Westview Press.

1975 (editor) *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo.* Lima, Universidad Mayor de San Marcos.

1989 Patrones de migración indígena en el virreynato del Perú: mitayos, mingas y forasteros. *Histórica* XIII (2) : 125-152.

DENEVAN, William M.

1987 "Terrace Abandonment in the Colca Valley, Peru", *Actas del 45 Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá Colombia, 1985*, Oxford, British Archaeological Reports, International Series 359 (1) : 1-44.

1986 (editor). *The Cultural Ecology, Archaeology, and History of Terracing and Terrace Abandonment in the Colca Valley of Southern Peru.* Technical Report to the National Science Foundation and the National Geographic Society, vol. 1. Madison, Wisconsin.

1988 (editor). Idem, vol. 2.

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci

1964 [1567] *Visita hecha a la Provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año de 1567.* Versión paleográfica de Waldemar Espinoza Soriano. Lima. Casa de la Cultura del Perú.

FONSECA, César

1981 Los ayllus y las marcas de Chaupiwaranga. *En Etnohistoria y antropología andina,* Amalia Castelli et al., editors. Lima, Museo Nacional de Historia: 167-188.

GADE, Daniel W.

1992 Landscape, System, and Identity in the Post-Conquest Andes. *In The Americas before and after 1492: Current Geographical Research. Annals of the American Geographers.* 82 (3) : 461-477.

GALDOS RODRIGUEZ, Guillermo

1984 Expansión de los collaguas hacia el valle de Arequipa. *En El Derecho* (Arequipa) 63 (269) : 81-152.

GELLES, Paul H.

1990 Channles of Power, Fields of Contention: The Politics and Ideology of Irrigation in an Andean Peasant Community. Ph. D. Thesis. Harvard University.

s. f. Selected Aspects of Dual Organization in Prehistoric and Contemporary Andean Societies. Ms.

GUILLET, David

1987 Terracing and Irrigation in the Peruvian Highlands. *Current Anthropology* 28 : 409-30.

GUTIERREZ, Ramón, Cristina Esteras y Alejandro Málaga

1986 *El valle del Colca (Arequipa): cinco siglos de arquitectura y urbanismo.* Buenos Aires, Libros de Hispanoamérica.

HAGAN. Pablo

1979 ¿Qué espera el campesino cayllomino del sacerdote? Ponencia presentada al IV Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina. Cuzco.

IGM – Instituto Geográfico Militar

s. f. *Nomenclator del Peru.*

KIRSCHHOFF, Paul

1949 The Social and Political Organization of the Andean Peoples. *En Handbook of South American Indians* (5) : 223-311. Washington D. C.

MALAGA MEDINA, Alejandro

1977 Los collaguas en la historia de Arequipa en el siglo XVI. *En Collaguas I.*, Franklin Pease G Y (editor) Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú: 93-130.

MURRA, John V.

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima, IEP.
1980 Waman Puma, etnógrafo del mundo andino. *En El primer nueva corónica y buen gobierno por Felipe Guaman Poma de Ayala (Waman Puma)*, John V. Murra y Rolena Adorno, editores. México, Siglo XXI : XIII - XIX.

PAERREGAARD, Karsten

s. f. La relación entre migrantes urbanos del Perú y su pueblo de origen: continuidad y cambio. Informe de investigación para DANIDA. Ms.

PEASE G. Y., Franklin

1977a Collaguas, una etnia del siglo XVI, problemas iniciales. En *Collaguas I*, Lima PUC.
1977b (editor) *Collaguas I.* Lima, Pontificia Universidad Católica del

ROBINSON, David J.

1992 (editor) *Laricollaguas: Ecology, Economy and Demography in a Seventeenth-Century Peruvian Village.* Boulder, Westview Press. En prensa.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María

1983 *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política.* Lima, IEP.

SILVERBLATT, Irene

1990 *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales.* Archivo de Historia Andina 10. Cuzco, Bartolomé de las Casas.

STASTNY, Francisco

1987 Las artes en el valle del Colca. *En Descubriendo el valle del Colca,* Mauricio de Romaña y Francis Pathey, editores. Barcelona: 161-181.

TORD, Luis Enrique

1983 *Templos coloniales del Colca – Arequipa.* Lima.

TREACY, John V.

1988 The Fields of Coporaque: Agricultural Terracing and Water Managemente in the Colca Valley, Arequipa, Peru. Ph. D. Thesis, University of Wisconsin, Madison.

ULLOA MOGOLLON, Juan de

1965 [1586] "Relación de la Provincia de los Collaguas", *In Relaciones Geográficas de Indias,* Marcos Jiménez de la Espada (editor). Madrid, Biblioteca de Autores Españoles 183: 326-333.

URTON, Gary

1981 *At the Crossroads of the Earth and Sky. An Andean Cosmology.* Austin, University of Texas Press.

1988 "La arquitectura pública como texto social: la historia de un muro de adobe en Paqariqtambo, Perú (1915-1985)". *Revista Andina* 6 (1) : 225-261.

VALDERRAMA, Ricardo y Carmen Escalante

1988 *Del Tata Mallku a la Mama Pacha: riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos.* Lima, DESCO.

ZUIDEMA, R. Tom

1964 *The Ceque System of Cusco. The Social Organization of the Capital of the Inca.* Leiden, Brill.
Perú.

ANEXO

RELACION DE LAS VISITAS A LA PROVINCIA DE COLLAGUAS

1. Visita General de Francisco de Toledo. Resumen de Yanquecollaguas, Laricollaguas y Cavana, 1575 (?). Publicado en Cook 1975: 217-227.

2. Visita a Yanquecollaguas Urinsaya, 1591, incompleto. Museo de Historia. Publicado en Pease 1977b: 191-406.

3. Visita a Yanquecollaguas Hanansaya, 1591, fragmento. APY (Archivo Parroquial de Yanque). Publicado en Pease 1977b: 407-452.

4. Visita a Cavana Hanansaya, 1595, incompleto. APY, transcrito, inédito.

5. Visita a Yanquecollaguas Urinsaya, 1604, incompleto. APY, transcrito, inédito.

6. Visita a Laricollaguas Urinsaya, 1604, completo. APY, David Robinson, editor, Dellplain Latin American Studies, Westview Press, Boulder, Colorado, en imprenta.

7. Visita a Laricollaguas Hanansaya, 1604, incompleto. APY, David Robinson, editor, Dellplain Latin American Studies, Westview Press, Boulder, Colorado, en imprenta.

8. Visita a Yanquecollaguas Hanansaya, 1615-1617, incompleto. APY, trascrito, inédito.

9. Visita a Cavana Urinsaya, 1645, incompleto. APY, inédito.

10. Visita a Callalli Hanansaya, 1667. Archivo Departamental de Arequipa. publicado en Galdos 1984.

HISTORIA Y CULTURA
1991-92, Nº 21, pp. 161 - 217

Introducción al Estudio de la Producción de Vinos y Aguardientes en Ica – Siglos XVI al XVIII

Lorenzo Huertas Vallejos

> "La ciudad de Pisco, casi a una milla de la playa, está construida como todas las ciudades del Perú: una gran plaza en el centro con calles que emergen en ángulos rectos. Este distrito es conocido por la fábricación de un licor fuerte que lleva el nombre de la ciudad se destila de la uva en el campo, hacia la sierra, a unas cinco o seis leguas de distancia. La uva clásica se llama italia y tiene un fuerte sabor a la uva Frontignac, de la cual se deriva. Se dice que Pisco tiene 2,000 habitantes . . .".
>
> *Hugh S. Saldin 1821.*

INTRODUCCION

En agosto de 1988, el Ing. Carlos del Río, Presidente del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, me dio el encargo de hacer una investigación referente a la producción de vinos y aguardientes en Ica. Se necesitaba con urgencia saber las fechas más antiguas de la elaboración de dichas bebidas y, sobre todo, la data en que el aguardiente tomó la denominación de Pisco. Asimismo se pretendía averiguar las causas de los atributos de dicha bebidas y el entorno social de las zonas productivas. El trabajo era urgente: este apremio se debía que por entonces se discutía con los chilenos la patente de la "denominación de origen" del Pisco.

* Este trabajo fue realizado entre los meses de setiembre a noviembre de 1988.

La revisión bibliográfica y hemerográfica mostró un descuido en el registro e investigación histórica de dicha bebida. Y este olvido no sólo corresponde al vino y aguardiente, ya que muchos productos tenidos como típicos carecen de su correspondiente memorial.

Un primer sondeo en la archivalía contenida en los protocolos notariales, respecto a los más antiguos productores, amplió el espectro de nuestro problema. Los viejos documentos permitieron conocer la incorporación del cultivo de la vid, las técnicas e instrumentos de la producción, la elaboración de mostos y vinos, el proceso de la destilación: en sus inicios con la pequeña paila aguardientera, luego el horno o mesa de dos, cuatro o seis pailas aguardienteras, hasta el uso pleno del alambique en la primera mitad del siglo XIX. Asimismo, gracias a las referencias de las peculiaridades ecológicas, es posible el rastreo diacrónico de la índole del vino y aguardiente de Ica, la adaptación de formas mestizas de envases y otros asuntos que no alcanzaremos a tocar en este informe.

No podemos dejar de reconocer la persistencia de esfuerzos individuales, que a la vez que esclarecen parte de la historia del vino y el pisco, dan pautas metódicas y asideros empíricos que permiten profundizar en el tema. Me refiero a los esfuerzos de César Angeles Caballero, quien publicó en 1986 *La Peruanidad del Pisco;* ese año también Kendall Brown divulga *Bourbons and brandy. Imperial reform in eighteenth century Arequipa;* dos años después, Susana A. Cabrera edita *Protección jurídica de la denominación de Origen* (caso del Pisco Peruano) *.

Por nuestra parte y gracias a las investigaciones que realizamos en la década del setenta en Huamanga, sabíamos de la comercialización del vino en el siglo XVI y del aguardiente en los siglos XVII y XVIII. Es decir, contábamos con buen asidero teórico y una riquísima información directa en los protocolos notariales de Ica de los siglos XVI, XVII y XVIII.

Con estos planteamientos y antecedentes se elaboró el Proyecto de Investigación, y se preparó al personal que debía trabajar en la transcripción documental, equipo integrado por la señorita Leonor López y Raúl Alcalá. El trabajo fue intenso y en el mes de noviembre del mismo año sabíamos lo siguiente:

a) En los años cuarenta del siglo XVI, la vid española había prendido en varias regiones andinas. Esto corrige la versión que

señalaba la difusión de dicha planta a partir del brote y frutificación de la vid en un lugar de los Andes, cuando en verdad fueron varios los lugares donde se plantaron las parras.

b) Que a fines de la década del sesenta del siglo en referencia ya se producía mostos y vinos en Ica. Lo mismo sucedía en Arequipa, Moquegua y Tacna bebidas que servían para aplacar la sed espirituosa de la gente de la región y especialmente de Potosí.

c) Casi medio siglo después, el griego Pedro Manuel, natural de Corfú y avecindado en Ica, producía buena cantidad de aguardiente en esa villa. Esta referencia de sumo interés proviene del testamento de dicho personaje rubricado en 1613, lo que significa que antes de esa fecha ya se producía el aguardiente.

d) Dos siglos después, el aguardiente de uva producido en Ica, ya era un connotado producto que había tomado la denominación del lugar por donde se embarcaba y también se producía, Pisco.

e) Que la producción de aguardientes con fines comerciales fue mucho más temprana que en Chile, Arequipa y su jurisdicción, donde recién en el siglo XVIII según Amadée Frézier (1916) se nota la producción y consumo de dicho producto.

f) Asimismo y gracias a un detenido y trasnochador estudio de fuentes históricas, sabíamos que el día 24 de abril de 1824, el viajero Hugh S. Salvín registraba en su diario de viaje que en la ciudad de Pisco se elaboraba un licor fuerte "que lleva el nombre de la ciudad". Es decir Pisco.

g) De igual manera, el estudio de los envases, nos llevó a épocas precristianas y se pudo comprobar el impresionante parecido entre una vasija Wari del siglo VII y una perulera del siglo XVII. Asimismo, pudimos comprobar que aunque dependiente y supeditada la creatividad y dirigida a un solo fin, la actividad de los ceramistas de la época colonial en Ica fue tal vez mucho más intensa que en la época prehispánica. Asimismo, que el uso de bebidas en el Perú se remontaba a muchas centurias antes de los españoles. Es decir que los españoles encuentran una milenaria tradición de preparación de bebidas y elaboración de envases.

h) En lo referente a la ocupación del espacio social y la fundación de centros poblados, los españoles al inicio respetaron la es-

tructura dual que existía en la región, (Hanan y Urin). Hacia 1563 esa estructura se complejiza al fundarse la Villa de Valverde del Valle de Ica, originándose un sistema parroquial tripartito (dos parroquias de Indios y una de españoles). Y posteriormente, como consecuencia del sismo de 1678, se traslada la ciudad, el sistema se cambia al convertirse en cuatripartito (tres parroquias de indios y una de españoles), estructura con la que llega a la etapa republicana. Los pobladores de estas unidades tienen relación directa con la producción del vino y aguardiente.

Estos y otros asuntos los explicamos a través de cuatro capítulos: 1) Referencias acerca de uvas, vinos y aguardientes en el Perú, 2) Encomiendas, haciendas y población en Ica; 3) Bebidas y envases; y 4) Producción y comercialización de vinos y aguardientes.

Expreso mi agradecimiento al Ing. Carlos del Río Cabrera, Presidente del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología quien con su apoyo hizo posible la presente investigación; a Humberto Rodríguez, Luis Muelle, Carlos Diez, por su invitación a participar en el Proyecto y por su constante estímulo; a Leonor López y Raúl Alcalá, a Lino Huertas quienes colaboraron en el paleografiado de los manuscritos del Archivo General de la Nación, así como en la búsqueda, selección y acopio de fuentes bibliográficas y hemerográficas, en las ilustraciones y mecanografiado.

Lima, 16 de noviembre de 1988.

Lorenzo Huertas Vallejos

REFERENCIAS HISTORICAS DE UVAS, VINOS Y AGUARDIENTES

Hemos creído conveniente presentar algunas versiones antiguas referentes al vino y aguardiente, versiones que permiten comprender parte del problema que en esta ocasión pretendemos esclarecer.

Fernan Braudel publicó en 1974 un interesante estudio que tituló *Civilización material y capitalismo*, en el cual hace referencia al vino, del que dice: "Fuera de Europa, el vino ha seguido a los europeos. Se realizaron verdaderas hazañas para aclimatar la vid en México, en el Perú, en Chile en 1541, en Argentina, a partir de la segunda fundación de Buenos Aires en 1580. En el Perú, a causa de la proximidad de Lima, ciudad riquísima, la vid prospera muy pronto en los valles próximos, cálidos y malsanos", añadiendo que el medio ambiente propicio permitía la frutificación. En cuanto al aguardiente de uva, subraya: "Puede decirse que el siglo XVI asistió a su nacimiento, el XVII a su expansión y el XVIII a su vulgarización". Esta es una apreciación general respecto a las referidas bebidas, y sirve para sistematizar el problema a través de la pregunta: ¿Cuál es la cronología específica de la producción y comercialización de dichos productos en Ica?

El cronista Pedro Cieza de León en su escrito terminado en 1551 que tituló *Crónica del Perú*, asegura que: "y en algunos lugares de este reino como los llanos y valles de los ríos y la tierra templada de la serranía son fértiles, pues los trigos se crían tan hermosos, y dan fruto en gran cantidad: lo mismo haze el maíz y cevada. Pues viñas no hay pocas en los términos de San Miguel, Trujillo y los Reyes: y en ciudades de Cuzco y Huamanga y en otras de la serranía comienza ya a las aver". Entiéndase, el término de los Reyes a una gran jurisdicción en la que está comprendida Nazca, Ica, Pisco, Chincha entre otras provincias. También es necesario recordar que lo refe-
entre otras provincias. También es necesario recordar que lo refe-
rido por dicho cronista corresponde a un plano social que pudo observar en la década del cuarenta. Y en ese tiempo la producción de uvas "y no muy poca", era una realidad; aunque aún no se producía vino, digamos en términos comerciales.

Otro cronista andariego que recorrió en la segunda mitad del siglo XVI buena parte de América del Sur, fue Fray Reginaldo Lizárraga. Producto de esas largas travesías tenemos su libro *Descripción de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile.*

Al referirse a Ica escribe: "...entre este valle y el de Ica puso Dios aquellas hoyas que llamamos Villacori, muy mayores de las que dijimos haber en Chilca, donde se da mucho vino... hay en esas hoyas jagueyes de agua razonable, porque la mayor parte es salobre; vemos aqui hoyas donde plantan 4000 cepas, que es cosa de admiración que en medio de unos médanos de arena muerta pusiese Dios estas hoyas tan fértiles". Respecto a Guayurí indica: "...plantáronse en él solas dos viñas; no hay espacio para más; la una de 500 cepas y la otra de 1500; cargan tanta uva y de ellas se saca tanto vino, que si no se ve no se puede creer; de las 500 se cogen 1500 botijas de vino y de las otras 4000... El vino es el mejor de todo el reino". Y enfatiza un poco jocoso que para los caminantes era común la sentencia: "En Ica, hinche la bota y pica". Respecto al vino chileno dice: "el vino que de Chile se saca, aunque sea añejo, y hay muy bueno, da vuelta y se pone turbio y de tal sabor que no se puede beber, y de esa manera preservará más de seis meses; después vuelve a su natural". Fray Reginaldo Lizárraga pudo observar esto en la década del sesenta cuando era sacerdote en la ciudad de Lima. Lizárraga no menciona en ninguna página de su obra la producción de aguardiente. Pero lo que sí podemos decir es que a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, los viejos manuscritos contienen en sus textos referencias a "ollas y pailas" que fueron los primeros instrumentos que se utilizaron para la producción de aguardientes.

Otro cronista de reconocida fama es el jesuíta Joseph de Acosta, quien en su crónica *Historia natural y moral de Indias*, publicada en 1591 menciona la producción de la vid en los términos siguientes: "La principal de estas —se refiere a las plantas hispanas sembradas en suelo americano— es la vid, que da el vino y el vinagre, y la uva y la pasa, y el agraz y el arrope. En las islas y tierra firme no se da vino ni uvas, en Nueva España hay parras que llevan uvas, pero no se da vino". Con respecto al país vecino del Sur dice que: "En el reino de Chile se hace vino como en España, pero traído al Perú se daña".

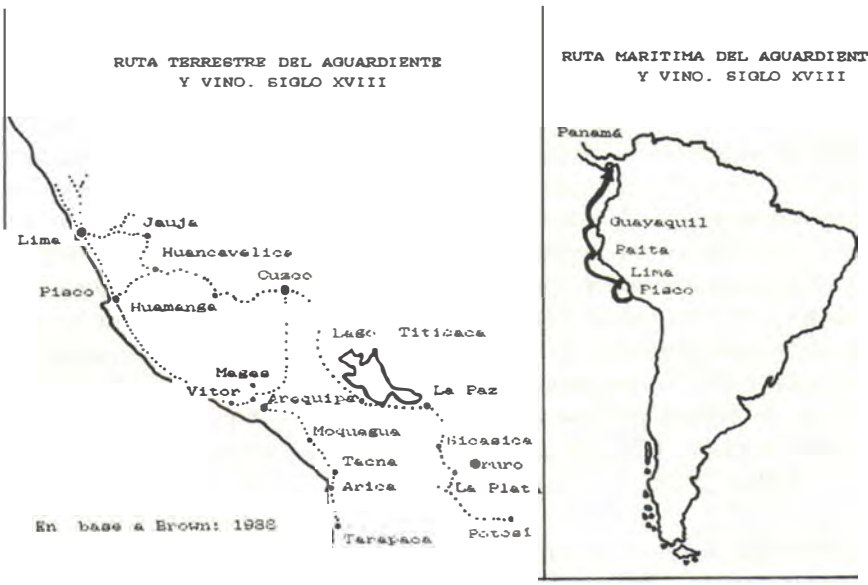
La primera referencia directa del consumo de aguardiente de uva producida por destilación la expone el llamado "judío portugués", Pedro de León Portocarrero, en su obra *Descripción anónima del Perú y de Lima a principios del siglo* XVII. En este escrito indica que en Lima no se producía vino, "por lo cual era vino del país artículo caro, traído por mar de otras comarcas, especialmente del sur... consumíase bastante aguardiente, arrope, vino dulce y de

romero; pero la bebida ordinaria de todas las clases era la chicha de maíz, de la que era la más delicada una clara a modo de vino blanco". Esta referencia corresponde a la primera década del siglo XVII.

Con esta primera información, elaboramos la estrategia para descubrir de dónde provenía ese aguardiente; y, gracias al estudio de protocolos notariales de las regiones productoras de vino, logramos el hallazgo, como después veremos. Aquí conviene una reflexión con la información de Kendal W. Brown (1986 : 44) quien señala que antes de 1700 los peruanos generalmente usaron el aguardiente con fines medicinales y que recién en 1701 Arequipa comercializó aguardiente. El estudio de las bodegas y sus instrumentos de producción nos están señalando que todo lo que indica Brown es para Arequipa, pero en Ica el aguardiente se producía casi un siglo antes, no solamente para curar las heridas sino también y con gran afán para beberlo. Lohmann Villena encuentra referencias de que hacia 1630 se exportaba por Pisco 150,000 botijas de aguardiente y de Nazca por los caletas de Caballa y San Nicolás salían 100,000 botijas. (Cf. *Historia marítima del Perú (siglos* XVII *y* XVIII*)*, Lima 1973, T. IV, p. 218).

Amadée Frezier en su obra, *Relation du voyage de la mer du sur aux cotes du Chili et Peru,* publicada en París en 1716, manifiesta su grata impresión por la producción de vino tanto en Moquegua como en Pisco, "Moquegua es una pequeña ciudad de 150 familias en cuya dependencia puede haber 4000 hombres capaces de portar armas. Allí se hace gran comercio de vino y de aguardiente que es transportado a la puna, es decir a las montañas. Es increíble que en un pequeño terreno tal como se ha dicho, se cosecha todos los años cerca de 100,000 botijas que hacen más de 3,200,000 pintas de París, que a veinte reales la botija hacen 400, 000 piastras, es decir 1,600,000 libras de nuestra moneda". En lo que respecta al aguardiente de uva señala que "El comercio de mercaderías de Europa no es la única razón que trae a los navíos a Pisco; allí se va también a hacer provisiones de vino y aguardiente que se encuentra más barato y en mayor cantidad que en cualquier otro puerto, porque además de lo que se produce allí, este viene de Ica, de Chincha a seis leguas al norte de Pisco". También hay referencias que Valparaíso, Concepción y Valdivia recibían el aguardiente peruano. Véase tal vez una de las pautas más lejanas que nos permiten comprender la connotación de origen para el caso del aguardiente peruano, conforme ha sucedido con otros productos famosos

en el mundo. Lugar de producción y de embarque: el pergamino, ejemplo clásico denominado así por su comercialización y embarque en el puerto de Pérgamo, el Jerez, Champagne bebidas con la denominación de origen que se han hecho famosas en el mundo entero.



Casi dos décadas después del recorrido de Amadee Frezier, llegan a la América del Sur como integrantes de la expedición de La Condamine, Jorge Juan y Antonio Ulloa. El objetivo principal de La Condamine era medir el cuadrante terrestre; en cambio el de los españoles era hurgar e informar sobre la situación general de los reinos americanos. Producto de ese viaje escribieron en dos obras famosas todo lo que leyeron, vieron y oyeron de América; me refiero a *Relación histórica del viaje a la América Meridional,* editada en Madrid en 1748, y *Noticias secretas de América,* publicada en Londres en 1826 después de que el original fue sustraído subrepticiamente de los archivos de la Corte española. En la primera obra indican que los navíos que llegan del Perú a Panamá llevaban en sus bodegas: "arinas, vinos, aguardientes de uba (o de Castilla como llaman en todas las Indias) azúcar, sebo, cordovanes, jabón, aceite, aceitunas". Señalando además que la bebida preferida de las comidas era el aguardiente de uva. Cuando se refieren a Chile indicaban que "ultimamente" se producía aguardiente en Chile; esto cronológicamente equivale a 1744. En el Perú, por versión de Pedro León Porto-

carrero sabemos que el aguardiente peruano se vendía ya desde la segunda mitad del siglo XVII. Además indican: "del que se gasta más es el de Pisco, de donde también se llevan todos los aguardientes, y se consumen en Lima, y pasan para otras partes, porque no se fabrica el de caña ni está en uso... La costa de Nazca envía —a Lima— vinos, pasas, aguardientes, aceitunas, aceite; y las de Chile trigo, harinas, sebo, cordobanes, farcia de cáñamo, vinos, frutas secas y algún oro". Según estas referencias, el aguardiente en el Perú se comercializaba ciento cuarenta años antes que en Chile. Por otra parte aun no había permiso para la producción del aguardiente de Caña en el Perú.

Otra referencia de sumo interés para entender cómo a inicios del siglo XIX, el aguardiente de uva era el rubro más importante de la produciión en Ica, es el *Informe* presentado por Tomás Ausejo el 24 de diciembre de 1802 quien dice: "La producción mayor de esta ciudad y su provincia por lo que hace a los valles de Pisco, Cóndor, Chunganga, Humay, Palpa, Ingenio y Nazca, consiste en el regnlón de aguardientes, cuyas cosechas incluyéndose lo perteneciente a los indios ascenderá unos años con otros a más de ciento doce mil botijas, no entrando en este número unas diez a once mil botijas de vino y seis mil de vinagres... El precio corriente del aguardiente es de seis pesos botija y el monto total de este efecto es de seiscientos setenta y dos mil pesos con atención al número designado de ciento doce mil botijas. Las once mil a razón de cinco pesos importan cincuenta mil pesos. El vinagre doce mil pesos a dos pesos botija de la seis reguladas". Ese aguardiente no sólo se vendía en Lima, también llegaba a: Canta, Guaylas, Guarochirí, Tarma, el Obrajillo, Carampoma, Conchucos, Puruchuco, Lambayeque, Cajatambo, San Mateo de Guanchor, Chancay, Huacho, Tarma, Pasco, Huancavelica, Guánuco, Pueblo Tuna, etc. Asimismo transmontaban por los extramuros del reino. Esta expansión también fue base para su connotación especialmente del Pisco a nivel nacional e internacional.

En pleno proceso independentista, el viajero Gabriel Lafond (1822) en su libro: *Remembranzas de Guayaquil, Lima y Arica*, señala que Pisco por su producción de aguardiente "constituye una importante rama del comercio". Otro viajero Roberto Proctor, en su memoria de viaje que titula *El Perú entre 1823 – 1824* también da cuenta de que entre las múltiples mercaderías que encontró en el Callao fueron las "botijas de aguardiente de Pisco, con capacidad de diez y ocho galones hechos de fuerte arcilla provistas de una especie de canasta lateral".

Hugh S. Saldin es el primer viajero que indica que al aguardiente que se producía en Pisco se le conocía con el nombre del lugar. Su relato es del año 1824 y se encuentra en su *Diario del Perú* escrito en 1824: "La ciudad de Pisco, casi a una milla de la playa, está construida como todas las ciudades del Perú: una gran plaza en el centro con calles que emergen en ángulos rectos. Este distrito es conocido por la fabricación de un licor fuerte que lleva el nombre de la ciudad; se destila de la uva en el campo, hacia la sierra, a unas cinco o seis leguas de distancia. La uva clásica se llama italia y tiene un fuerte sabor a la uva Frontignac, de la cual se deriva. Se dice que tiene 2000 habitantes".

La referencia es concluyente y curiosamente parece ser resultado lógico de todas las anotaciones precedentes. En ese año es cuando se señala el detalle de la *denominación de origen*, pero sin duda alguna desde mucho antes ya se conocía el aguardiente con el nombre de Pisco, topónimo milenario de origen quechua. Pero no sólo el nombre que es mucho decir, Hugh Saldín subraya también la índole de la bebida al indicar su fuerte sabor a uva frontignac. Otro estudioso con afirmación parecida es Johann Jakob von Tschudi quien en su obra *Testimonio del Perú (1838 – 1842)*, Lima, 1966, resalta la importancia del puerto de Pisco por la exportación de aguardientes: "Todo el Perú y gran parte de Chile se aprovisionan de esta bebida del vall de Ica. El aguardiente común se llama aguardiente de *Pisco* porque es embarcado en este puerto".

En 1855, Ernst Middendorf estuvo en Ica en la hacienda Macacona que según ese ilustre médico era la más grande en todo Ica; ahí vió como preparaban tanto el azúcar de caña dulce, como el vino y aguardiente de uva. En su valiosa obra *Perú* describe con minuciosidad la peculiar manera como preparaban el aguardiente en dicha hacienda: "si el zumo en fermento es destilado antes de que todo el azúcar se haya transformado en alcohol, se obtiene el aguardiente más fino, llamado mosto verde, de sabor más suave, más dulce y aromático que el aguardiente preparado con el mosto completamente fermentado, pero es también mucho más caro, ya que existe una cantidad triple de mosto. Destilado el aguardiente, se llenan con el las curiosas botijas *llamadas piscos*, nombre que proviene probablemente del puerto donde generalmente embarcan para su exportación".

Existen muchísimas referencias más, pero por falta de espacio nos quedamos aquí.

EL ENTORNO SOCIAL: ENCOMIENDAS, TIERRAS Y CENTROS POBLADOS

Encomiendas

Inmediatamente después que se fundaba una ciudad o villa, el jefe fundador procedía a "encomendar" las poblaciones nativas que se encontraban dentro de la jurisdicción del nuevo centro poblado. Esto sucedió al fundarse Piura, Cuzco, Lima, Trujillo, Huamanga, Arequipa, etc. También se hizo repartimiento de indios al término de las convulsiones sociales. La Gasca al concluir la campaña contra Gonzalo Pizarro hizo nuevos repartimientos. En la década del 70 del siglo XVI Francisco de Toledo reordenó todo el sistema de encomiendas.

En lo que respecta a las poblaciones que vivían dentro de los límites de la antigua provincia de Chincha, que abarcaba el actual departamento de Ica, Francisco Pizarro luego de fundar Lima reajustó la distribución que había hecho al fundar Jauja. Los indígenas de Nazca fueron encomendados al Veedor de la conquista García de Salcedo; los pobladores de Hanan Ica a Felipe Boscán que por permuta pasaron a manos de Juan de Barrios; Boscán pasó a ser encomendero de Huamanga. Algo parecido sucedió con los indios de la parcialidad Urín encomendados al inicio a un tal Escalante que se había desempeñado como carpintero de la hueste indiana de acuerdo al seguimiento hecho por James Loenhart (1987 : T. II : 175), pero apenas transcurrió un año la encomienda quedó en manos del curtido conquistador y sobreviviente de la Isla del Gallo, Don Nicolás de Rivera. La gente de Pisco soportó el tutelaje de Pedro de Zárate y por último Chincha la más abundosa en frutos y población fue encomendada a Hernando Pizarro. Chincha después de la rebelión encabezado por dicho encomendero, pasó a ser encomienda realenga, es decir, de la Corona.

---

* Respecto a la encomienda y población en Ica, además de los trabajos de Noble David Cook, también conviene considerar las publicaciones de Loredo, Enrique Torres Saldamando, Teodoro Hampe. Asimismo existe una riquísima veta informativa en el Archivo Arzobispal de Lima, en la sección *Estadística* donde se encuentran las *Visitas* hechas a las diferentes parroquias del Corregimiento de Ica. También hay interesantes referencias respectos a los diezmos donde se puede observar a través el pago que hacían los hacendados la cantidad de vinos y aguardientes, vinagre y pasas que se producía tanto en Nazca, Ica, Pisco y Chincha. Información respecto a compra venta de tierras, esclavos, contratos de arrieraje, formación de compañías para producir aguardiente, contrato con maestros botijeros, inventarios de haciendas con sus hornos y bodegas esta a la espera de selección y análisis en los protocolos notariales de Ica que se encuentra en el Archivo General de la Nación.

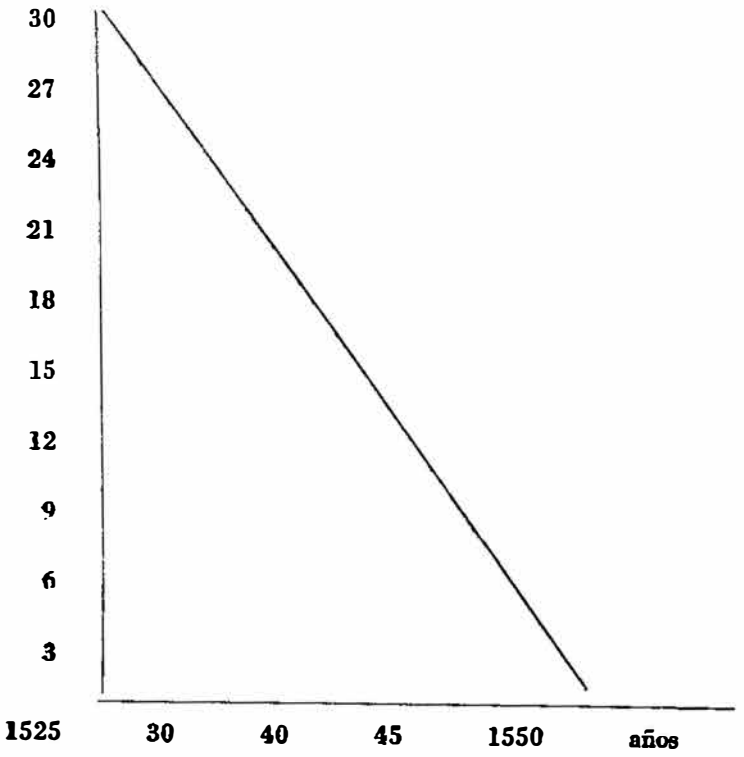
Noble David Cook (1982 : 88) hizo un minucioso seguimiento de la declinación poblacional en todo el espacio andino. Para el caso de Ica nos presenta el siguiente cuadro:

Fecha	*Corregimiento*	*Repartimiento*	*Tributarios*	*Niños*	*Viejos*	*Mujeres*	*Total*
1534	Cañete	Chincha	25,000				25-30,000
1549	,,	,,	2,000				
1575	,,	,,	979				3,797
1591	,,	,,	412				
1602	,,	,,	316	251	72	571	1,210
1616	,,	,,	273				
1575	Ica	Pisco	285				1,402
1591	,,	,,	188	114	51	341	691
1607	,,	,,	133				
1636	,,	,,	37	36	10	69	152
1575	,,	Umay	167				703
1594	,,	,,	56				
1601	,,	,,	31	12	9	26	78
1534	,,	Hanan Ica	1,300				
1575	,,	,,	709				7,871
1591	,,	,,	409				
1602	,,	,,	371	398	50	403	1,222
1622	,,	,, ,,	214				
1636	,,	,, ,,	113				
1637	,,	,, ,,	102				
1575		Urin ,,	731				7,811
1579	,,	,,	584				
1591	,,	,, ,,	357				
1602	,,	,,	374	237	90	607	1,308
1626		,,	277				
1634	,,	,, ,,	162				
1640		,,	141				
1534	,,	Nazca	20,000				20-30,000
1550	,,	,,	1,158				
1575		,,	630				2,940
1602	,,		328	163	48	384	923
1632	,,	,,	198				

Fuente: Cook Noble David, *Population data for indian Peru: sixteenth and seventeenth centuries.* Hispanic American Historical Review 62 · 1982. Duke pp. 84-85. Conviene señalar que el cuadro elaborado por Cook, incluye la fuente que nosotros hemos suprimido. También está alterado la ubicación del fila donde se ubica la fecha.

El cuadro demográfico de esta región como de las otras del área andina tienen la misma tendencia que evidencia una real crisis poblacional. Las causas ya están sobradamente explicadas, lo único que hay que resaltar que en el tambo real de Chincha como en otros tambos de la misma categoría, buena parte de su población era fluctuante por ser yanaconas y mitimaes. La dispersión se inicia al producirse la guerra entre Huáscar y Atahualpa. En los últimos años también se está dando énfasis a las enfermedades que trajeron los españoles y que causaron muchas más bajas que la guerra de la conquista. Veámos la gráfica de la declinación poblacional de Chincha, Ica y Nazca entre 1525 a 1549.

DECLINACION POBLACIONAL EN CHINCHA
1525 – 1549



DECLINACION POBLACIONAL DE CHINCHA 1525 – 1549

La encomienda fue una forma de tutelaje coercitivo y feudal, que obligaba al indígena a pagar un tributo (oro, plata, trigo, maíz, ropa, etc.) y trabajo personal. El monto resulta impresionante como luego lo veremos. En cambio, el encomendero se obligaba a velar por la conversión y "buen gobierno y pulicía" del indígena. El encomendero no respetó el límite fisiológico de su tutelado, y la sobre-explotación fue causa permanente de despoblación. Esta situación la podemos notar al revisar la tasa tributaria que tenían que pagar los indígenas de Ica encomendados a Juan de Barrios.

La tasa que luego registramos, fue hecha por Gerónimo de Loayza primer arzobispo de Lima, fray Tomás de San Martín y fray Domingo de Santo Tomás por encargo de La Gasca. La disposición obligaba a los caciques de esa provincia Juan Pulla, Diego Capac y un tal Julca y a los "demás caciques y principales e indios del repartimiento de Ica", a pagar su tributo de la siguiente manera:

Oro	2,000	pesos al año (en dos "tandas").
Plata	20	marcos de plata labrada cada seis meses y escudias que debían ser entregadas en casa del encomendero
Ropa	500	vestidos de algodón
Toldos	2	toldos en cada cuatro meses
Colchones	2	colchones
Mantas	4	mantas
Otras piezas de ropa ..	2	fustanes. 20 pañuelos y manteles
Ovillos de algodón ...	10	ovillos en cada cuatro meses
Maíz	600	fanegadas
Trigo	400	fanegadas
Habas	20	fanegadas
Aves	500	aves
Pescado y huevos	100	huevos cada semana y cierta cantidad de pescado los días viernes
Pescado salado	26	arrobas
Puercos	40	al año
Sal	50	fanegas cada ano
Petacas y esteras	12	petacas y 12 esteras al año
Lampas	20	al año
Costales y mantas	12	costales y 4 mantas para caballos cada cuatro meses, todo de algodón además seis cabestros *.

Además de este pesado pecho, los indígenas estaban obligados a trabajar en tierras del encomendero. La tasa señala 40 indios mitayos "casados con sus mujeres" para sembrar y beneficiar y cosechar 8 fanegas de trigo, 6 de maíz, 15 de los referidos indígenas tenían para cuidar los ganados del encomendero; en Lima, y otro número igual para trabajo y cuidado de ganado en Ica.

En "Compensación" de esta excesiva carga tributaria, el encomendero se obligaba a doctrinar a los naturales conforme lo determinaba una cláusula inserta en la tasa: "en las cosas de nuestra santa fé Católica e a vivir e guardar la ley natural e buena policia e no abiendo religioso peneys un español de buen ejemplo e vida que los doctrine". La compensación que por dicho servicio se le daba al doctrinero era pagado por los indígenas que: "proveían para una cómoda sustentación", las especies siguientes:

Maíz	30	fanegadas
Trigo	18	,,
Frijoles – habas	6	,,
Aves	8	cada semana
Huevos .	6	cada día, y "los viernes y días de pescado *.
Pescado	3	arrobas de pescado salado cada año
Puercos	3	puercos buenos de año y medio
Salario	2	fanegas de sal
		lo pagaba el encomendero.

El documento del cual se ha extractado las interesantes referencias, está firmado en la ciudad de Los Reyes, a 24 de octubre de 1549, es decir trece años desde que fue concedida la encomienda (1536) a Juan de Barrios (el viejo) por haber servido al rey: "con

* Esta interesante referencia de los tributos de los indígenas de la encomiendas de Juan de Barrios (hijo) pertenece a los fondos del Archivo General de Indias, Justicia Ramo A. Leg. 473, Fs. 235-238. En lo que se refiere al rubro Ropa, hay que indicar que los 500 vestidos debían de ser entregdos en la ciudad de los Reyes donde residía el encomendero, cada cuatro meses 250 piezas las que debían tener las siguientes medidas: cada pieza constaban de manta camiseta, anaco y lliquilla o Liella. La manta del varón y el anaco de mujer "de dos varas de ancho y dos varas y cuarta de largo. La camiseta de varón de vara ochava de largo y ancho del ruedo de dos varas menos ochava". La lliella de vara y tercia de largo y en ancho una vara. Observese también la naturaleza del tributo. en aún las parras y los sarmientos involucraban en su naturaleza las sustancias de esos calenturientos suelos. La tributación en mostos, vino, pasas primero y aguardientes corresponde a la segunda mitad del siglo XVI.

su persona e armas e caballos e a su costa como bueno y leal vasallo especialmente en la conquista y pacificación destos naturales como de los primeros conquistadores". Para entender el monto de la tasa se debe tener en cuenta que entre 1536 a 1549 la declinación poblacional era impresionante; pese a todo ello, conforme se puede apreciar, el excedente que recibía Juan de Barrios (hijo) era bastante y téngase en cuenta que antes de la tasa fue mucho mayor. En 15 años se había producido una exhorbitante acumulación de riqueza. La Dra. Ella Dunbar Temple siempre recalcaba este detalle y por eso afirmaba que el eje de la riqueza de la nobleza fue el tributo.

Hacia 1561, según Teodoro Hampe. (1979: 97-98) las encomiendas iqueñas eran las siguientes:

Encomienda	*Encomendero*	*Valor*
1. Hurin Ica	Nicolás de Rivera	4,200 ps.
2. Hanan Ica	Juan de Barrios (hijo)	4,100 ps.
3. La Nazca	Alonso Gutiérrez	2,200 ps.
4. Pisco Condor	Pedro de Zarate (hijo) ...	6,000 ps.
5. Chincha	de la Corona	2.000 ps.

Nota: El alto valor de Pisco Condor se debe a que en esa encomienda y por ese tiempo estaban agregados los indígenas de Nuñoa.

Enrique Torres Saldamando (1967: 50-51) publicó la relación de encomiendas con reajuste de tasas ordenada por Francisco de Toledo, veámos esas cantidades:

Encomiendas	*Indios Tributarios*	*Tributo Anual*	*Quinto Real*
1. Hanan Ica	731	3,421.4	684.2.5
2. Hurin Ica	409	1,914.2	382.6.1
3. Nazca	630	2,964.4	592.6.5
4. Pisco	188	905.7	180.3.7
5. Chincha	412	1,776.6	355.2.10

Nota: La brusca merma de la tributación en la encomienda de Pisco fue originada por la no incorporación de los indígenas que vivían en Cóndor y Nuñoa.

Gracias a estas referencias podemos notar los mayores acumuladores de excedente productivo, antes de Toledo era el encomendero y el doctrinero. La parte que le correspondía al primero se desplazaba y reproducía en la ciudad de Lima donde por lo general residía; pero a medida que la Corona logró amenguar el poder de la embrionaria nobleza americana, una parte de ese tributo pasó a la Corona y sirvió para el pago de servicios conforme lo podemos ver en el siguiente flujograma:

	Encomendero
	Sínodo
Renta Tributaria	Fábrica
	Justicia
	Curaca
	Hospital

Los porcentajes que correspondían a cada uno de los sectores fue variando, siendo el encomendero el más afectado. En 1720 fueron suprimidas las encomiendas, el tributo que correspondía al encomendero pasó a la Corona.

Tierras

¿De dónde sacaban los indígenas el excedente para cubrir el tributo? Fundamentalmente de lo que producía la tierra; es por eso que la Corona cuidó de que las comunidades de indios siguieran usufructuando las tierras que poseían desde tiempos inmemoriales, muchísimo antes de que los "apos ingas allanaran reinos y señoríos". Esas tierras las hemos denominado *tierras tributarias;* donde además del cultivo de frutos nativos para la alimentación, también plantó parras, obtuvo la vid y produjo el mosto y a veces el vino. Hay casos interesantes de que haciendas compran el mosto a los indios para hacer el aguardiente, o añejarlo y tornarlo en vino. Esta incorporación de productos hispanos en las tierras iqueñas es de sumo interés pues no sólo es el cambio del producto sino que lo relaciona al indígena directa o indirectamente con los circuitos comerciales. Hasta aquí tenemos al encomendero con indígenas y tierras. Pero no son los únicos componentes de la trama social: hay que agregar a españoles, que si bien no gozaban de encomiendas poseían tierras este sector que logró gran importancia cuando Huancavelica, Castrovirreina y otros centros mineros comenzaron a producir plata y azogue y consumir alimentos, vestidos y bebidas.

Aún no está explicado el asunto de los títulos originarios de tierras hechas a los conquistadores en Ica y también en otros lugares, pero sin duda las hubo y prueba de ello es que en tiempos de La Gasca se obligaba a los indígenas de Ica y otras regiones a la famosa mita en sus diversas modalidades, a los indígenas de Ica se les compelía a la *Mita Chacra:* "Item dareís para guarda de los ganados e beneficio de otras haciendas y granjerías del encomendero quice indios en vuestros valles" (AGI. Justicia, Leg. Nº 473, F. 237r.). Hay indicios que inclinan a pensar que la gran acumulación de tierras se debió fundamentalmente a la compra venta. Al respecto Alberto Rosell Castro (1954: 17) puntualiza la venta que hicieron Don Francisco Alinaga y Alonso Rimasa los curacas de Nazca, a Don Pedro Juarez de las tierras denominadas Collao. El documento está firmado el 17 de julio de 1546 y los originales se encuentran en la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional signado con el Código A552 – 1546. Véamos un párrafo de ese documento: ". . . en diesiséis de julio de mil y quinientos quarenta y seis años se presentó Don Francisco Alinaga cacique del valle de la Nazca ante el alcalde ordinario Don Nicolás diciendo que los cacique querían vender a Pedro Suárez residente en el dicho valle de la Nazca el que se llama del Collao desde el nacimiento el agua que viene al dicho valle y hasta el camino real que llaman del tambo viejo todas las tierras y heredades que están incluidas en el dicho término por cierta quentía de pesos de oro y otras cosas y que para ello piden al dicho alcalde ordinario licencia y facultad". Con este acto comienza una larga historia de la producción viñatera en Nazca. El sitio más tarde tomó el nombre de Ingenio donde surgieron las famosas haciendas vitivinícolas de San José y San Javier.

También sabemos que las famosas tierras de Villacuri fueron vendidas por los indígenas a Juan de Saavedra, tierras que al igual que Ingenio tomaron gran connotación por la producción de viñas, vinos y aguardientes.

Otro factor que interviene en la nueva distribución de la tierra, es a no dudar la catástrofe demográfica que dejó a muchas tierras sin sus dueños conforme quedó demostrado en la visita que se hizo al valle de Ica a fines del siglo XVI y que abarcó: "desde las cabezadas de la sierra y nacimiento del río que viene corriendo hasta la villa de Ica". En ese documento se señalan los siguientes pueblos y lugares:

1. "Un pueblo antiguo que los indios de este valle tuvieron poblado que llaman *ocros* en el qual como consta por información antigua y declaración de caciques e indios viejos ai algunas tierras aunque pocas de andenes y de poco provecho las quales estan valdias y quedan por su Magestad".

2. "... de este dicho pueblo de Ocros que viene bajando al valle abajo por el rio principal a otros pueblos que llaman *ysp*... (roto) que esta a dos leguas mas abajo... y asi mismo hay tierras de andenes en angostura las quales fueron de los dichos indios de anan y urin que fueron reducidos a este valle y que hoy estan vacas y quedan por su Magestad".

3. "Deste pueblo se baja a otra que llaman *gua*... (roto) aca dos leguas mas abajo donde hay tierras cocales e parece tuvo ai el inga quatro fanegadas y estas y las demas estan baldias e por su Magestad".

4. "Deste pueblo se baja al de *tiraxi* que esta legua mas abajo y también es de los indios deste valle obo en ocho fanegadas de tierras en que siembran trigo y maiz e aunque estas tierras pertenecían la mitad a su Magestad por *aver sido del inga* y todas las demas por estar bacas y de los indios alli reducidos a esta villa. Parece que convenía quedasen todas ellas para los indios para hacer alli sus *sementeras de comunidad* por ser en cabesera de agua y asi se bendiesen a los españoles seria de mucho perjuicio a los naturales".

5. "... de el dicho pueblo de Tiraxi se viene a otro pueblo questa una legua mas abajo que *guamani* y de guamani se viene como media legua mas abajo a otro que llaman *cayaco* que dicen aver sido *descansadero del inga* e de aquí se baja a *chacama* y de este pago que llaman chacama volviendo río arriba hasta tiraxi ubo como cien fanegadas de tierras entre buenas y malas las quales fueron mucha parte de ellas del inga y otras de naturales en las quales se siembran trigo y maíz... y por averiguación que el señor oydor a echo con los yndios viejos y caciques que al presente viven en personas con ellos ... parece que en las dichas tierras nombradas guamani y cayaco hasta chacama aver sido del inga y de los yndios naturales deste valle de urin y anan... las quales tierras por estar en cabecera de agua y las demas razones referidas en las tierras de tiraxi quedan asimismo señaladas y amojonadas por las comunidades de los naturales de ambas parcialidades de anan y urin e porque entrar en ellas cualquier español resulta notable daño y perjuicio y se a visto por experiencia los años que las dichas tierras a sembrado algun español perderse las sementeras de la coummunididad y otras chacaras y heredades de yndios...".

6. "... del dicho como dicho es se viene a chacama donde tiene tierras el capitan joan de varrios y otros y naturales y luego en el mismo pago desde tierras del dicho joan de varrios hazia la parte de arriba que hay veinte y cinco anegadas de tierras buenas y malas ansi mismo desde la parte baja de las tierras del dicho joan de varrios quedan otras diez fanegadas de tierras montuosas que las unas y la otras quedan para los yndios y sus comunidades y desde el remate i fin destas tierras va corriendo un pedazo de tierra en algunas heredades e yndios particulares hasta llegar al cerro que llaman *xepantoy* y desde dicho cerro bajando valle abajo / viene una pampa de tierras que los yndios de anan hazen sus comunidades y estas tierras se llaman *xaxapana* y *aona* y llegan hasta el molino de joan de avalos de rivera y ubo en ellas quarenta fanegas de buena tierra" (AGN. Título de Propiedad, Leg. 2. e. 36, 1594, 12 folios).

Y así continua el texto del documento mencionando lugares, tierras y propietarios, todo esto nos permite acercarnos a la forma de tenencia de tierra en la etapa prehispánica donde se descubren tierras del Inca y de la comunidad. Por supuesto que las mejores tierras pertenecían al Estado y después como consecuencia de la guerra de conquista hispana pasaron a ser propiedad de la Corona, denominándose por ello *realengas*. Estas tierras fueron donadas o vendidas a particulares. El documento de igual manera menciona tierras baldías que antes habían pertenecido a los ayllus pero al producirse la gran crisis poblacional conforme lo hemos visto quedaron "vacas" y por lo tanto pasaron a ser propiedad del Estado. También se hace mención a las tierras de tributarios, muchas de las cuales estaban cerca de las bocatoma. Este hecho es de sumo interés ya que permite entender cómo en la época Inca el estado procuró siempre mejorar la producción: del éxito de ella dependía el bienestar de la clase dominante. Algo parecido y que no se ha entendido a plenitud sucedió en algunos casos en tiempos de la imposición hispana, cuando la renta tributaria enriquecía no solamente las arcas de los encomenderos sino también las del cura y curaca. Buenas cosechas también implicaban suculentos camaricos y buenas obtenciones eclesiásticas.

En el documento también se encuentran referencias sobre tierras ubicadas cerca de las *huacas;* el juez visitador recomienda que esos dominios pasaran a manos del clero especialmente el *Regular*. Estas y otras tierras propiedad del clero se denominaron *tierras abadengas*. Las tierras señoriales y abadengas estaban afectas a un tipo

de tributación directa denominado *Diezmo*, es decir la "décima" parte de la producción; por tal razón a estas tierras y también las realengas —cuando estas permanecían en arriendo— las hemos denominado *tierras decimales*. En conclusión las tierras tributarias que eran las que poseían las comunidades y de las cuales se sacaba el tributo; y tierras decimales que como hemos visto pertenecen fundamentalmente a españoles, en algunos casos a indios, mestizos y negros pagaban el diezmo. La renta decimal se distribuía de la siguiente manera:

Renta Decimal	Arzobispo u obispo Cabildo eclesiástico Corona Seminarios Escuelas Otros servicios

Como podemos ver el tributo cubría el pago de algunos ramos estatales y privados en el sector rural fundamentalmente; el diezmo servía para el pago al alto clero establecido en la ciudad sede de obispados y arzobispados. E aquí la íntima vinculación entre la producción agropecuaria y los grupos de poder. El rubro principal de la economía en Ica fue la producción vinos, aguardientes y vinagres. Sobre estos productos "naturales e industriales" estaban impuestos una tributacinó directa.

De igual manera el texto nos permite conocer el sistema de distribución poblacional dentro del modelo dual de *Urin* y *Hanan* y más aún los nombres de los centros poblados prehispánicos y las características de la reducción a dos parroquias: Santiago de Lurín Ica y Concepción de Hanan Ica. De igual manera se colige que aún en la segunda mitad del siglo XVI, tanto los indios de Hanan como los de Lurín tenían suficiente cantidad de tierras y algunas de ellas en sitios inmejorables, pero con el trascurrir de los años y debido a la necesidad urgente que tnían los mercados de vinos; por la crisis vitivinícola de Arequipa debido a la erupción del Huainaputina a fines de siglo y el terremoto de 1604 que destruyó la ciudad de Arequipa y de igual modo colapsó la infraestructura agropecuaria de esa región conforme lo señala Kendall Bronw (1988). Esta situación aleccionó a los vecinos de Ica a aumentar su producción de vinos y muchas de esas tierras de indígenas pasaron a manos de los españoles. En esta permuta los caciques tienen mucha responsabilidad, pues al desaparecer el poder Inca, muchos se aliaron a los españoles e hicieron re-

conocer sus privilegios. Fueron los curacas de Ica como de otros lugares los que dispusieron de la tierra y de los hombres, la venta de las tierras en Nazca denominadas Collao, lo mismo que las de Villacuri y otras que pasaron a manos de los españoles por compra es una prueba de lo que estamos afirmando. En cuanto a la mano de obra existen claras evidencias también del manipuleo de los curacas, hay acusaciones de españoles así como de indios tributarios contra los curacas por apropiación de tierras y del trabajo de "sus" tributarios. Al respecto el 17 de diciembre de 1580 Diego Cristobal manifestó que "es vecino de Ica y a más de veinte años que reside en este valle y tiene viñas y haciendas tratando con caciques e indios e visto y entendido sus trazas y ordenes —acusando a los curacas de— regalados y cohechados de españoles con muchas dádivas y los indios no eran bien pagados porque muchas veces no se les pagaba" (AGN. Juicios de Residencia, 1580, Leg. Nº 2. C. 4. Fs. 132-133)

En ese jucio de Residencia otro testigo declaró: "que vive en la villa desde que se fundó y es de los primeros que a ella vinieron y que conoce a los caciques y principales deste valle y pueblo de él y sabe sus chacras y haciendas... y se halló en la plaza el lunes pasado abra quinze días quando se hizo el pago... y siendo este testigo alcalde tomó su caballo y *salió por las viñas de los caciques* y halló que una chacara de Don Alonso Huamán Aquije, cacique de Lurín mas de cien indios trabajando y en otras chacaras de otros caciques hallo otros muchos indios trabajando por lo qual sabe este testigo que los dichos caciques ocupaban en sus haciendas gran número de indios" (Doc. Cit.).

Estudiando la producción vitivinícola en Moquegua pudimos observar que el valle fue dividido en secciones denominados *Pagos*. que es una extensión regada por una acequia y donde estaban ubicadas varias haciendas y tierras viñateras. Lo mismo sucede en Ica. Veamos el cuadro siguiente donde se registran los pagos iqueños.

VENTAS DE HACIENDAS, TIERRAS Y PARRALES EN ICA, SIGLO XVIII

Pagos donde se ubican los predios	*Lugar donde residen los vendedores*				
	Ciudad de Ica	*Santiago de Luren*	*Concepción de Hanan*	*Ntra. Sra. Sta. Ana*	*San Juan Bautista*
Ica la Vieja	4			1	
Tacaraca	1				
Chirana	64			1	
Longar	3	6	1	5	21
Cantoral	4				
Arataya o Saraja	4	1	4	5	2
Puno		1		1	
Sapujama	4			1	
Guaguaña	4				
Tayamana	24	5		12	1
Cachicho	3				
Parcona	4		1	3	
Uchacaya	1				
Mochicas	42			3	1
Tate				2	
Chanchajaya	13			3	7
Culanquisa	1				
Llanquisa	2				2
Pariña	6	1	5	5	
Lujaraxa	3		1	10	
Garganto	4	1			
Jauranja	20	10	3	8	2
Urba	3			3	
Sn. Juan (Viejo)	3	1	1	3	14
Urpiña		2		1	
Chavilina	5				
Santiago	1				
Usunampi	2		1	3	
Quillcay	34		1	2	16
Pongo o Canuca	1	1	8	7	7
Añamia	6				
Comatrona	16	3	22	11	
Sutanjaya	1	1			1
Chulpaca	5	2	1	10	8

Moquinpa		1	1	
Tacama	3			
Taxaguana	5			
Paruma	1			
Cerro Blanco	3			
Yajassi	1			
San Martín	2			
Marcona	1			
Yoján	2			
Molino	2			
Villallana	1			
Yapace				1
Chacama	2			
Macacona	1			

Fuente: Protocolos Notariales iqueños del siglo XVIII, existentes en el Archivo de la Nación.

El cuadro indica asimismo que la mayor fluidez de compra-venta de viñedos fue hecha por los habitantes de la ciudad de Ica. Muchos de esos predios pertenecían tanto a la nobleza española como la indígena que residía en la ciudad de Ica. También podemos notar que el mayor flujo de estos trámites estaban en La Chirana, Tayamana. Las Mochicas, Chanchajaya, Jauranga, Quilloay y Comatrana. Los indígenas residentes en Luren Ica en comparación con los de otros pueblos fueron los que realizaron el mayor número de transaciones de tierras que estaban ubicadas en Longar, Chanchajaya, San Juan Viejo, Quillcay, Pongo y Chupaca. Los de Hanan lo hicieron en Arataya o Saraja, Pariña y Pongo. Y los de Santa Ana en Longar, Tayamana, Lujaraxa, Jauranga, Pongo, Comatrana y Chulpaca. También se ha podido determinar la prevalencia de la mediana propiedad en los cuarenta y ocho pagos.

Centros poblados

Sin duda alguna en la villa de Iea como en otros centros poblados de fundación tardía, las encomiendas y haciendas precedieron a los centros urbanos de cepa hispana. Al respecto en el momento que Francisco Pizarro hizo el repartimiento de los indígenas de la antigua provincia de Chincha, en esa provincia ningún centro poblado había sido trazado y levantado. Lo que si existía como lo hemos podido notar era el sistema dual de la ocupación del espacio;

tanto los indios de Urín como los Hanan vivían en varios asentamientos. Alberto Rossel Castro (1954 : 44), resalta la división dual del espacio en esa jurisdicción, señalando subdivisiones en cada una de esas circunscripciones: en la parte correspondiente a los Hurín habían seis Huarangas – Kollana, Tallana, Toma - Huaranga, Achira, Pallana y Loka – De igual modo señala que cada Huaranga estaba subdividida en Pachacas. Cada una de estas subdivisiones tenía una acequía. Pues bien, la organización del espacio realizado por los españoles más la caida demográfica que sufrió la región desestructuró los sistemas sociales andinos, aunque hay casos muy pocos y raros de coincidencia de la frontera jurisdiccional de una Huaranga o Pachaca prehispánica fue la misma o al menos de lo que después se llamó *pago* y en algunos casos estas jurisdicciones llevaron los mismos nombres de las antiguas huarangas, recuérdese la *Tallana Huaranga* o la *Pallana Huaranga* y *Loka Huaranga* ubicados en Urín Ica.

La práctica fundacional iniciada por Pizarro, no fue contínua. guerras y otras fricciones sociales la paralizaban constantemente. Pasada la contienda autoridades hispanas procuran a través de nuevas fundaciones una mayor presencia estatal con el fin de amenguar el desacato de los flamantes hijordalgos que ambicionaban mayor poder. Esta política se vió impulsada por el Marquez de Cañete y su sucesor Don Diego López de Zúñiga y Velasco, Conde de Nieva quien fue casualmente que ordenó la fundación de la Villa de Zaña y la de Ica en 1563.

Hay que indicar que años antes de la fundación de Ica según refiere Alberto Rossel Castro (Ob. Cit.: 62), algunos españoles se establecieron en el Tambo real de Ica donde: "ejercieron en él sus funciones de administración y colonización". En ese lugar se firmaron las primeras escrituras de venta de las tierras denominadas Collao conforme lo hemos explicado líneas antes. además el mismo autor señala un trece de mayo de 1556 Nicolás don Rivera hizo escrituras de fundación de algunas casas que, después se convirtieron en el primer hospital de indios de la región, asimismo subraya que el mismo personaje hizo la primera reducción de indios en la periferia del tambo, y respetando el viejo sistema dual al sur fueron colocados los indígenas de Collana de Urín Ica y al norte a los de la Huaranga anan Ica.

La Villa de Valverde de Ica fue fundada por el Capitán Don Luis de Cabrera y Toledo por disposición del Virrey Don Diego Ló-

pez de Zúñiga y Velasco en 1563. Se desconoce el plan fundacional, lo mismo que la ubicación y distribución de los solares, y los primeros vecinos; Alberto Rossel señala que el primer trazo se hizo en la zona donde se hallaba el tambo real contraponiendo su versión a la de Alberto Cajavilca (1936) que indica que la ubicación de la primera fundación fue Tacaraca. El hecho es que la primera villa estuvo signada por muchos eventos físicos como sismos, sequías y aluviones que ocasionaron retrasos, estancamientos y desacumulaciones constantes hasta el terremoto de 1687 que destruyó por completo la villa y sus vecinos se vieron obligados a un traslado general y a una nueva fundación. Veámos el esquema tentativo del fenómeno urbano en Ica *.

EVOLUCION DEL ESPACIO SOCIAL EN ICA

CUATRIPARROQUIAL A partir del traslado que sufre la ciudad a consecuencia del terremoto de 1678.	Parroquia de indios originarios	separación	
	HANAN	STA ANA	Parroquia de yanacunas
		SAN JUAN	Parroquia de españoles
	HURIN	Parroquia de indios originarios	
TRIPARROQUIAL A partir de la fundación de la villa de Valverde del valle de Ica en 1563.	HANAN	Parroquia de indios originarios	
		SAN JUAN	Parroquia de españoles
	HURIN	Parroquia de indios originarios	
TRIPARTITA A partir de la imposición Inca, aproximadamente en 1470.	HANAN	indios ubicados en varios pueblos	
		TAMBOS INCAS	Con población impostada
	HURIN	indios ubicados en varios pueblos	

Camaná

* Si bien se desconocen los documentos fundacionales de la primitiva Villa de Ica, es posible un sondeo del contorno urbano a través de las escrituras de compra venta de casas y solares, los testamentos e inventarios también son de mucho valor. Esos documentos llamados protocolos notariales existen en Archivo General de la Nación.

El fenómeno urbano en Ica resulta sumamente interesante, hemos indicado que en base al modelo precedente a la llegada de los españoles es decir las disposición dual del espacio social, se hicieron las primeras reducciones, habían dos parroquias para los indios la anan hanan y la urin parroquia. Al fundarse la villa se crea la pa-anan y la urin. Al fundarse la villa se crea la parroquia de San Juan que era de españoles. La estructura triparroquial existió hasta hasta 1687, después del sismo se funda la parroquia de Santa Ana para los indios yanaconas, quedando el espacio iqueño con una configuración cuatriparroquial. Sobre este cambio tenemos una referencia directa en un documento encontrado en el Archivo Arzobispal de Lima cuyo texto es el siguiente: "... antes de esto —del terremoto de 1687— andaban mesclados esos forasteros en aquellos referidos pueblos —Anan y Urín— sin pagar tributo ni otras obligaciones, y viendo a esos y a sus hijos perseguidos por los alcaldes y gobernadores de dichos pueblos, siendo ellos libres y exentos de todas las pensiones que aquellos originarios cargaban, se separaron para hacer parroquia donde doctrinar. Esto no consiguieron de primera instancia hasta el año de 1678 con ocasión de la ruina que padeció esta ciudad en dicho año y que fundaron otra nueva en el lugar donde oy existe por orden del excelentísimo señor Duque de la Palata: entonces dieron modo los forasteros con el cura de hanan, que fue según se tiene noticia un Don Juan de Olmos, para que se le diese sitio donde formar una capilla y parroquia como lo hicieron con el título de mi Señora Santa Ana y creciendo el número de indios que se agregaron a esta parroquia aun de los otros pueblos tributarios alegando por sus abolengos ser forasteros y gozar de sus ecepciones y libertades, les animó otro cura de hanan que sucedió al anterior a que fabricasen una iglesia de tres naves con toda aquella extensión necesaria para el desahogo de la gente que duró hasta el pasado año de 1750, tan suntuosa como se deja ver por sus vestigios, nombrándose curato de yanaconas...".

Pero volviéndose a los tiempos iniciales, notamos que la villa rápidamente se fue poblando, a ella llegaron españoles cultivadores de vid y productores de vinos. A fines del siglo XVI o inicios del XVII, Felipe Huamán Poma de Ayala (1984, T. III: 361) se refiere a Ica en los términos siguientes: "... y del vino como agua, lo mejor del reino y muy barato la botija a ocho reales... Y hay mucho trato de vino, gente noble, caballeros, villanos, vecinos y buenos soldados, grandes servidores de Dios y de su Magestad... de ahí se sustenta de vino la jurisdicción del Cuzco, Huamanga, Huancavelica, Chocllacocha, Lima, Callao...".

El trajín comercial se intensificó a inicios del siglo XVII, a la producción de mostos, vinos y vinagre se sumó la de aguardiente que años después se haría famoso bajo la denominación de Pisco. Todo esto contribuyó al crecimiento de villa complejizando su aparato burocrático, hecho que permitió que en julio de 1633. la villa ascendiera a la categoría de ciudad.

La ciudad de Ica aunque dinámica no era muy grande, analizando documentos del siglo XVIII se ha podido determinar diez calles: San Francisco, San José, Malambo, Calle D. M. Noriega, San Juan de Dios, Pescadería, Morales, San Agustín, Calle de orilla de acequia de San Francisco, Castañeda. En esas calles españoles, mestizos, negros, mulatos. sambos, tenían sus moradas. Respecto a la demografía colonial hemos logrado algunas referencias que a continuación exponemos :

FILIGRESIA DEL CURATO DE SAN GERONIMO DE ICA

ESTADO	*C A S T A S*		
	Españoles	*mestizos*	*negros, mulatos, sambos, cuarterones, chinos*
Casados	185	349	340
Casadas	190	385	336
Viudos (h-m)	70	75	107
Solteros (h-m)	634	778	2,058
Párbulos (h-m)	236	595	693

Fuente: AAL. Sección Etadística.

Otra referencia donde se señala las castas en forma diferente, el registro fue tomado en 1790.

ESTADO	*C A S T A S*				
	Españoles	*Mixtos*	*Pardos*	*Negros*	*Total*
Casados	174	195	138	80	587
Casadas	182	177	851	110	624
Solteros	231	231	381	1,249	1,249
Solteras	231	222	523	238	1,114
Viudos	12	23	10	14	59
Viudas	88	45	41	19	193
Párbulos	245	400	481	132	1,258
	1,163	1,293	1,629	999	5,084

Fuente: AAL. Sección Estadística. El original registra además 18 eclesiásticos y 57 religiosas.

Respecto a los pobladores de los curatos de indios, se han logrado referencias aunque tardías pero interesantes para la historia demográfica de esa región.

DOCTRINA DE SANTIAGO DE LUREN (10.XI.1777)

Indios de Tributo	116
Reservados y ancianos	20
Párbulos	153
Total	289

Casados		*Viudos*		*Solteros*		*Párbulos*			
H	M	H	M	H	M	H	M	Hombres	246
76	76	10	26	99	45	61	68	Mujeres	215

También contamos con datos poblacionales de Hanan y Santa Ana.

CASTAS	*E S T A D O S*							
Indios	*Casados*		*Viudos*		*Solteros*		*Párbulos*	
	H	M	H	M	H	M	H	M
	666	666	33	140	711	513	442	441

Los 1852 hombres más 1760 mujeres hacían un total de 3612 individuos, sumándolos con los 461 indios de Luren hacían un total de 4073 indígenas. Buena parte de esta población trabajaba tanto en el cultivo de la vid, en la elaboración de vinos aguardientes y vinagres, lo mismo que en manufactura de los embases que se requerían en grandes cantidades.

En cuanto a la población de los otros valles, hay que indicar que el puerto de Pisco también fue poblado paulatinamente, Felipe Huaman Poma de Ayala se refiere a ese puerto en los siguientes términos: "... y la gente noble y buenos caballeros y vezinos moradores y soldados gente de paz, gran servidor de Dios y de su Magestad: y tiene iglesia adornadas y pulicia y cristiandad y caridad amor, del próximo y temor de Dios y de la justicia y de su magestad". José María Córdoba y Urrutia (1839 : 241) señala que la primera

ubicación del puerto se encontraba ubicada en otro lugar cerca del mar, pero a causa del terremoto y maremoto de 1687 sus habitantes la trasladaron más al este donde la furia del mar no la alcanzara. La denominación de Villa la obtuvo en 1640 con el nombre de San Clemente de Mancera. Cabe mencionar que Pisco cobró gran importancia en la segunda mitad del siglo XVI, hubo tiempo que por allí llegaban cientos de recuas de llamas y mulas cargando en azogue de Huancavelica para ser embarcado en dirección a Arica para luego también en recuas trasmontar los andes hasta Potosí. También por ese puerto se embarcaba primero el vino, luego a inicios del siglo XVII el aguardiente que se producía tanto en los "pagos" de Pisco como en los de Ica, en algunas ocasiones también se embarcaba la producción de Chincha, y aunque Nazca embarcaba sus vinos y aguardientes especialmente de San José y San Javier por el puerto Caballa, algunas veces lo hicieron por Pisco. Era puerto con buenas ínfulas de allí que los piratas la asediaban constantemente habiéndolo saqueado en 1624 y 1685.

Dentro de su jurisdicción estaba el pueblo y valle de Umay, el valle de Cóndor, San Miguel de Chunganga y el de Ollas. También hemos logrado el "Padrón General de las personas que residen en la villa de San Clemente de Pisco y su jurisdicción hecha a pedido del arzobispado Diego Antonio de Parada, siendo cura de la villa Alfonso Carrión y Tagle". Ese censo de igual modo tardío corresponde al año 1778.

Castas	*E S T A D O S*									
	Casados		*Viudos*		*Solteros*		*Párbulos*		*E.*	*Total*
	H	*M*	*H*	*M*	*H*	*M*	*H*	*M*		
Españoles	32	31	2	4	22	63	8	14	3	179
Mestizos	46	33	1	2	45	69	40	28		264
Indios	18	18		6	3	11	6	2		64
Mulatos	43	43		1	76	123	53	53		392
Negros	161	161	1		263	95	77	63		776
Total	300	241	4	13	409	361	184	160	3	1675

Fuente: AAL. Sección Estadística Nº 2, Exp. III.

El otro valle gran productor de vid fue Nazca que como se recordará fue encomienda de Alonso Gutiérrez, también como en el caso de Ica y Pisco antes que los españoles se aposentaran en el lugar,

contaban con varios centros poblados que testimoniaban una presencia milenaria. Ahi como en otras partes los caciques eran señores todo poderosos la prueba de ello conforme lo hemos visto es la centa que hizo Don Francisco Alinaga cacique del valle de Nazca a Pedro de Suarez el 17 de julio de 1546 de las tierras de Collao. Huaman Poma como siempre enfatiza en el tipo de personas que la habita y sobre todo expresa con palabras de maestro catador, la excelencia de su vino: "y tiene caballeros y vezinos moradoers y soldados cristianisimo servidor de Dios y de su Magestad y tiene lo mejor del vino de todo el reino comparado con el de Castilla vino dorado, clarisimo, suave holoroso y de las hubas como mollares".

Tenemos algunas referencias acerca de la población del Valle de Santiago de La Nazca, también tardías como en los casos anteriores, pero de gran importancia. La referencia poblacional sacada el 18 de diciembre de 1778 se la debemos al cura de la doctrina de Nazca, el Bachiller Don Tomás de Lauro.

Estado	*Españoles*	*Mestizos*	*Indios*	*Cuarterones*	*Mulatos sambos chinos libres*	*Negros libres*	*Mulatos sambos negros esclavos*
Casados	28	30	16	25	38	3	17
Casadas	24	30	16	25	42	4	16
Viudos	5	8	3	1	3	1	2
Viudas	6	7	8	5	11	1	2
Solteros	24	36	23	31	55	8	86
Solteras	17	26	12	18	34	4	31
Párbulos	30	19	4	28	22		16
Total	134	156	72	133	205	21	170
%	15.0	17.5	08.0	15.0	23.0	02.3	19.0*

* Los porcentajes de las diferentes castas permiten entender la razón del acentuado polimorfismo existente en Nazca. Entre mulatos, sambochinos, negros tanto esclavos como libres constituyen el 42%, agregándose el 17.5% de mestizos que también implica mezcla genotípica, tenemos un 59.5% de personas procedentes de varios troncos genéticos.

La población negra cumplió un importantísimo rol en la producción del vino y aguardiente, y una de las causas para el asentamiento en las haciendas fue la crisis de la población nativa que amenguó el número de indios mitayos en las haciendas. En un juicio de residencia de Ica de 1580 se nota este detalle, en dicho documento

se da la relación de mitayos a los que tenían derecho determinadas personas. Veámos esa lista.

1.	A Don Pedro Lapampa	4	indios
2.	A Fernando Fernández	3	,,
3.	A doña Catalina	2	,,
4.	A doña Constanza	2	,,
5.	A Don Phelipe	1	indio
6.	A Diego Sacabuche (?)	1	indio
7.	A Alonso Gutiérrez	3	indios
8.	Al encomendero	4	,,
9.	A Juan Gutiérrez	3	,,
10.	Para el servicio del Tambo	3	,,

Fuente: AGN. Juicios de Residencia. Ica 1580. Leg. 2 C. 4, Fs. 132, 133, 136.

Por supuesto que con ese número de indígenas no era posible una producción para las necesidades del consumo regional, más aún para aplacar la sed espirituosa de Huancavelica que por esos años ya trabajaba con frenesí y sin descanso. Bajo esas condiciones los propietarios de tierras se vieron en la necesidad de buscar la mano de obra esclava. Noble David Cook calcula 10,000 esclavos que llegaron a trabajar en las haciendas iqueñas. Las compras de esclavos algunas veces se hacían por encargo en el mismo Portobelo, hasta ese lugar viajaban los tratantes de esclavos, en otras ocasiones se compraba en el Callao y Lima. En la villa también vendían pero sin puja directamente de vendedor a comprador al menos eso es lo que indican los documentos que hasta el momento hemos examinado: "Sepan quantos esta carta vieren como yo Gaspar R Montoro morador en esta villa de Ica, digo y otorgo que vendo a J. Arica que esta presente un mi negro nombrado antonio de tierra angola de edad de veynte y seis años poco mas o menos el qual vendo por libre de ypoteca e por esclavo captivo sujeto a servidumbre avido de buena guerra y no de paz..." (AGN. Notarial, Juan Gallardo 1602 - 1606, F. 19v.). Otro documento de venta dice: "Sepan quantos esta carta vieren como yo Luis de Pereira residente en esta villa de Ica morador de la ciudad de los Reyes del reino del piru otorgo que cedo a Juan R. Galan que esta presente mi esclava negra nombrada María de tierranova de hedad de veynte y quatro años mas o menos...". Asi fue como las haciendas se fueron poblando de esclavos provenientes de varias naciones del continente africano.

Esto no exime al indio del conocimiento vitivinícola porque en la propia comunidad o particularmente siembra vid, elabora mostos y vinos*

Producción de vinos y aguardientes

Existen evidencias de la presencia del hombre en lo que llamamos Perú, desde hace 18,000 años, en esta larguísima diacronía el hombre escaló niveles culturales después de tenaz lucha con el medio al que le fue dando forma de acuerdo a sus necesidades. Encontró después de largo tránsito lugares para vivienda, lugares donde le era factible hallar o producir alimentación. La elaboración de bebidas es de data reciente, pertenece al tiempo que la arqueología denomina *Formativo* tiempo que se inserta entre los 1000 a 200 a. C. Al respecto Luis G. Lumbreras encontró en un recinto del complejo Chavín cerámica suntuaria exprofesamente rota después de una libación ritual, esa evidencia rebasa nada menos que los tres mil años. Otro hallazgo parecido se produjo en Conchopata —Ayacucho— hermosa muestra del arte viejo roto también con fines parecidos, los entendidos le dan una antigüedad de 600 años d. C. Los hallazgos de Martha Anders en Maymi —Ica— para usos parecidos a los dos casos anteriores. En los tres casos que pertenecen a tiempos diferentes, el análisis estilístico de la fragmentaria permite secuenciar la historia de esos hombres que por motivos especiales simbolizaban la libación. El mensaje iconográfico de la cerámica Moche demuestra con sobrada claridad el uso intensivo de bebidas, en algunos casos se nota el uso de agregados para darle el punto requerido de fermentación tal como sucede en la actualidad. El cronista Cieza de León dice que los yungas gastaban muchos días y noches en sus banquetes y bebidas. "Y cierta cosa es grande la cantidad de vino o chicha que estos indios beben: pues nunca dejan de tener el vaso en la mano. Solían hospedar y tractar muy bien a los españoles que pasaban por sus aposentos y recibirlos honradamente: ya no lo hazen assi: por lo que luego que los españoles les rompieron la paz, y contendieron en guerra unos con otros". De igual modo el cronista indica que los yungas ponían junto a sus difuntos bebidas y chichas, y mujeres, esto lo hacían en una de las provincias del Perú así como en otros lugares. Noticias sobre uso de chicha también la encontramos en la

* Para precisar mejor el problema de la mita, conviene recordar que por entonces, por disposición de Francisco de Toledo ya se aplicaba la séptima mitera, que consistía en dividir en siete grupos la población tributaria de un pueblo y salían por turnos a trabajar donde disponía el corregidor. También hay que señalar que casualmente se impuso la norma para evitar que los pueblos de indios se despoblaran lo que significaba alteración en la tributación que sin duda afectaba al encomendero, cura, corregidor, hospital, curaca, etc. Hubo presión del sector que gozaba de la renta tributaria para que el indígena no fuera masivamente a desgastar sus fuerzas y vidas en la hacienda, eso los significaba pérdida.

Relación del valle de Chincha escrita por Cristobal de Castro y Diego de Ortega y Morejón que mencionan a yanaconas y mujeres dedicados a la preparación de chicha para el Inca; los curacas muy regalones y constantemente cuando eran cargados en sus hamacas hacían alto en sus tabernas y obsequiaban a "sus indios" grandes cantidades de chicha, esta costumbre fue observada y prohibida por el feroz, malvado y ladrón goloso, oidor Gregorio Gonzales de Cuenca cuando visitó y coercitivamente disturbó los pueblos del norte peruano.

Este milenario antecedente, es bueno tenerlo en cuenta porque demuestra que en eso de "doblar el codo" es de vieja data. También sirve para entender los procesos de adaptación, simbiosos o sincretismos en ese uso; fray Reginaldo de Lizárraga que lo hemos visto elogiando el vino iqueño, al referirse a la chicha dice: "Hacen los unos una chicha o bebida de maíz talludo: echan el maíz en unas ollas grandes en remojo cuando comienza a entallecer sacándolo pónenlo al sol, y después hacen su bebida. Es calidísima la bebida que de este maíz hacen en extremo, y muy fuerte; abrázales las entrañas, y para que mas pronto les emborrache, si tienen vino mesclanló, añadiendo fuego al fuego y mueren muchos".

Acerca de los embases, el español encontró de igual modo una milenaria tradición alfarera en el Perú y específicamente en Ica, práctica que hasta la actualidad subsiste. Creo que la frondosa gama de formas de vasijas que existían en Ica y otros lugares del Perú, indujo al español optar por las tinajas y botijas como embases de mostos, vinos y aguardientes. Es decir, el español llegado al Perú no solo hace renacer en el espacio andino la traza urbana de tipo clásico, sino que también lo hizo con las tinajas y botijas que recordaban las famosas ánforas vineras del mundo griego. De ambas tradiciones surgen las célebres botijas perualeras; posteriormente, los recipientes burney y sangles influirían en la confeccinó de las conocidas botijas pisqueras.

John Rowe (1970: 423), al tratar sobre los orígenes de la tradición alfarera en Ica afirma: "La cerámica fue uno de los principales medios de expresión artística y la cerámica fina tuvo un prestigio social correspondiente algo como la porcelana china. Las vasijas nos ofrecen un reflejo fiel de los cambios que se produjeron en el gusto artístico de los antiguos, y los cambios de gusto nos sirven de base para la cronología arqueológica. Los períodos de la cronología arqueológica se caracterizan por las diferencias en el estilo de la cerámica". A esto hay que añadir que una de las principales funciones de la cerámica fue la libación ritual o profana.

Rowe indica en su trabajo que el fechado más antiguo para la cerámica de Ica es de 1400 años a. C. Además afirma poca interinfluencia en los estilos de la cerámica encontrada en Ica, Nazca, Pisco. Señalando tres estilos básicos primordiales:

1º Estilo Ocucaje, con una antigüedad de 700 a. C., estilo que se prolonga hasta el año 100 de nuestra era. Este estilo pasó por diez fases, habiendo recibido en sus inicios la influencia Chavin: en cambio en sus últimas fases irradió por todo el actual departamento de Ica.

2º Estilo Nazca, el estilo Ocucaje desaparece en la fase diez y aparece en escena el conocidísimo estilo Nazca. Rowe habla sobre las posibilidades de Imperio Nazca cuya capital fue Cahuachi, esto debió suceder en el siglo IV d. C. En aquel Wari, y casualmente una forma de vasija que aparece en esta época tiene un parecido significativo con las vasijas pisqueras conforme se puede notar en los dibujos que a continuación se exponen *.

Alrededor del año 1100, desaparece toda influencia extraña en Ica, y desde entonces hasta 1470 hay predominancia del estilo Ica. La presencia Inca deja su impronta en toda la actividad social de la región, sin embargo el genio creativo de los iqueños se sigue manifestando, no afloja aunque ve introducirse nuevas formas, la connotación prevalece.

3º Estilo Topara, no se puede obviar el estilo Topara cuya área matriz fue Cañete con expansión en Chincha y Pisco y evidencia al término de la fase Diez de Ocucaje.

4º Botijambre Colonial, en 1563, cuando se funda la villa de Valverde en el valle de Ica, el menaje de algunos vecinos españoles que allí se avecindaron era manufacturado por manos indígenas que usan para la confección de platos, ollas, botijas y tinajas la técnica indígena. Al pasar el tiempo y con la llegada de los productos "industriales" de Castilla el español cambia de utensilios, lo mismo pasa con los curacas, pero la mayoría de indígenas tributarios y forasteros

* Cada día la arqueología desentraña nuevos estilos o, estiloides, como por ejemplo la sorprendente variedad de cerámica encontrada por Martha Anders en Chincha, cerámica que sin duda hará cambir secuencias cronológicas. Lamentablemente Martha Anders murió en un trágico accidente, ojalá que todo el esfuerzo desplegado en las calurosas arenas de Ica sea continuado y se haga realidad la publicación de su hallazgo.

así como los negros siguen haciendo uso de su menaje tradicional. Ahora bien, el factor que hace cambiar y dinamiza la actividad alfarera en estos tiempos fue la producción de vinos, aguardientes y vinagres. Para producirlos y añejarlos tuvieron que usar grandes tinajas, y para exportarlos las botijas que eran trasladas por llamas, burros y mulas y por mar. Esta actividad posteriormente declinó cuando se masificó el uso de odres, luego de barriles y barriletes y la botella de vidrio.

Un primer análisis de fichas referente a embases tradicionales en Ica, nos lleva a la siguiente clasificación de los centros productores de tinajas y botijas:

1. Obraje de botijería, era una "fábrica" de hacer botijas, tinajas y otros útiles para la fabricación de bebidas. Se encontraba en las principales haciendas, tenía maestro propio además de ayudantes. La producción era para el uso de la hacienda como para la venta. También se le denomina obraje de Ollería como el de la Hacienda Macacona que pertenecía a los jesuitas. En la ciudad de Ica también había este tipo de "fábrica".

2. Haciendas con horno de botijería, buena parte de las haciendas tenían hornos para la elaboración de botijas. Eran hornos pequeños sin mayor producción y muchas veces sin maestro tinajero —este se contrataba cuando las circunstancias lo requerían—.

---

* Luis E. Kuon, publicó en 1981 su trabajo titulado: *Retazos de la historia de Moquegua*, en esta valiosa obra Kuon se refiere a la destrucción de Arequipa, Moquegua y Arica por el sismo de 13 de agosto de 1860. A consecuecia de ese terremoto el Subprefecto de Moquegua F. Gálvez envió un informe al Ministro de Gobierno, Policía y Obras Públicas, donde se sugiere que: "De igual modo, es sumamente necesario que el Supremo Gobierno suministre a los hacendados un medio fácil de proporcionarse vasija de madera, como son toneles y cubas para depositar la próxima cosecha como también alambiques o falcas para destilación de los vinos, de lo que actualmente todos carecen". Esto debido a que la gran tinaja conservadora se había resquebrajado perdiendo todo el contenido, desgracia que se repetía cuando se producían los sacudones de la *Mamapacha*. Sobre este asunto existe en la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú, un interesante documento sobre el caso que estamos refiriendo. Gracias a ese Informe se nombra una comisión para la adquisición de recipientes de madera y metal. Este cambio se introdujo en casi todas las zonas productoras de vinos y aguardientes; por eso creo que la década del setenta del siglo pasado, es cobertural para una periodificación de la manufactura tinajera. Margarita Gentile, con auspicios del Instituto Nacional de Antropología de Buenos Aires y la Universidad Católica del Perú, realizó trabajos a este nivel. Algunos resultados de esa investigación fueron presentados por la referida investigadora en el III Congreso del Hombre y la Cultura Andina.

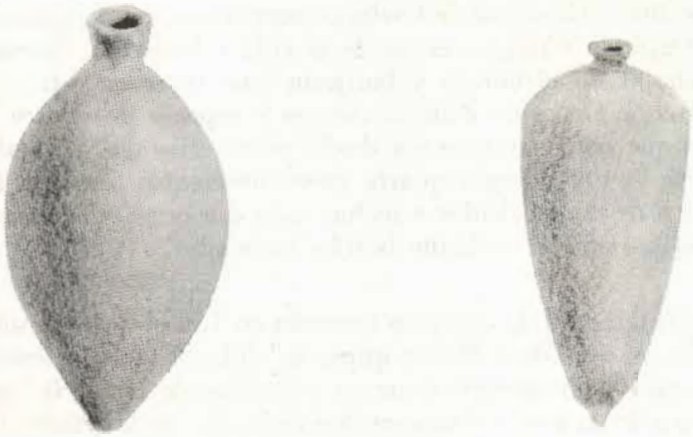
3. Hornos de botijerías en tierras de la comunidad, como en el caso anterior la producción era para el consumo de la comunidad. En algunas ocasiones vendían sus embases a pequeños productores de mostos, vinos y aguardientes.

Hemos transcripto algunos contratos entre los dueños de obrajes de botijería con maestros botijeros: El 17 de octubre de 1597, ante el escribano Cristobal de Carbajo, concertaron en la villa de Ica. Salvador Ortiz de Zúñiga, vecino de la villa y Sebastián Hernández: "Para trabajar en el obraje y botijería que tiene en este valle el dicho Salvador Ortiz de Zúñiga tiempo y espacio de cuatro meses cumplidos que corren y cuentan desde veinte días del presente mes y año e él a de dar y pagar quatro meses doscientos pesos de a ocho reales e él a de dar acabadas e fechas cada día que fuere de trabajo sesenta botijas que se entiende botijas torneadas. . .".

Otro fragmento de contrato firmado en Ica el 2 de octubre del mismo año en que Juan Morín quien se obliga hacer: sesenta tinajas en su casa y obraje que tiene en esta villa de botijería, cada tinaja que sea de treinta y cinco arrobas cada una de las cuales le a de dar y entregar durante cinco meses" (cf. AGN. Notarial, Ica, Protocolo Nº 1, F. 50r. y 76v.).

Pocas son las referencias que nos brinda el documento sobre técnicas empleadas en la elaboración de tinajas y botijas pero esta falta se suple con información cronística y de viajeros que lo hacían con mucha precisión: Ernst Middendorf (1973: 250) quien anduvo por la región en la segunda mitad del siglo pasado, su experiencia en las bodegas iqueñas la expresa del siguiente modo: "Destilado el aguardiente, se llena con él en las curiosas botijas, que llaman piscos, nombre que proviene probablemente del puerto donde generalmente se embarcan para su exportación. Las botijas tienen forma oval alargada y abajo rematan en una firme punta redondeada, y apoyadas en estas se recuestan en la pared o unas contra otras. En la parte superior roma e igualmente redondeada, hay un corto cuello, cuya abertura se tapa con yeso. Los piscos más grandes contienen nueve arrobas, pero hay además medios y cuartos —bajo el término arroba comprende aquí un peso de 25 libras españolas. Como medidas de líquidos en España, la arroba oscila según las provincias entre 10 y 16 litros—. Las botijas se fabrican en el mismo valle, con arcilla que se encuentra a cierta distancia de las haciendas de la familia Quintana. Parece que esta industria existe aquí desde tiempos inmemoriales, ya

que los antiguos peruanos habían sido habilísimos alfareros. Todavía hoy existen alfareros indios cuyas familias han heredado de sus antepasados en arte propio de esta industria".



LAS BOTIJAS

Estas son palabras de uno de los más ilustres viajeros del siglo XIX que anduvo por las diversas regiones del Perú durante veinte y cinco años, tiempo que le permitió conocer a profundidad las cosas del Perú. Al hablar de la herencia alfarera nos trae a la memoria lo escrito por Rowe casi un siglo después (1970), quien descubría para la cerámica de Acarí una data de 1400 años a. C.; desde entonces hasta la fundación de la villa en 1563, la vieja punta de la diacronía se acerca a tres mil años de buscar seleccionar batir y dar forma al barro.

Esta larguísima herencia sin duda alguna conduce a los hombres casi instintivamente al arte de la perduración de las formas y contenidos, como también a la conmutación, a la sustitución sin mancillar el espíritu del bien creado. Esta herencia de hecho le da especial connotación al embase que también según Middendorf en la segunda mitad del siglo pasado se les conocía como *Piscos*. Es decir, tanto el contenido según versión de escrita Hugh S. Saldín en

1824, como su embase en las palabras de Middendorf estaban plenamente identificados a nivel internacional. Es que tanto la forma como el esencia tenían su peculiaridad, su índole que se sintetizaba en la palabra *Pisco.*

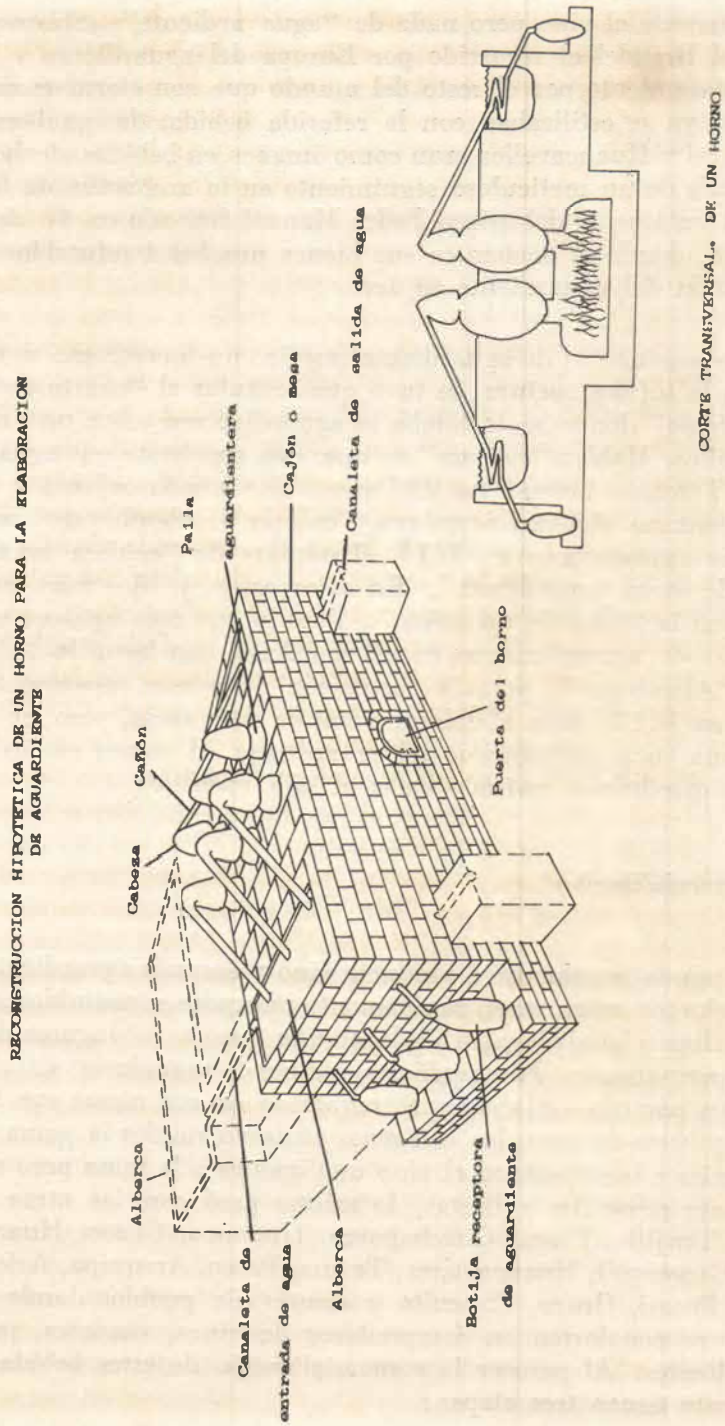
Visto todos estos antecedentes, hay que recordar que cuando los españoles llegaron a tierras andinas, trajinaban ya con cuarenta años de experiencia no solamente en la guerra y conquista de pueblos, también habían aprendido a injertar en tierras americanas multiplicidad de "frutos de Castilla" asi se les decía a los productos naturales traídos de Europa. En la década del cuarenta del siglo XVI los españoles con sumo cuidado y abrigadas esperanzas, ortodoxos aún en sus técnicas agrarias sembraron parras en diferentes regiones del espacio andino. La vieja crónica menciona lugares como Arequipa, Ica, Trujillo, Cuzco, etc., esto nos da una a entender que simultáneamente comenzó el ensayo vitivinícola. También quedan en las viejas crónicas y escrituras los nombres de personas como Francisco de Caravantes, Hernando Montenegro, Bartolomé Terrazas, Pedro López de Casalla, Pedro Bueno, como los pioneros en el cultivo de la vid y sin duda alguna haciendo lo que hicieron y vieron hacer en su tierra natal, fueron los iniciadores de vendimias y fermenadores caseros del dulce caldo de la vid. A fines de esa experimentada década, Pedro Cieza de León al referirse a Chincha dice: "se crían sarmientos de viñas que han plantado. Y se dan todas las demás cosas que de España se ponen".

Pero si por esos años se gozaba del delicioso sabor del fruto, aun no se producía vino, prueba de ello es que la tasa gascasiana de 1549, para Ica conforme lo hemos visto en el primer capítulo, la tasa registra el trigo como especie afecta a tributación, lo que no sucedían aún con el vino. En la década de los años sesenta los hacendados o heredados como se les conocía por entonces, centraron su atención en la producción de mostos vinos, los resultados fueron óptimos. De todos los productos traídos de España la vid fue el de mayor arraigo en Ica, cuya producción fue en aumento gracias a las milenarias herencias que portaban los protagonistas de esa historia, a la bonanza de la tierra que aceleró el flujo vital de la estaca, a la apertura de mercados mineros que se convirtieron en "consumidores universales de los frutos de la tierra", dimensionando así la producción.

En el año que se fundó la villa de Valverde del valle de Ica, buena parte de las heredades ya se podían tipificar como viñateras,

en ellas verdecían los cuarteles de viñas, lagares, bodegas, hornos de cocer botijas y tinajas cambiaron el paisaje. En Chincha, Pisco, Ica, Moquegua la actividad vitivinícola precede a la formación del centro urbano. Por eso la planta de la nueva villa o pueblo y las estructuras de las casas fueron acondicionadas para el beneficio de la referida industria. Acerca de estos antecedentes, recordemos el año 1546, fecha en que los curacas de Nazca vendieron a españoles de las tierras de Collao, tierras que después se convirtieron en las haciendas San Javier y San José. En esas haciendas que años más tarde pasaron a manos de los jesuitas, trabajaron esclavos negros que rápidamente se volvieron diestros en el cultivo de la vid, pericia que demostraron desde la preparación del terreno con ojo a la luna el día del inicio, la plantación de parras con las yemas epígeas, la cuspa, la poda también con la técnica canaria, del pajeo, la vendimia, la lagarada, la fermentación del caldo para el mosto o el vino. También aprendieron hacer botijas, tinajas y otros depósitos necesarios para la preparación del vino. Y no solo en Nazca algo parecido sucedía en Ica, Chincha, Pisco. Cuarenta años después del relato del príncipe de los cronistas, Ica había cambiado en su ecología e historia : en su espacio además de los nuevos frutos se habían fundado pueblos de españoles, es decir, las villas y las reducciones donde moraban los indios. Testigo de este cambio fue reginaldo Lizárraga (1987 : 141) quien da testimonio de la innovación en el campo y la ciudad, veámos su apreciación : "... por lo cual las heredades que hay en este valle, muchas y muy buenas, de viña... el vino, que aquí se hace alguno, es muy bueno, de donde, porque en el mesón del pueblo no hay tanto recaudo para caminante. Felipe Huaman Poma de Ayala encuentra la singularidad de Pisco, Ica y Nazca en la producción y calidad de vinos. El Dr. Raúl Rivera Serna (1979 : 170) sintetiza el proceso señalando que : "Esta probado que a fines del siglo XVI se fabrica en relativa abundancia en Lima, Arequipa, Huamanga, Nazca, Ica, Pisco, Cuzco, Villacuri y Lunahuana. A comienzos del siglo XVII la producción subió considerablemente a tal punto que se permitió su exportación a Quito, Nicaragua, Guatemala".

El aguardiente de uva a pesar de su calidad de subproducto logra mayor connotación de la sustancia matriz es decir el mosto. Exactamente no se sabe quien fue el primero que se trajo una paila aguardientera y se puso a destilar mostos y vinos. Se ha rastreado en los protocolos más antiguos de los archivos de Moquegua, Arequipa e Ica : contratos de instalación, de compra-venta de pailas aguardienteras, testamentos, inventarios de haciendas, contratos de ventas de aguardientes y fletamiento. El siglo XVI riquísimo en documenta-


RECONSTRUCCION HIPOTETICA DE UN HORNO PARA LA ELABORACION DE AGUARDIENTE
Cabeza
Cañón
Paila aguardientera
Cajón o Boga
Canaleta de salida de agua
Puerta del horno
Alberca
Canaleta de entrada de agua
Alberca
Botija receptora de aguardiente
CORTE TRANSVERSAL DE UN HORNO

ción referente al vino pero nada de "agua ardiente"; sabíamos por Fernand Braudel el recorrido por Europa del aguardiente y luego su desplazamiento por el resto del mundo que con cierto temor los europeos ya se estilizaban con la referida bebida, de igual manera que Potosí y Huancavelica eran como imanes en bebidas alcohólicas. Y después de un meticuloso seguimiento en la archivalía de Ica, se halló el testamento del griego Pedro Manuel firmado en 30 de abril de 1613, donde se encuentra sus bienes pruebas irrefutables de la producción del aguardiente en Ica.

La producción de aguardiente implicó un incremento significativo en la infraestructura, se tuvo que levantar el "cuarto de hacer aguardiente" donde se instalaba la aguardientera sobre un "cajón" de ladrillos. Habían "cajones" de una, dos, tres hasta seis aguardienteras. También habían haciendas con dos o más cajones y varias aguardienteras algo así como una "batería de alambiques" actual. Nosotros encontramos en 1613 el nombre de "caldera grande de cobre de sacar aguardiente". En otros casos, y años más tarde se menciona la "falca de un cañón". Pero lo que más aparece son los "cajones de aguardienteras de cal y ladrillo con hornillo". El término "Alambique", para la destilación de mostos aparece tardíamente en 1823. (Los alambiques son de data vieja, pero no se les menciona en la elaboración del aguardiente, al menos en los documentos que hemos revisado hasta el año referido).

La comercialización

Cuando se comenzó a producir vino y después aguardientes, estos productos encontraron rápidamente mercados consumidores: pueblos, villas y ciudades, sin duda alguna fueron los lugares de consumo permanente. Los españoles vecinos y moradores de villas y ciudades por uso viejo siempre requerían en sus mesas sus buenas jarras y botas de vino; los indígenas abrieron raudos la gama de sus apetencias e incorporaron el vino no digamos a la mesa pero si a las reuniones especiales y fiestas, lo mismo pasó con las otras castas. Lima, Trujillo, Piura, Chachapoyas, Huánuco, Cuzco, Huamanga, Loja, Guayaquil, Huancavelica, Tarma, Pasco, Arequipa, Arica, Ica, Zaña, Potosí, Oruro, Chucuito y cientos de pueblos donde vivían indios se convierten en compradores de vinos, vinagres, pasas, y aguardientes. Al parecer la comercialización de estas bebidas especialmente tienen tres etapas:

1. Los inicios, con mercado restringido, constituía lo que hoy es la región de Huari —Ica, Ayacucho, Huancavelica— y Lima. Es época exclusivamente de producción de vinos.

2. Etapa expansiva, y en verdad una de las causas fueron las catástrofes ecólicas que se produjeron en el sur, primero la erupción del Huaynaputina a fines del siglo XVI luego el formidable terremoto de 1604 que rompió el equilibrio ecológico y malogró los cultivos de vid. Kendal Bronw (1986) señala que de 200,000 botijas que salían de Arequipa antes del sismo bajó a 10,000. Esta situación favoreció sin duda alguna a los viñateros de Ica, logrando ampliar su radio de acción a lugares que habían pertenecido a la jurisdicción comercial de Arequipa. Desde entonces encontramos vinos y aguardientes de Ica en Potosí, Oruro, Cuzco, Huamanga, Lima, Trujillo. También alargaron el brazo comercial hacia Quito. Cuenca, Loja, Panamá, Nicaragua y otras regiones.

3. Fase de la decadencia, desde la segunda mitad del Siglo XVIII hasta la actualidad —dentro de los marcos relativos—, la producción del vino ha sufrido constantes etapas declinantes, esto debido a diversas razones:

   a) naturales: sequías, terremotos, inundaciones. pestes.

   b) sociales: nuevos impuestos al aguardiente de uva 12.05% (Decreto Superior 23.VIII.1777); apertura y apoyo a la producción del aguardiente de caña; apertura de cultivos más rentables como el algodón, caña de azúcar, etc.; las guerras: la de la Independencia y la guerra con Chile que afectó lo mismo que en Arequipa, Moquegua y Tacna la infraestructura productiva.

¿Cuál fue el nivel productivo de vinos y aguardientes en Ica?

Es una posibilidad acercarse al total de la producción del vino y aguardiente en Ica y en cualquier otra región, es a través de los impuestos directos; observando la tasa decimal tenemos las siguientes cantidades: en 1606 la tasa de diezmo de Pisco equivalía a 12,150 pesos, para Ica era de 11,212 y Nazca 4,000, la tendencia siguió con algunos altibajos en 1788 Ica pagaba de diezmo 13,125 pesos, Pisco 11,400 y Nazca aportaba con 7,050. Lo curioso es que en plena

guerra de la Independencia Ica registra 33,000 pesos, Pisco 28,300 y Nazca 14,000. ¿Hubo incremento en la producción? ¿aumentó la tasa decimal? La respuesta exige un seguimiento más puntual.

Veamos algunos contratos de fletamiento:

> "Francisco de Contreras, vecino de la provincia de aymaraes en el pueblo de Tinta: dixo que hacia fletamiento de 27 mulas de carga para la ciudad del Cuzco con el capitán Don Juan Loyola vecino de la ciudad de Ica para llevarle carga de aguardiente de a dos por carga marcadas en la boca con la marca del margen, las cuales se obliga a entregar en dicha ciudad del Cuzco dentro de cincuenta días de este fletamiento, pagandole por cada carga a 14 pesos puestas en dicha ciudad y se obliga asimismo a pagar las averías a razón de seis pesos por cada perulera perdiendo el flete de la carga por lo qual le a dado luego de contado para su avio 17 pesos de que se da por recibido y entregado la restante cantidad que importan las cargas se las a de pagar en el Cuzco luego que haga el entrego que importa todo el flete 378 pesos de los cuales se le rebaja los 17 pesos y se obliga a entregar las cargas al capitan Alonso Laso de Valdiiglesias sin que tenga Don Juan de Loyola otro cargo mas que pagar la cantidad del flete y lo que importare el pase de la puente de Apurima que son cuatro reales la carga". (1.VIII.1705).

Otro contrato de fletamiento para Huamanga es como sigue:

> "Antonio Mexia arriero de la carrera de Huamanga: dixo que hacia fletamiento con el capitan Don Juan de Loyola, vecino desta ciudad a que llevara siete cargas de aguardientes que le a entregado y una en que van seis arrobas de brea de chile y otras seis que por todas hacen ocho cargas de las cuales se da por recibido y entregado —y se obliga a entregarlas— las dichas perualeras de aguardientes y demas que se le a entregado en la dicha ciudad de Huamanga haciendo la entrega al regidor Don Fernando de Medina, vecino de dicha ciudad quien le a de pagar por el flete de cada carga de las contenidas a seis pesos en dicha ciudad luego de la entrega con declaración que don Juan de Loyola le a entregado en esta ciudad por cuenta del flete once pesos que se han de rebajar de lo que importase el flete y asimismo se obliga por cada perualera de aguardiente de las que dejare de entregar a 1 pesos por cada perualera de aguardiente y asi mismo le a entregado el dicho un cajón de vidrios y cuatro arrobas de algodón todo lo cual se hace cargo de ello y de entregarlo en la forma dicha en la ciudad dentro de dies días (Cf. AGN. Notarial Ica, Protocolo Nº 59, F. 79v.).

Siguiendo cronológicamente estos contratos, se puede tener idea de los precios tanto en el lugar de producción y embarque como de llegada. Y esta secuencia es posible desde el momento que existe

continuidad en los protocolos. Asi mismo se deduce los días que demoraba el viaje. De igual modo la frecuencia de esos envios. También es de interés notar como en Moquegua el comercio del vino usando como bestias de carga las llamas perduró más tiempo que en Ica; eso implica muchas cosas, una de ellas es el tamaño de la perualera: la que carga una llama tuvo que ser más pequeña que trasportaba una mula. Y esto es importante tenerlo en cuenta en los precios por ejemplo en esta situación una carga de dos perualeras trasportada por mulas es mucho más caro que unas cargas de perualeras llevadas por llamas por el simple hecho que las botijas eran más pequeñas.

El presente Informe no permite incluír otros aspectos sobre todo de carácter cuantitativo. Que sea como una tarea para el futuro.

APENDICE

f. 464. *Testamento de Pedro Manuel Griego* En el nombre de Dios nuestro señor amen sepan quantos esta carta de testamento y última y postrimera voluntad vieran como yo Pedro Manuel natural de la ciudad de Corfu Señoría de Venecia hijo legítimo de Manurel Bafia y de Velacutzulena su muger mis padres difuntos que sean en gloria morador que soy en esta villa de valverde del valle de yca del piru. Estando libre y sano de presente de enfermedad y en mi entero y buen y juicio y entendimiento natural qual dios nuestro señor fue servido de me dar confesando como confieso y creo en el misterio de la santísima trinidad padre hijo y espiritu santo tres personas y un solo dios verdadero y en todo lo demas que tiene y crehe y confiesa la sana madre yglesia catholica romana como catolico fiel xptiano deseando salvar mi anima y descargar mi conciencia queriendo prevenirme para quando fuere la voluntad de nuesztro señor tomando como tomo por mi intercesora y avogada a la gloriosa virgen santa maria madre de nuestro jesuxpto e con su favor e ayuda otorogo que hago y ordeno mi testamento ultima e postrimera en la forma siguiente:

F. 464v. Primeramente encomiendo mi anima a dios nuestro señor que la hizo compro e redimio por su preciosa sangre y el cuerpo a la tierra de que fue formado.

Yten mando que si mi Dios nuestro fuere servido de me llevar de esta presente vida mi cuerpo sea enterrado en el convento de señor san Francisco

desta villa como entran (sic) en la puerta mayor a la mano derecha junto a la pila de agua vendita y me entierren en el avito de la dicha orden y se pague la limosna acostumbrada.

Yten mando que el día de mi entierro acompañen mi cuerpo el cura y sachristan con cruz alta y se pague limosna de mis bienes.

Yten mando que acompañen mi cuerpo dos religiosos del dicho convento de señor San francisco y aquel dia si fuere ora de misa o sino otro día siguiente se me diga al misa cantada de cuerpo presente con vigilia ofrendada de pan y vino y cera al parecer de mis albace y por todo se pague limosna acostumbrada

Yten mando se me diga un novenario de misas rezadas e la ultima cantada con su vigilia con diacono y subdiacono ofrenda de pan y vino y cera y todo lo demas que fuere /F.465r/ necesario al parescer / de mis albaceas y se pague la limosna acostumbrada.

Yten mando que se me diga por mi anima en la yglesia mayor de esta villa por curas della veinte misas resadas y se pague de mis bienes.

Yten mando se digan por mi anima en el convento de nuestra señora de las mercedes desta villa por los frayle del otras veinte misas resadas y se paguen de mis bienes.

Yten mando a la cofradía mayor del santisimo sacramento questa fundada en la yglesia mayor desta villa doze pesos de a ocho reales.

Yten mando al santo cruciixo questa en el dicho convento de señor san augustin otros doze pesos de a ocho reales y se pague de mis bienes.

Yten mando a la cofradía de los nazarenos questa fundada en el dicho convento quatro pesos de a ocho reales.

Yten mando para la obra de la yglesia mayor desta villa veinte pesos de a ocho reales los quales se paguen de mis bienes.

Yten mando a la cofradía de las animas del purgatorio que esta fundada en la dicha iglesia mayor seis pesos de a ocho reales y se paguen de mis bienes.

/F.65v./ Yten mando a la cofradia de nuestra señora de los remedios que esta fundada en la dicha yglesia mayor seis pesos de a ocho reales que mando se paguen de mis bienes.

Yten mando para la obra de la yglesia y convento de nuestra señora de las merceedes doze pesos de ocho reales.

Yten mando a la cofradia de los nazarenos questa fundada en el dicho convento seis pesos de a ocho reales.

Yten mando a las mandas forzosas tres pesos y medio de a ocho reales con que las aparto de mis bienes y todo se pague de mis bienes.

Yten mando para redempcion de cautivos diez pesos de a ocho reales que mando se paguen de mis bienes.

Yten mando se dygan por mi anima en el convento del señor sant francisco desta villa donde e deser enterrado cien misas resadas por los frayles del y se paguen de mis bienes la limosna acostumbrada.

Yten mando a la cofradia de nuestra señora de la limpia concepcion seis pesos de a ocho reales y se pague de mis bienes.

Yten mando a la cofradia de señor san antonio otros seis pesos de a ocho reales.

Yten mando a la cofradia de la santa vera cruz otros seis pesos de a ocho reales.

Yten mando se digan por el anima de thomas de acosta quinze misas rezadas y se pague limosna dellas.

/F.466r./ Ytem mando se digan por la anima de Jorge de candia que se enterro en el convento de ser sant francisco diez misas resadas y se pague limosna dellas.

Yten mando se digan por la anima de manuel de asante mi compadre seis misas resadas y se pague la limosna dellas.

Yten mando se digan por mis padres veinte misas resadas y estas y las quinze que mando se digan por la anima de thomas de acosta y jorge de candia y manuel asante se digan en el convento de dicho señor sant francisco desta villa donde estan enterradose yo e de ser enterado y ruego y erncargo a mis albaces no aya dilación de dezillas y se pague limosna dellas.

Yten mando al hospital de los españoles desta villa doze pesos de a ocho reales y se pague limosna de mis bienes.

Yten mando al hospital de los naturales desta villa seis pesos de a ocho reales mando se pague de mis bienes.

Yten declaro que jorge catalan que murio en esta villa dejo en mi poder cien pesos de a nueve rales para que se los diese a petronila hija de joan nicolao y de beatriz sarmiento que residen en el puerto del callao el qual abra que murio nueve años poco más o menos mando que en conformidad de lo que el dicho difunto mando que se le entregasen quando tomase estado se le den los dichos cien pesos de a nueve reales con /F.466v./ mas treinta / y siete patacones y quatro reales que quiero se den de mis bienes porque esta es mi voluntad assimismo se le den quarenta y quatro pesos y quatro reales de a nueve pesos que manuel de asante de quien yo quede por albacea le dexo mandados en su testamento por manera que todo lo que se le a de dar a la dicha petronila montan ducientos pesos de ocho reales mando se le paguen de mis bienes.

Yten declaro que nicolas griego dejo en mi poder una caxuela con doze sabanas biejas e un espejuelo e una cassoleja que pesara marco y medio de plata y una espada e daga bieja y un capote biejo e un par de capatos nuevos e un sombrero biejo e un estuche de artillero y una camisa de ruan raida valia un petacon e otra camisa de muger que todo ello me dejo para que lo vendiese y abra diez años lo qual yo vendi y aunque era todo de poco valor

por descargo de mi conciencia y por hazer bien mando que se le den de mis bienes cien pesos de a ocho reales por todo lo que pudo valer y se paguen.

Yten declaro que yo por el albacea de manuel de asante y todo lo que entro en mi poder e dado quenta y tengo finiquito otorogado por jorge de candia morador en los /F.467r./ reyes / tutor y curador que fue de los menores hijos e dicho manuel de asante que paso ante pedro de orvaneja escribano de su magestad publico y de cabildo que fue desta villa despues que me dio el dicho finiquito me dio poder para que hiciese algunas cobranzas e yo cobre algunas cantidades como parescera por las quentas que es . . .brado y cartas de pago questan en mi poder y no le devo cosa alguna dello porque tengo finiquito de todo.

Yten declaro que matheo gregorio marido de maria manuel y cuñado de gabriel de asante hijos del dicho manuel de asante difunto me dio poder para que cobrase las deudas que le debían de arrendamientos de las casas que lke cupieron de la partición que hizo y les cupo de los bienes que dejo el dicho manuel de asante y en virtud del dicho poder e cobrado algunas cantidades de pesos y le e dado al susodicho algunos pesos parescera por las cartas de pago que tengo y lo demas que a de ver parescera por mi libro de caxa quenta e razón de deve y a de aver que tengo en mi poder por el qual se a de estar e pasar porque es la verdad e lo que yo le deviere por la dicha quenta menos lo que les obiere dado y descantado cien pesos de a ocho reales que le preste para sus necesidades de que me hizo escritura ante francisco nieto escribano publico desta villa y esta /F.467v./ por chancelar / se le pague lo que así parsciere yo deverle hasta oy dicho día de la fecha de este testamento.

Yten declaro que jorge de la cruz me dio poder quando se fue a Pisco para que cobrase de algunas personas desta villa cantidad de pesos que se devia en virtud del qual yo e cobrado algunas de pesos que le devian y chancelado algunas escripturas y la plata dellas lo a cobrado el suso dicho como son de alonso sanchez servigon y gaspar ortiz declaro que no le devo cosa alguna de las dichas cobranzas porque estamos ajustados.

Yten declaro que a mi me deven cantidad de pesos de plata algunas personas asi vezinos desta villa como fuera della por escripturas publicas conocimientos y por vales e sin ellos y de algunos tengo prendas como parescera por un libro de caxa mio de quenta e razon de deve y a de aver que tengo en mi poder yntitulado libro de caxa quenta y razón de mi pedro manuel de lo que me deven los vezinos desta villa e fuera della que les en dado en plata y mercadurías y otros generos y especies de mi tienda y casa y corre desde el año de mil y seiscientos nueve años el qual esta cubierto con badana blanca y encima un titulo que dize ansi mill y seiscientosnueve años Libro de caxa quenta e razon de mi /F.468r./ pedro manuel años de / mill y seisicentos e nueve años y firmado de mi nombre assi en la cubierta como en el titulo que prosigue el qual esta numerado sin abecedario en ciento veinte y nueve fojas escriptas y blancas con las ultimas mando que lo contenido en el dicho libro que a de quedar y quede con los demás papeles escripturas y demas recaudos en poder de nicolao de candia mi compadre y

mi albacea y tenedores de bienes que a de ser y su compañero francisco de borza por el qual dicho libro y los demás papeles sea de estar a pasar por quanto todo lo en el contenidose me deven las partidas de que en el se hace mincion menos e la de aver dellas.

Y asi mando que lo que el dicho libro paresciere deverseme se cobre por mis bienes mios de las personas en el contenidas y declaradas.

Yten declaro que soy tutor y curador de la persona y vienes de ysavel de acosta mulata hija de thomas de acosta difunto y al tiempo e quando falleció el dicho difunto padre de la dicha menor dejo quatro mil pesos de a ocho reales el peso y a mi por tal su tutor curador y administrador para que hiciese de la dicha menor y dispusiese de su persona como me paresciese como mas largamente se contiene en la clausula de su testamente del dicho difunto que paso ante pedro orvaneja escrivano de su magestal publico y de /F.468v./ cabildo desta villa en virtud / del qual yo me encargue de su tutela de la dicha menor y di fianza como por ello paresce por tanto quiero y es mi voluntad que si yo falleciere en mi lugar quede por tutor de la dicha menor nicolao de candai mi compadre como hombre arraigado y abonado al qual se le discierna el cargo de tutor para que haga lo mismo que yo tenía obligación de hazer y lo que me dejo encargado el dicho su padre y mando se le entreguen al dicho nicolao de candia los dichos quatro mil pesos de a ocho reales dando fianza segura que yo las tengo dadas porque esta es mi voluntad y si el dicho nicolao de candia fallesciere mando quede por tutor de la dicha menor francisco de borza vezino desta villa.

Yten declaro que en conformidad de lo referido en la clausula antes desta y como persona que estava encargado de la dicha menor como su tutor y curador y administrador de sus bienes por ser yo hombre soltero y no casado y no tender comodidad de tener a la dicha menor en mi casa para cumplir con la voluntad de su padre la puse en casa de bartolome pulido vezino desta villa donde a estado y esta y la e alimentado yalimento vestuario comida y enfermedades y lo demas que tenia necesidad de su persona agora por la gran /F.469r./ / satisfacción y confianza que tengo del dicho / nicolao de candia mi compadre persona abonada arraigado y hazendado y casado y hombre de familia mando que la tengan en su casa e poder para que la alimente y de todo lo necesario como yo lo he hecho y administre sus bienes en conformidad de la clausula antes desta porque esa es mi voluntad.

Yten mando que en conformidad de lo que el dicho thomas de acosta dejo ordenado y mandado por clausula de su testamento que fue en los quatro mil pesos que dejo y mando a la dicha ysavel de acosta su hija que confieso esta en mi poder... mando que quando tomase estado se le diesen y entregasen mando que luego que lo tal acaezca y tomare estado se le entreguen los dichos quatro mil pesos de a ocho reales a la dicha ysavel de acosta o a parte legitima y dellos reziban mis albaceas carta de pago e racaudo bastante de suerte que queden mis bienes y herederos libres del dicho cargo.

Y si acaso la dicha ysavel de acosta menor falleciere sin poder tomar estado y testar y disponer de sus bienes mando que en razón de esto se cumpla la voluntad del dicho thomas de acosta segun y como lo declara por clausula de su testamento questa en mi poder de su traslado signado por pedro de orvaneja escrivano de su magestad y publico que fue desta villa porque es

mi voluntad y los dichos mis albaceas cumplan con el tenor de la dicha clausula como en ella se contiene.

/F.469v./ / Ytem declaro por mis bienes lo siguiente:

Primeramente unas casas que son en las que al presente bibo en la traza desta villa con un solar pegado a ella que la casa me la vendio xil duran y el sor hernando alonso que llega a la dicha casa y solar con lo que le pertenesce hasta la pared de las casas de julio rrica? como parescera porlo titulos que tengo en mi poder.

Yten una negra esclava llamada luisa criolla que ube y compre de joan de arbe tutor y curador de los menores hijos de garcia de cordova queme costo lo que parescera por la venta que esta en mi poder.

Yten en mi casa quatrocientos pesos en reales declarolos por mis bienes.

Una tembladera de plata que pesa quatro onzas	4 onzas
Un medio salero de plata viejo que lo pesare	
Un anillo con tres piezas son la aza de oro de memorias	
Quatro platos pequeños de plata que pesan seis marcos y seis onzas	6 marcos 6 onzas
Un platon grande de plata que pesa cinco marcos y seis onzas y tienen una ƒ por marca	5 marcos 6 onzas
/F.470r./ Yten otro platon de plata que pesa tres marcos y tres onzas	3 marcos 3 onzas
Mas una cuchara grande de plata tres onzas	3 onzas
Mas una olleta de plata que pesa un marco e dos onzas	marco 2 onzas
Mas un candelero de plata que pesa quatro marcos y seis onzas	4 marcos 6 onzas
Mas quatro cubiletes hechura de yndios de plata que pesan dos marcos y una onza	2 marcos 1 onza
Mas un xarro pequeño sin pico de plata que pesa marco y siete onzas	1 marco 7 onzas
Mas una caldereta con sus azas que pesa un marco y seis onzas	1 marco 6 onzas
Un cubilete de plata que pesa seis onzas	6 onzas
Una pequeña limeta de plata que pesa quatro onzas y media	4.5 onzas
Mas veinte y tres cucharas nuevas e viejas e unos pedazos de plata pesa todo tres marcos tres onzas	3 marcos 3 onzas
Mas un braselete de perlas y corales que pesa una onza	1 onza
Un chifle de plata con su cordon que pesa quatro onzas	4 onzas
Mas una cruz de plata que pesa dos onzas	2 onzas
Mas unas piezas de cintillos y unos pedacillos de oro que pesa onza y media	1.5 onzas
Mas un salero acabado con su tapadera e chapitel de plata que pesa dos marcos dos onzas	2 marcos 2 onzas

/F.470v./ *Mas treinta tinajas de burney y llenas de aguardiente que ternan ciento y sesenta botijuelas de aguardientes, mas un barril lleno de aguardiente que terna treinta botixuelas de la dicha agua ardiente.*

Mas una caldera grande de cobre de sacar guardiente con su tapa e cañon.

Dos pultayas la una con que pasa el caño y la otra sana ques mas pequeña que la primera.
Mas siete tinajas de vurney y de sangley bacias
Dos bufetes un escano cinco sillas de sentar nueve viejas
Mas una caxa grande de cedro con su cerradura y llave
Mas otra caxa de cedro mas pequeña que la otra de panama con su llave y cerradura
Mas otra caxa blanca quintalena de mexico con su cerradura y llave
Mas otras caxuelas pequeña de madera de chile.
Mas otra caxa de mexico que dejo gil duran y sobre ella me debe ocho patacones con cinco patacones que por el pague a joan bautista del campo receptor que fue de las alcabalas por la casa que me vendio
Mas un caxon de zapatero con una piedra que esta en casa de cristobal perez sillero
/F.471r./ Mas tengo en mi casa y tienda diesysiete panes de azucar que se va gastando
Mas veinte y dos sagulas? delgadas y ocho gordas que se ban gastando
Un candelero de acofar? nuevo
Mas quatro dozenas y media de cubiletes de vidrio
Mas una arroba de zarza parrilla mas una fanega de sebadilla poco mas o menos
Mas diez baras de xergueta berdosa
Mas seis baras de rraja berdosa
Mas tres baras de bayeta colorada de castilla
Mas una masa de yerro
Mas una prisión braguero y picadera de yerro
Mas dos martillos uno con oreja y otro sin ella
Mas dieziseis calabazos de trementina... que de ella se ba gastando
Mas un peso de balanza y otros dos pequeños con un marco de peso de onzas
Una libra de yerro e otrasz pesas mayores y menores
Mas dos medias fenegas de medir y un almud
Una Romana
Una dozena de espuelas... dellas labradas y otras llanas
Una alabarda
Un broquel
Una sierra de acerrar madera
/F.471v./ Un bordon guarnecido de plata / que lo empeño francisco cuazos en veinte reales
Mas tres piezas de tafetan de la china de colores
Dos camisas ajadas con un paño de manos labrado y con puntas nuevo todo
Una manta de Chachapoyas
Unos pedazos de listones de colores de seda
Un espejo comun usado
Unos pedazos de listones de colores de seda
Un espejo comun usado
Cinco sortijas de oro la una con piedra de esmeralda y la otra con cinco piedras esmaltado y otra con letrero y otra vieja.
Dos pares de zarzillos los unos esmaltados con sus cuatro perlas y oro pequeñitos con sus perlas todos de oro que pesan
Yten un crucifijo pequeño esmaltado de oro
Un crucifixo pequeño de plata dorada

Yten los bestidos de mi persona u ropa bñanca y menudencias y cosas que tengo en mi casa i tienda.

Yten declaro por mis bienes *duzientas botijas de vino que estaen mi casa y bodega de la cosecha del año pasado de seiscientos doze*

Yten quiero y es mi voluntad que después que yo fallezca quitado el funeral que sea de pagar ante todas las cosas y las demas mandas graciosas y misas que mando por este mi testamento no se paguen hasta el fin del año ni por esto sean molestados no bexados mis albaceas por que confio /F.472r./ dellos que / antes que se cumpla el dicho año lo cumpliran.

Yten declaro que yo e echo balance de lo que puede valer mi hacienda con todas las deudas que me deben hasta oy por quenta de libro y escriuturas y conoscimientos y me paresce podria valer ocho mil pesos de a ocho reales de los quales sean de sacar primero ante todas cosas los quatro mill pesos de a ocho reales que estan y tengo a mi cargo pertenientes a Ysabel de acosta hija de tomas acosta... que yo soy tutor e curador y el resto sacad las deudas y mandas que hago lo an de heredar mis hijos que nombrare.

Yten declaro que yo tengo dos hijos naturales el uno nombrado marcos manuel que sera de hedad de doze años poco mas o menos y el otro se llama pascuala manuel (sic) que sera de hedad de ocho años antes mas que menos los quales son mis hijos y de margarida ta (sic) india natural de malaca mi esclava que fue quien yo di libertad ques ya difunta declaroslos por tales mis hijos naturales y desde luego por tutor y curador de sus personas a mi compadre al qual quyero que luego que yo fallezca se le encargue la tutela de los dichos mis hijos y se le entreguen sus bienes /F.472./ sin que se le pida fianzas ni tenga obligacion de darlas porque dellas le relevo y esta es mi voluntad y falleciendo el dicho nicolao de candia sea su totor y curador de los dichos mis hijos francisco de borza vezino desta villa y tenedor de sus bienes.

Y para cumplir e pagar este mi testamento e mandas e clausulas en el contendias dejo e nombro por mis albaceas del al dicho nicolaoa de candia mi compadre y francisco de borza vezino desta dicha villa y a cada uno dellos ynsolidum a los quales doy poder cumplido para que cobren e recojan mis bienes e los vendan e rematen en almoneda publica o fuera della y de su valor cumplan e paguen este mi testamento e las madas en el contenidas e todo lo que se cobrare e recoxiere por bienes mios entre todo en poder del dicho nicolao de candia al qual nombro por tenedor de mis bienes y en caso de que el dicho nicolao de candia fallesca quiero que en su lugar subceda el dicho francisco borza.

Y cumplido e pagado este mi testamento y las mandas y clausaulas en el contenidas en el remaniente que quedare de mis bienes deudas derechos acciones quiero y es mi voluntad que se hagan tres partes a las dos partes dellas aya e llebe /F.473r./ la dicha pascuala mi hija y la / otra tercera parte la aya y herede el dicho marcos mi hijo la qual dicha mi hija pascuala quiero y es mi voluntad que aya e lleve y herede las dichas dos terceras partes por ser como es muger y el dicho marcos no aya ni herede mas de la dicha tercera parte y en esta forma y con este gravamen los dejos instituidos por mis herederos y no de otra manera y si alguno muriese antes de poder testar el que quedare bibo aya y herede al otro que falleciere porque esta

es mi voluntad y si ambos fallecieren antes de tener hedad para testar dejo por mi heredera a mi anima para que los bienes que de mi quedaren mis albaceas hagan e instituyan e funden dellos una capellanía de misas en la parte e lugar que les pareciere por que todo se lo dejo remitido y encargado.

Y por este testamento que al presente hago y otorgo reboco y anulo e doy por ningunos todos e qualesquier testamentos mandas y cobdicilios y otras ultimas disposiciones que aya fecho y otorgado desde los tiempos pasados hasta el día de oy que quiero que no valga salvo este que al presente hago y otorgo qual quiero que se cumpla por mi testamento y cobdicilio e escriptura publica como mi voluntad ultima e /F.473v./ postri / mera voluntad que mejor obiere lugar de derecho en testimonio de lo cual lo otorgue por firme en la manera que dicho es ante el presente escrivano desta villa testigos de yuso escriptos en la villa de valverde del valle de Ica del Piru en treinta dias del mes de abril de mill seiscientos e treze años e lo firmo de su nombre el otorgante al qual yo el presente escribano publico doy fe que conozco siendo testigos para ello llamados e rogados rodrigo de onajuez? comisario de los juezes oficiales reales de la real hacienda. . ." *.

AGN Protocolos (Ica) Nº 99. Francisco Nieto. 1613 – 1620.

BIBLIOGRAFIA. HEMEROGRAFIA Y DOCUMENTOS

ACOSTA. José
1962 *Historia Natural y Moral de las Indias.* Ed. FCE. México.

ANGELES CABALLERO, César
1986 *Peruanidad del Pisco.* 2da. Ed. Lima.

ANONIMO
1944 *Descripción anonima del Perú y de Lima a principios del siglo XVII*, Ed. Rv. del Archivo. Entrega I – II, Lima.

ASSADOURIAN SEMPAT, Carlos
1982 *El sistema colonial, mercado interno, regiones y espacio económico.* Ed. IEP. Lima.

BRAUDEL, Fernan
1974 *Civilización material y capitalismo.* Ed. BUL. Barcelona.

BROWN, Kendall W.
1986 *Burbons and brandy. Imperial reform in eighteenth century Arequipa*, University of New Mexico Press. Alburquerque.

CABRERA, M. Susana
1988 *Protección jurídica de la denominación de origen (caso del Pisco peruano)*, Lima.

CARNERO A. Nadia y PINTO H. Miguel
1983 *Diezmos en Lima*, Ed. SHRA. UNMSM. Lima.

CASAVILCA, Alberto
1936 *Informe histórico sobre la fundación y erección de la ciudad de Ica*, Ica.

CASTRO, Cristobal de y ORTEGA, Diego
1968 *Relación del valle de Chincha de 1558*, En: ETA, tomo III. Lima.

CIEZA DE LEON, Pedro
1986 *Crónica del Perú*, Ed. PUCP. Lima.

COOK NOBLE, David
1981 *Demographic collapse indian Peru 1520 – 1620.* Ed. Cambridge.

CORDOVA Y URRUTIA, José María
1939 *Estadística histórica, geográfica, industrial y comercial de los pueblos que componen las provincias del departamento de Ica.* Lima.

DOCUMENTAL DEL PERU
1987 *Ica*, tomo VII.

FREZIER, Amadée
1916 *Relation du boyage de la mer du sur aux cotes du Chile et Perú.* París.

GENTILLE LAFAILLE, Margarita
1980 "Informe sobre la ocupación española del valle del río Santa Cruz (Dpto. de Ica), en Actas del III Congreso EL HOMBRE Y LA CULTURA ANDINA, tomo IV, Lima.

HAMPE, Teodoro
1979 "Relación de las encomiendas y repartimientos del Perú en 1561", En: HISTORIA Y CULTURA Nº 12, Lima.

HUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1968 *El primer nueva crónica y buen gobierno.* Institut d Etnologic, París.

HUGH S. Saldín
1973 *Diario del Perú (1824)*, Ed. CDIP., tomo XXVII, Vol. 4to, Lima.

JUAN Jorge y ULLOA, Antonio
1748 *Relación histórica del viaje a la América Meridional*, Madrid.

KUON CABELLO, Luis E.
1981 *Retazos de la historia de Moquegua*, Lima.

LAFOND, Gabriel
1971 *Remembranzas (1822): de Guayaquil. Lima y Arica*, Ed. CDIP. tomo XXVII, Vol. II, Lima.

LIZARRAGA, Reginaldo Fray
1968 *Descripción de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, Ed. BAE, tomo CCXVI, Madrid.

MACERA, Pablo y MARQUEZ, Felipe
1964 "Informaciones geográficas del Perú colonial", en REVISTA DEL ARCHIVO NACIONAL DEL PERU, Lima.

MIDDENDORF, Ernst
1973 *Perú. Obervaciones y estudios del país y sus habitantes durante la permanencia de veinte y cinco años*, tomo II, Ed. UNMSM, Lima.

PROCTOR, Roberto
1971 *El Perú entre 1823 - 1824*, Ed. CDIP., tomo XXVIII, Vol. 2, Lima.

RAIMONDI, Antonio
1876 *El Perú*, tomo II, Lima.

RIVERA SERNA, Raúl
1976 "El cultivo de la vid, la producción de vino y chicha en Lima en el siglo XVI", en BOLETIN DEL INSTITUTO RIVA AGUERO. PUCP., Lima.

ROSSEL CASTRO, P. Alberto
1954 *Caciques y templos de Ica*. Lima.

ROWE, John
1970 "La arqueología en Ica". en 100 AÑOS DE ARQUEOLOGIA EN EL PERU. Ed. IEP., Lima.

TELLO PEREZ, Rolando
1982 *Legendario Cristo de Luren*. s/l.

TORRES SALDAMANDO, Enrique
1967 *Apuntes históricos sobre las encomiendas en el Perú*, Ed. UNMSM., Lima.

VALCARCEL, Luis E.
1964 *Historia del Perú antiguo a través de la fuente escrita. Historiadores de los siglos XVI, XVII y XVIII*, 3 tomos. Ed. JMB., Lima.

VASQUEZ, Emilio
1958 *Paisajes de Ica*, Ed. Lima.

VELEZ PICASSO, José
1931 *La villa de Valverde del valle de Ica (siglo XVI)*, Ica.

VIVES, Vicens
1961 *Historia de España y América*, tomos II. Barcelona.

DIARIOS Y REVISTAS

El Comercio *Encuesta para un plan del Perú. Dpto. de Ica.* 23.I.1966.

El Comercio *Fama y Aroma del Pisco.* 12.X.1966. Lima.

El Comercio *Relación de los monumentos históricos en Ica y Ayacucho.* 30.I.1973, Lima.

La Prensa *El bienestar económico de Ica depende de la vid y del algodón*, 16.VI.1963, Lima.

La Prensa *Ica. tierra de vino y pisco.* 31.VII.1964, Lima.

La Prensa *Pisco Puro de Ica, (Alfonso Delboy)*, 23.VIII.1964. Lima.

Revista del Museo Regional de Ica (varios números).

Revista Vinícolas y de Industrias Anexas (varios números).

DOCUMENTOS

I. Protocolos Notariales (Archivo General de la Nación).

Protocolo	*Notario*	*Año*
1	Carbajo, Cristobal de	1597 – 1598
2/3	Córdova, García de	1583 – 1584
4	Córdoba. García de	1585 – ——
11	Vallejo. Antonio	1568 – 1569
50	Carbajo. Cristobal de	1600 – ——
88	Gallardo B., Juan	1602 – 1606
51	Carbajo, Cristobal de	1601 – ——
87	Gallardo B., Juan	1603 – ——
88	Gallardo B., Juan	1602 – 1606
93	Nieto, Francisco	1607 – ——
94	Nieto, Francisco	1608 – ——
95	Nieto, Francisco	1608 – ——
97	Nieto, Francisco	1609 – 1613
98	Nieto, Francisco	1610 – 1614
99	Nieto. Francisco	1610 – 1619
114	Robles, Sebastián de	1611 – 1612
122	Orbaneja, Pedro de	1606 – 1607
128	Orbaneja, Pedro de	1606 – ——
36	Ayala, Juan de	1622 – ——
40	Ayala, Juan de	1625 – 1626
62	Francia, Juan Gregorio	1608 – 1609
63	Francia, Juan Gregorio	1609 – ——
64	Francia, Juan Gregorio	1610 – 1611
67	Fuentes, Juan de la	1617 – ——
69	Fuentes, Juan de la	1619 – 1620 *

* Prosiguen la relación de notarios y sus protocolos, entre esos antiguos notarios tenemos a José de Aguilar, Mateo de Arce, Salvador Aymar, Mariano Barreto, José Cabezudo, Illezcas, Juan Espinoza. También hay documentos sobre tributos, Juicios de Residencia y demografía. Sobre este asunto también debe consultarse la sección de Estadística del Archivo Arzobispal de Lima.

HISTORIA Y CULTURA
1991-92, Nº 21, pp. 219-230

Mercaderes y Artesanos Flamencos

Eduardo Dargent-Chamot
Universidad de Lima

La presencia de flamencos dedicados al comercio en España a principios del siglo XVI es notoria no tanto por su número sino por la constancia y pujanza con que mantuvieron su actividad. Si ya antes de la muerte de la Reina Isabel, Fernando el Católico empezó a dar amplias concesiones a las expediciones americanas estipulando en ellas que no llevasen a extranjeros por temor a que su yerno Felipe el Hermoso entregase las indias a los flamencos[1]. A la llegada del Rey Carlos I, nacido en Gante, con su corte flamenca en 1516 la importancia que va a cobrar el contingente de hombres de los Países Bajos en la península va a ser destacada y no siempre positivo desde el punto de vista español. La descontrolada sed de riquezas de algunos funcionarios del Rey los harán detestables a los ojos de los naturales del reino, sumándose esto en el caso de la aristocracia castellana a su natural rechazo por sentirse postergados en los encargos reales. Probablemente quién mejor personifica la causa de esta tendencia antiflamenca fue Guillermo de Croy, Señor de Chiévres, quien presidió el cortejo del joven príncipe a su llegada a España. De este señor de Croy se cantaba una copla que pintaba claramente su afán de oro:

Salveos Dios
Ducado de a dos
que Monsieur de Chiévres
no topó con vos.

Del Castillo Mathieu, Nicolás. Descubrimiento y Conquista de Colombia. Coleccion bibliográfica Banco de la República. Bogotá, 1988. Dice este autor que las capitulaciones para el tercer viaje de Alonso de Ojeda "firmadas el 30 de setiembre de 1504 (solamente por Fernando, por encontrarse Isabel muy grave) fueron mucho más allá que las anteriores, para contrarrestar el justo temor de que, muerta la reina, Felipe el Hermoso, su yerno, diera indebida participación a los flamencos en los descubrimientos de las Indias", pág. 40.

Dejando de lado a los miembros de la corte, los flamencos afincados en España se dedicaban especialmente al comercio, "florecían los buhoneros y los comerciantes de lencería, traficantes en lienzos y puntas de flandes, estopillas de Cambray, mantas flamencas, medias de Amberes y calzones flandescos" [2].

Céspedes del Castillo es muy crítico de las actitudes de los flamencos y considera que fueron los culpables de que las Antillas Mayores no pudiesen desarrollar sus cultivos de caña de azúcar a tiempo tan necesarios para la exportación como se demostró en Brasil más adelante, porque entre las concesiones que les otorgó Carlos V estuvo la de ser los únicos autorizados para llevar esclavos negros a esa región, vendiendo luego con grandes ganancias las concesiones a los genoveses quienes al buscar también desmedidas utilidades encarecieron la mano de obra requerida para las plantaciones. A tal punto llegó a preocupar la preponderancia flamenca en tiempos del emperador que se temió que La Casa de Contratación pudiese ser trasladada a Amberes. Mientras tanto en el Nuevo mundo:

> "Los colonos de la Isla Española, recelando que en tal tesitura el rey fuese capaz de regalar o vender las tierras que había heredado en el Nuevo Mundo, dejándoles sometidos a otro príncipe y a otras leyes que las castellanas, solicitaron del monarca la incorporación de las Indias Occidentales al reino de Castilla, con la promesa formal de que jamás serían enajenadas" [3].

El tema que nos interesa, la presencia flamenca en Sud-América, está aún en la etapa de investigación ya que día a día se encuentran nuevos datos que van dando una visión de conjunto que habrá de cotejar con los estudios similares realizados para México y el Caribe.

Hemos tratado de recopilar toda información relativa a flamencos venidos a la América del Sur desde la llegada de Colón hasta las primeras décadas del siglo XVIII. En este trabajo hemos querido circunscribirnos solo a los mercaderes y profesionales que hicieron el viaje. Los primeros eran generalmente comerciantes de poca monta y según hemos podido colegir por una serie de cartas del último tercio del siglo XVI, mantenían lazos con corresponsales o re-

---

2 Reglá, Juan. La Epoca de los Tres Primeros Austrias. Historia de España y América, dirigida por J. Vicens Vives. Vol. III, pág. 89.

3 Céspedes del Castillo, Guillermo. La Conquista. En Historia de América Latina 1. (dirigida por Nicolás Sánchez Albornoz. Alianza América. Madrid 1985, pág. 305. El 14 de setiembre de 1519 quedó confirmado que las Indias formaban parte inalienable de Castilla.

presentados en Sevilla que eran paisanos suyos. No sabemos en este punto que tan generalizada sería esa práctica pero ante el número de mercaderes flamencos en Sevilla y en Cádiz no nos sorprendería que fuese cosa común. En América los mercaderes según hemos visto, mantenían lazos de unión entre ellos y con los artesanos del mismo origen quienes además por las oportunidades que daban las Indias muchas veces fungían de tenderos y/o alternaban las dos actividades.

Hemos querido dejar fuera de esta relación a los artilleros flamencos que llegaron a nuestras costas en las expediciones tempranas, como la de Rodrigo de Bastidas y Juan de la Cosa en 1501, y a los clérigos del mismo origen que arribaron a cumplir su misión en esta parte del mundo. Algunas veces, sin embargo, hemos incluido a estos últimos por su desempeño en actividades extra pastorales [4].

La primera referencia que tenemos de un artesano flamenco en viaje al Nuevo Mundo proviene de la lista de viajeros a Indias. El 5 de junio de 1510 se embarcó con rumbo a la isla de San Juan Jerónimo de Bruselas en compañía de su hijo Cristobal de Bruselas y su criado, al parecer también flamenco, Cristobal de Gulceqo. Este Jerónimo de Bruselas era Fundidor y Marcador y a no dudarlo sus conocimientos eran de gran utilidad para la población que se desarrollaba en la Isla. Ninguna referencia posterior nos habla de las actividades de este precursor flamenco en las tierras de América [5].

Aunque ya hemos dicho que es difícil separar a los mercaderes de los artesanos porque ejercían las dos actividades indistintamente en muchos casos, trataré de dar una coherencia a la clasificación buscando cual era la profesión principal cuando haya duda.

Hasta ahora el primer mercader flamenco que hemos encontrado en nuestras costas es un Juan Flamenco que pasó al nuevo mundo en la compañía del Gobernador de Santa Marta García de Lerma el 8 de octubre de 1528 [6]. García de Lerma entró luego en tratos con

---

4 En la expedición de Rodrigo de Bastidas y Juan de la Cosa participaron algunos artilleros flamencos como el "Maestre Juan, labardero flamenco". Eddy Stols. R ma, 1974. cita a E. Otte. Une source inedite pour l'histoire de la premiere navigation americaine: "le registre de changes" de la Casa de la Contratación (1508 - 1510). Actas del 5to. coloquio de Historia Marítima, París, 1966, pág. 331.

5 Catálogo de Pasajeros a Indias (1509 - 1533), pág. 25. Legajo 5536, Libro 1, pág. 24.

6 Catálogo de Pasajeros a Indias 1509 - 1533, pág. 420. Legajo 5536. Libro II, pág. 115--19.

los Alemanes para la conquista de Venezuela y en una de las andanzas debió nuestro personaje terminar en la gobernación de Ambrosio Alfinger quien lo puso en prisión por haber rescatado unos "cari-

curis" es decir piezas de oro, a los indios, cosa que tenía prohibido Alfinger. Son tres los testigos que en el juicio que se les siguió a los Welser mencionan al desdichado Juan Flamenco "que vino a esta provincia con mercadería y para residir en ella" y que por su canje a los indios "le tuvieron en graves prisiones y pensaron que le ahorcaran" pero que por su "mucha honra" solo fue desterrado de la provincia. Este abuso de Alfinger contravenía las indicaciones reales según las cuales todos podían rescatar oro, y estuvo motivado, según Gonzalo de Arce, último de los testigos que menciona al flamenco Juan, "a efecto de segoçar él de todo el oro"[7].

Otro riesgo de los mercaderes flamencos era el caer en manos de la inquisición. Su proximidad a Holanda siempre los hacía sospechosos y se les vigilaba constantemente. Tenemos tres casos documentados, Mateo o Matías de Emberes, sin duda natural de Amberes, salió en el auto del 13 de abril de 1578. Según Ricardo Palma fue procesado porque tenía "el Inquisidor de Erasmo, libro prohibido y bajaba los ojos y el rostro al comulgar"[8]. Este Matias era tendero en Cusco y fue trasladado a Lima para su juicio. La documentación sobre este personaje se encuentra en la biblioteca de la Universidad de Indiana y el estado de los folios hacen difícil su estudio[9]. El viejo Nicolas Once, natural del principado episcopal de Lieja, era mercader y residente de la ciudad de Cali en el Nuevo Reino de Granada. Se le trasladó a Lima para su juicio ante la inquisición porque en una conversación que tuvo con un cura que le preguntó "porque no se disciplinaba había contestado":

> "Padre diga eso a los Indios que ya yo se lo que es eso, que ya Dios ha pagado por nosotros"[10].

En la respuesta le pareció entender al religioso que Once tenía

---

7 Juicios de Residencia en la Provincia de Venezuela: I Los Welser. Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, Nº 130. Fuentes para la Historia de Venezuela. Caracas 1977, ver págs. 341, 403 y 404.

8 Palma. Ricardo. La Inquisición de Lima. En Tradiciones Peruanas Completas. Editorial Aguilar, pág. 1211. En el texto lo nombra "mateo de Enteres".

9 Lilly Library. Manuscripts Division. Indiana University. Manuscritos Peruanos: Inquisición del Perú. Documentos referentes a los bienes de Matias de Amberes preso en las cárceles del Santo Oficio. 1575, mayo 10/ 1577 agosto 26/4/77.

10 Medina, José Toribio. Tribunal de la Inquisición de Lima. Tomo I. pág. 307. Santiago de Chile, 1956.

por cosa superflua la penitencia, por lo que a sus cincuenta y nueve años fue obligado a trasladarse hasta Lima y presentarse ante la inquisición. Afortunadamente para el Liejense, aunque fue desterrado de Cali, no sufrió otras penas porque para cuando se hizo el juicio el testigo principal había fallecido[11]. Del tercero, Adrián Adán, solo sabemos que era flamenco y mercader y que la inquisición lo absolvió "ad cautelam"[12].

No todos los mercaderes, sin embargo tuvieron problemas con la Inquisición, y los hubo que lograron regresar a su tierra con fortuna después de algunos años. Es este el caso de Juan Henrriques, natural de Amberes quien en 1581 había pasado de regreso a Europa con una hijita de 5 años después de 20 años en el Perú con "10,000 u 11,000 Coronas las cuales consiguió con mucho trabajo" según nos cuenta Francisco van der Herstraten de quien trataremos a continuación.

Herstraten es sin duda el mercader flamenco que mejor conocemos, y esto gracias a una serie de copias de sus cartas que se guardan en el Archivo General de la Nación. Las cartas son de dos tipos: comerciales y familiares. El primer grupo está dirigido a los corresponsales de Herstraten en Sevilla, los hermanos Roberto y Enrique Corbet, también Flamencos y cuyo padre es el contacto comercial afincado en Amberes. El otro lote de cartas es de tipo familiar, escritas a su madre en Flandes. En el primer grupo Herstraten informa de la situación en el Perú, como por ejemplo la muerte del Virrey Martín Henríquez o una epidemia de viruelas. Sus cartas dan siempre imágenes muy vivas de la realidad. Cuenta además a los Corbet sobre otras personas "de nuestra tierra" que se encuentran en el Perú. En una de las cartas comenta con nostalgia que ha estado con un paisano que se dice Adrián Cornieles conquistador desta tierra el qual vive en Cochabamba, junto a Potosí . . . y tenemos platicado mediante dios yo y el de ir a Flandes . . . porque esto es lo que más deseo en esta vida después de mi salvación". En otro momento ofrece Herstraten sus oficios a los Corbet para cobrar unas deudas que les tiene un flamenco del Cuzco que aunque talabartero de oficio ahora se dedica a todo "y es un demonio en sus cosas".

Mientras que las cartas a los Corbet son mayormente en español con párrafos en flamenco, las cartas a su madre las escribe co-

11 Castañeda, et all La Inquisición de Lima. Tomo I, pág. 463. Madrid, 1989.
12 Ibid. Tomo I, pág. 465.

mo es natural sólo en flamenco. Estas misivas son de otro tono. Comenta en ellas su vida en el Perú; sus deseos de regresar; algunas rencillas familiares que espera estén olvidadas. En una de ellas se llena el lector de ternura con las palabras de un padre amoroso, que con esos sentimientos eternos en el ser humano, presenta a sus pequeños hijos a la abuela lejana: "maría de cuatro años y Arnuld de 8 meses. . ., son los niños más lindos de la ciudad" [13].

Unos documentos que se encuentran en la Biblioteca Nacional de Lima nos cuentan que el 3 de diciembre de 1667 se formuló en Sevilla una petición para que se distribuyesen los bienes del comerciante flamenco Andrés Banne quien había dejado un caudal de 150,000 pesos ensayados. El mal estado del documento no ha permitido aún conocer pormenores de la vida de Banne pero la fortuna que dejó nos habla del éxito comercial que alcanzó en el Perú [14].

Otro flamenco con éxito fue Antón Flamenco, fundador de Santa Fé de Bogotá el 6 de agosto de 1539. Fué Antón uno de los treinta hombres de Federman que quedaron en la nueva ciudad después del acuerdo entre Jimenez de Quezada el alemán y Benalcazar. Diecisiete años después se le confirmó, en Valladolid la propiedad de "un molino en la ciudad de Santa Fé" lo cual era un bien que producía una significativa renta [15].

Los plateros estuvieron bien representados, en el Perú, y hemos podido ubicar cinco, hay referencias que en el año 1550 tenían tienda abierta en Lima los flamencos Pedro Rudolf, natural de Dunkerque, y Elvin de Amberes. De ellos no hay más noticias, pero de los otros tres es bastante más lo que sabemos, en especial de Juan de Bruselas. Este platero, corresponden, ha sido identificado con Juan Renero natural de Bruselas que se embarcó hacia Nueva España en 1535. La primera referencia que tenemos en el Perú sobre Juan de Bruselas es de 1549 y aparece anotada en el libro del Cabildo de Lima en la sesión del 21 de mayo cuando al tratar sobre las pesas que se usan en la ciudad se anota:

> "Las mandaron que Juan de Bruselas, fiel, le heche por sello una estrella que con las armas de la ciudad y su nombre del dicho Juan de Bruselas" [16].

13 A.G.N. Lima. Jesuitas varios. 102.
14 B.N. Lima. B. 330.
15 Audiencia de Santa Fé. Leg. 533, Lib. 2, fol. 40.
16 Libro de Cabildos de Lima. Libro IV, Tomo III, pág. 128, Lima 1935.

Poco después Juan de Bruselas recibe un nuevo encargo de la ciudad y que tiene particular interés por tratarse de la fabricación del sello para con él marcar las cartas y otros documentos, y que, según parece, fue el primero que tuvo Lima. El acta registrada el 14 de junio de 1549 por el Cabildo indica:

> "En este cabildo Juan de Bruselas, platero, truxo y presentó el sello que esta cibdad acordó e mando facer, grande de plata, esculpidas las armas della para sellar y dar la autoridad a las cartas que esta cibdad escribiesen y las escrituras y probanças que en esta cibdad se hiziesen..." [17].

Los encargos continuaron, el 5 de julio se le pidió a Bruselas otro sello, ahora para sellar los paños que entraban a la ciudad, luego otro pequeño para las cartas. Finalmente, el 20 de setiembre fue elegido Veedor de Plateros, cargo que desempeñó hasta que en abril de 1551 decide dejar el cargo para irse a Las Charcas. Después de un silencio de poco más de una década, en febrero de 1564 Juan de Bruselas fue nombrado ensayador de la Villa de Potosí, cargo que ocupó hasta el 31 de agosto de 1572, y que luego retomó en 1577.

Un aspecto que considero aún más interesante que lo anotado antes y que recién se empieza a conocer es la relación que mantenía Bruselas con otros flamencos en el Perú, la cual deja la impresión que debió Bruselas tener una posición muy alta entre sus paisanos quienes recurrían a él o al menos giraban en su entorno. En el registro del Escribano Diego Rodríguez, encontramos a Juan de Bruselas recibiendo poderes de Tomas de Emberes y a Andrés de Lobayna. Otro documento del mismo registro nos habla de una deuda que le tiene el calcetero flamenco Joos de Mere o de Miere, de quien hablaremos luego [18].

El cuarto platero no corrió con la suerte de Juan de Bruselas. Paisano del anterior y algunas veces llamado Miguel de Bruselas, fue más conocido como Miguel del Pilar, nombre que proviene posiblemente de "van Pilaar". Este desdichado orfebre tuvo la mala suerte de caer en manos de la iglesia y fue relajado por el Santo Oficio en 1583. Del secuestro de sus bienes ha quedado una interesante lista con las herramientas propias del oficio de platero: Dos telares, fuelles, dos trompetas, 35 herramientas de hierro y cobre

17 Ibid. Libro IV, Tomo III, pág. 128, Lima 1935.
18 B.N. Lima S.I. A. 401.

para su oficio y 16 piezas menudas de herramientas de platero y tizador [19]. De Miguel del Pilar sabemos que fue ensayador en Potosí y que se le consideraba maestro en hacer pomos de espada. Al final de su proceso fue encontrado culpable, pasado a la justicia temporal y quemado.

Por último, al quinto platero, Pedro Cornelio del Río o Cornelio Gilis, lo conocemos por un expediente existente en el Archivo Arzobispal y que contiene la causa que se le siguió en 1611 por no hacer vida en común con su mujer, Isabel Brot, natural de San Lúcar residente en Sevilla. Del Rio-Gilis explica que es platero en oro y filigrana y que por estar muy pobre en Sevilla decidió pasar a estos reinos en 1604 a ejercer su profesión. Nos enteramos que tiene dos hijas que residen en Sevilla, una de ellas casada, y que viajó con licencia de su mujer a quien ha enviado todos los años dinero para su sustento y el de sus hijas. En el juicio muestra una ampliación de licencia enviada por su esposa [20].

Las relaciones comerciales y de camaradería entre flamencos afincados en América se aprecia con la mayor claridad en la carta que le dirigió el sastre Pedro de Amberes a un paisano suyo del Cusco cuyo nombre no conocemos. La carta se inicia lamentando saber que el Maestre Diego (flamenco) lo ha puesto en prisión, pero no tiene duda de que será por poco tiempo. Luego le comenta sobre su planeado viaje a Lima, sugiriéndole que venga con su esposa y que traiga un buen saco de cuero, unas botas y una frazada porque en Lima todos buscan estas prendas con ansiedad. En la despedida le hace llegar los saludos de su paisano Joos de Miere, cuya esposa acaba de tener un hijo, "y que me manda decir que si viene a Lima debe ir a su casa" [21].

Esta estrecha relación se consolidó en por lo menos una oportunidad, según los avances de nuestra investigación, en un matrimonio. Así, la hija del carpintero flamenco Miguel de Briarte, Ana Briarte, casó en Lima con Giraldo Flamenco, natural de Amberes. el 28 de setiembre de 1584 [22].

---

19 Biblioteca Nacional de Lima, en adelante B.N. A. 172.

20 Archivo Arzobispal de Lima. Sección: Causas criminales, años 1601 - 1629. Legajo 1. Lima, 18 de febrero de 1611.

21 Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro. T. II, pág. 548. Edit. Juan Pérez de Tudela. Hay traducción al inglés en: J. Lockhart y E. Otte. "Letters and People of the Spanish Indies, The sixteen Century. Cambridge Latin American Studies. Cambridge 1976, págs. 146, 147.

22 Primer libro de matrimonios de la parroquia del Sagrario. Ver: Revista del Instituto peruano de investigaciones genealógicas. Nº 12, pág. 82, Lima 1961.

Entre los artesanos dedicados a la fabricación de prendas de vestir, ha sido posible ubicar, gracias a un informe del Lic. Rafael Sánchez Concha, a dos hermanos, Nerdio y Nicacio Flamenco, ambos calceteros, afincados en Las Charcas que el 3 de junio de 1539 firmaron una Obligación en Huarina con el alemán Bartolomé Flóres, o Blumen, por la cantidad de 1000 pesos que correspondían a la adquisición de un caballo, un esclavo y una india de Nicaragua [23].

Nos ocuparemos ahora de los constructores. El más temprano que conocemos es el franciscano Xácome llamado "El Flamenco" quien acompañó a Jodoco Ricke a Quito a principios del siglo XVI y participó activamente en la construcción del convento de San Francisco de esa ciudad [24]. Más importante por sus conocimientos fue Juan Ramón Coninck, Jesuita, natural de Malinas, que llegó al Perú en 1647 según expresa el mismo en una carta que le escribió al sabio Atanacio Kircher. El Doctor Juan Ramón, como firmaba con sencillez, fue el primer profesor de matemáticas de la Universidad de San Marcos y fue nombrado Cosmógrafo Mayor del Reino en 1678. A sus múltiples habilidades se sumaba la de constructor de fortalezas, lo que no es de extrañar ya que los flamencos tuvieron mucho que decir en este campo de la arquitectura y llegaron desde temprano a España especialistas para enseñar a los maestros españoles las últimas novedades de la arquitectura militar. El momento decisivo para Conink en la ciencia que nos ocupa llegó cuando el Duque de la Palata, virrey del Perú, decidió proteger la ciudad de Lima contra las incursiones de corsarios y piratas. De todos los proyectos presentados, fue el de Coninck el que recibió aceptación general. Este proyecto consistió en rodear la ciudad de una muralla, y estaba sustentada en profundos conocimientos en el campo de las fortificaciones como se puede apreciar tanto en el listado de su biblioteca como en los argumentos con que defendió su propuesta ante las sugerencias dadas por el Virrey de Cataluña a quien el Consejo de Indias había pedido opinión. En su réplica el flamenco dió una cátedra sobre el tema citando las Tablas Batávicas de Nicolas Goldman, que contienen "el novísimo arte de fortificar usado en Holanda"; la obra de Morsheuser, Ingeniero militar del ejército sueco; y las de matemáticos famosos como Gaspar Schott, Atanacio Kircher,

23 Lilly Collection, University of Indiana. Citado en la Memoria de Rafael Sánchez Concha. "Tres expediciones Descubridoras a los Andes Orientales". P.U.C. Lima. 1989, pág. 216.

24 La Orden Miracle, Ernesto. Elogio a Quito. Madrid, 1975, pág. 105. Jodoco Ricke llegó a Tumbes en 1535 y de allí pasó a Quito donde fundó muchas escuelas, conventos e iglesias.

Gregorio de San Vicente y Andres Jaquet. Finalmente fue en base a los planos de Coninck que se construyeron las murallas de Lima. algunos pocos de cuyos restos han perdurado hasta el presente[25].

Otro destacado constructor fue el Jesuita Juan Bautista Gilis, natural de Gante, conocido en el Perú con el nombre de Egidiano Gillis llegó al Perú en 1616. Fue ordenado sacerdote en Trujillo de donde pasó a las misiones jesuitas de los alrededores del lago Titicaca. Posteriormente fue trasladado al Cuzco y estando allí ocurrió el terremoto de 1650 que destruyó el templo de la Compañía Gillis recibió el encargo de reconstruir la iglesia. Dirigió a los maestros y artesanos a la vez que enseñaba personalmente a los canteros el uso del cincel. La obra se inició en 1651. El casco y las bóvedas quedaron terminadas "el día de San Agustín de 1653". Las decoraciones. retablos y fachadas recién en 1668, fecha en que quedó tal como se puede apreciar hoy en día[26].

Un grupo de profesionales que será interesante conocer más es el de los "cirujanos" ya que los estudios médicos en flandes en el siglo XVI estaban muy adelantados. Es muy probable que los de éste oficio llegaron a las Indias desempeñando su oficio en los barcos que cubrían la ruta. En Sud América hemos encontrado tres cirujanos flamencos en los primeros siglos de presencia europea, un estudio más profundo en otros países es probable que de resultados interesantes. El primer cirujano flamenco que encontramos es Simón Jacome Cops Goezman, natural de Goes en Zelandia, quien pasó al Perú en 1555. De Goesman, solo sabemos adicionalmente que era soltero y que vino en compañía de un criado suyo oriundo de Saona. Otro cirujano en tierra peruana fue Alejandro Benocla o Perez, natural de Amberes que residía en Saña y que fue encerrado en un convento por la Inquisición por haber sostenido que "de los cristianos bautizados muy pocos se condenaban"[27].

De los otros dos cirujanos sabemos lo que dejó registrado un fraile jesuita flamenco, Miguel Alejo Schabel, que recorrió Vene-

25 Dargent Chamot, Eduardo. Juan Ramón Coninck: El Cosmógrafo Mayor. Suplemento Dominical (El Comercio). Lima 6 de agosto de 1989, pág. 13.

26 Dargent Chamot, Eduardo. "El Clero Flamenco en el Perú de los Siglos XVI y XVII". Conferencia presentada al Primer Congreso de Historia Eclesiástica. Arequipa, 1990. Gisbert, Teresa y Mesa, José. Escultura en el Cuzco. en Escultura en el Perú. Banco de Crédito. Lima, 1991, pág. 213. Consideran que "Es tan grande la similitud entre la portada de la iglesia con el retablo que sin duda ambos se deben a la traza de Egidiano y a la ejecución de un arquitecto de oficio como Martínez de Oviedo".

27 Medina, José Toribio. La Inquisición de Lima. Ob. cir., T I, pág. 319.

zuela en 1704. Estos eran Van de Vogel y Bernagie. Del primero anota el fraile:

> "Entre los otros que me visitaron (en Barquisimeto), se encontraba también, raro en estas tierras, un belga de Gand de apellido Van de Vogel, de una familia flamenca bien conocida en Bélgica.
>
> Cuando hablaba con lengua belga, otros señores españoles presentes nos escuchaban admirados y con la boca abierta. Este ejercía el oficio de cirujano en Europa y para probar fortuna, como decía, al llegar a América empezó a ejercer la cirugía y la medicina. Contrajo matrimonio en la ciudad de Caracas" [28].

A Van de Vogel lo hicieron rebautisarse antes de contraer matrimonio, pues como cuenta el padre Schabel, por ser los flamencos vecinos de Holanda, Zelandia y Geldria, donde se "fomenta la herejía", sus bautismos resultaban siempre dudosos. Efectivamente, el otro personaje que conoció Schabel, se enfrentaba a una situación igual a la de su paisano de Barquisimeto. Dice el fraile:

> "En la ciudad de Barinas encontré otro belga, de apellido Bernagie, nacido en Breda y educado en Amberes, según me lo afirmó, también cirujano y médico. Este, aunque fuese bautizado y católico tenía que admitir otro bautismo para contraer matrimonio con una española" [29].

Para terminar quiero regresar a los mercaderes, pero esta vez a aquellos que desde puertos españoles se dedicaron a comerciar personalmente con América, arriesgando fortuna, licencia y vida al hacerlo ya que no tenían las autorizaciones requeridas, y finalmente, al ser detectados tuvieron que pagar fuertes multas. El primero que hemos encontrado fue Francisco Hermans, flamenco avecindado en Sanlúcar quien en 1659 llegó a las Canarias desde Amsterdam, y tras cargar vinos sin licencia fue a Guinea a comprar esclavos y de allí pasó a Buenos Aires. Descubierto, fue procesado y finalmente indultado luego de un pago de 500 pesos de plata [30]. Otro flamenco que se atrevió a desafiar la rígida legislación comercial y que finalmente también hubo de pagar una multa para conseguir el perdón, fue Van Hoenacquer, de quien sabemos que realizó al menos cinco

---

28 Schabel S. J., Miguel Alejo. 'Relación Histórica del padre Miguel Alejo Schabel S. J. de su viaje a Venezuela en 1704. Documentos para la Historia económica de la época colonial. Biblioteca de la Academia Nacional de Historia. Nº 93, Caracas 1970, págs. 32, 33.

29 Ibid.

30 García Fuentes, Lutgardo. "El Comercio Español con América 1650-1700". Diputación Provincial de Sevilla, 1980, pág. 144.

viajes clandestinos al nuevo mundo, dos a México, dos a Tierra firme y uno a Buenos Aires. Existe buena información del viaje que hizo en 1660:

> "Natural de Flandes, vecino de Cádiz. Sabemos que consiguió carta de naturaleza. Pasó a Indias en 1660 en la armada de don Pablo Fernández de Contreras para llevar ropa y otros géneros, a cuyo efecto sacó el correspondiente registro" [31].

Este Van Hoenacquer, consciente que su nombre era impronunciable para los españoles tomó el de Juan Estaban de Mercado, pero al acordarse que estaba muerto tomó el de Antonio de Parra. Lo que llamó la atención a las autoridades es que no puso las mercaderías ni a su nombre real ni al de los dos nombres supuestos sino en el de naturales y españoles. Se quedó en Cartagena y dió 134 fardos de sus productos a Andrés García de Salazar para que los vendiese en Santa Fe. Aunque la mercadería siempre circuló con los derechos pagados, el Presidente de la Audiencia de Bogotá, lo procesó por "ser extranjero y haberse pasado a Indias con nombre supuesto". Como ya mencionamos, fue indultado contra el pago de 1000 pesos.

Vemos pues que fueron muchos los flamencos que llegaron a la América española a comerciar y a ejercer sus oficios. Desafortunadamente los documentos no siempre indican la profesión de los personajes. Estamos optimistas sin embargo de que si continuamos en el esfuerzo, con cada día que pase será posible tener un cuadro más completo del accionar de los flamencos que vinieron a América, y las relaciones que existieron entre estos y sus paisanos afincados en España y Flandes.

31 Everaert, J. "Le Commerce colonial de la nation Flamande a Cadix sous Charles II. A.E.A. XXVIII, págs. 139 ss. Citado por García Fuentes, Lutgardo. en "El Comercio Español con América 1650 - 1700", ob. cit.

HISTORIA Y CULTURA
1991-92, Nº 21, pp. 231 - 245

Pacchas Coloniales y jarras de engaño

Francisco Stastny

En recuerdo de Jorge C. Muelle

1. *El Renacimiento Inca* *

Las expresiones artísticas que acompañaron el movimiento de retorno a las tradiciones culturales antiguas promovido por la nobleza quechua del Cuzco en el siglo XVIII [1], sufrieron la misma dicotomía que afectaron a los propios *curacas* en la búsqueda de sus raíces [2]. Colocados entre dos culturas, como lo estuvo su admirado autor el Inca Garcilaso de la Vega [3], fueron educados en el idioma y en las costumbres de sus familias, pero más adelante en la vida recibieron una instrucción formal conducida por principios católicos que contradecía sus orígenes [4]. Como representantes y conductores de la población indígena tributaria se nutrían y participaban en los valores y en los ritos agrícolas del campesinado, pero frente al sistema político jugaban el papel de intermediarios de la explotación colonial encargados de la tributación y de organizar la mano de obra. La admiración que sintieron por sus antepasados fue inhibida por los prejuicios religiosos modernos y por la desarticulación sufrida por

* Este trabajo fue leído en la sesión sobre "Etnicidad e Identidad en la Historia del Arte del Nuevo Mundo" del XXVIII Congreso del Comité Internacional de Historia del Arte realizado en Julio de 1992 en Berlín.

1 Los mestizos y los criollos también intervinieron en las inquietudes sociales de la época. Insatisfechos con la participación que obtenían en el estado virreinal, se rebelaron contra el *status quo* y utilizaron el fantasma de las reivindicaciones indígenas contra España. Un ejemplo de cómo esas tensiones se reflejaron en el arte ha sido estudiado en: F. Stastny: "La universidad como claustro, jardín y árbol del conocimiento. Una invención iconográfica en la Universidad del Cuzco". En: *Anthropológicas,* Nº 2, Lima 1984, págs. 105-167; aparecido antes en inglés en: *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* Nº 46, London 1983, págs. 94-132.

2 Los *curacas* eran la máxima autoridad del ayllu y fueron mantenidos en sus cargos o sustituídos por otros leales durante la colonia para asegurar la recolección de impuestos y la organización del trabajo comunal. Ver N. Wachtel: *La vision des vaincus.* París 1971, págs. 188-202; John H. Rowe: "El movimiento nacional Inca del siglo XVIII". En: *Revista Universitaria,* año XLIII, Nº 107, Cuzco 1954.

3 Ver los *Comentarios Reales de los Incas.* Edic. C. Araníbar. Lima, México 1991.

4 Muchos se educaron en los Colegios de Caciques regentados por la Compañía de Jesús. Ver J. Rowe, *Op. cit.,* 1954.

el sistema de pensamiento inca bajo las presiones de la conquista y de la colonización. A la vez que la coherencia de sus creencias cosmológicas panteístas, grandes sectores de los valores simbólicos del mundo incaico desaparecieron: su pensamiento teórico, los conocimientos técnicos y científicos, los principios de organización social y política, y, naturalmente, su arte y sus ideales estéticos. En consecuencia, la expresión artística tuvo que ser re-inventada, un nuevo lenguaje formal tuvo que ser creado constituído por innovaciones locales propias y préstamos foráneos.

Si en algunos aspectos el *revival* incaico es comparable al Renacimiento italiano por la manera en que procuró resucitar los ideales artísticos e intelectuales de una era perdida, se diferencia drásticamente de él por el hecho de que mientras el arte de la antigüedad clásica estuvo presente como un modelo admirado permanente en Italia, la mayoría de las obras de los tiempos prehispánicos fue destruída y su iconografía fue satanizada en los nuevos tiempos. El arte americano prehispánico fue religioso o funerario y, por lo mismo, condenado y perseguido sistemáticamente por la iglesia colonial [5]. Las representaciones de las religiones antiguas se convirtieron en imaginarios prohibidos; fueron percibidas como obras del demonio y, por consiguiente, como objetos antiestéticos, repulsivos. Sólo sobrevivieron fragmentos carentes de significado simbólico [6]. Por ejemplo, las formas exteriores de vasijas tradicionales *(queros, aríbalos)*, algunas técnicas (cerámica procesada sin torno), o ciertos motivos ornamentales aislados (textilería).

Mientras que los vestigios visibles, sobre todo la iconografía, el arte y la religión incaicas, fueron destruídos, en cambio un sector de las tradiciones orales, de los ritos, las supersticiones y algunos mitos continuaron siendo usados como parte del pragmatismo de la vida diaria. El sistema colonial mantuvo a la población nativa como reserva de mano de obra masiva para ser empleada en la producción económica básica (agricultura, minería, ganadería, construcción. manufactura textil y otras artesanías) [7]; y en consecuencia per-

5 P. Duviols: *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial.* Lima y París 1971.

6 Ver G. Kubler: *On the colonial extinction of the motifs of Pre-Colombian art.* En: S. J. Lothrop: *Essays in Precolombian Art and Archaeology.* Cambridge 1961.

7 En el campesinado. las imágenes de uso ritual correspondientes al complejo mítico oral se reconstruyeron en base a fragmentos y tecnología extraídos del arte religioso colonial. Mucho de eso se conservó como "arte popular". Objetos como *conopas* en forma de animales o retablos y otras esculturas mágicas se emplean en rituales no-católicos para favorecer la ganadería y la agricultura hasta el día de hoy. Ver: F. Stastny: *Las artes populares del Perú.* Madrid 1981.

mitió la continuidad de cualquier estructura de apoyo necesaria para que el trabajo no se interrumpiera mientras no se pusiera en riesgo el sistema político de dominio absoluto ejercido por España.

La interacción cultural de España (y Europa) con América es un proceso complejo que ha continuado evolucionando durante cinco siglos. No fue tan simple como la "aculturación" imaginada por los antropólogos[8] al inicio, ni tan mecánica como el "mestizaje"[9] propuesto luego. Se puede detectar muchos diferentes niveles de sobrevivencia de la cultura andina y la combinación con elementos occidentales bajo procedimientos de redefinición semántica de varias clases son comunes. En algunas áreas, como en las artes y en literatura, los resultados fueron drásticos y pueden ser "leídos" con más claridad. Varias lenguas nativas sobrevivieron, por ejemplo. pero cualquier expresión escrita tenía que usar el sistema alfabético y las categorías formales de la literatura occidental: cartas, memoriales, crónicas, drama[10]. En las artes ni siquiera el lenguaje perduró. Los ideales estéticos, la iconografía, la gramática pictórica fueron destruidos. Todo, con excepción de los raros casos citados más arriba, debió ser re-inventado o adaptado de fuentes occidentales. El desarrollo de una iconografía Inca como la que fue usada en los queros, necesitó para plasmarse las fórmulas y convenciones pictóricas occidentales[11]. Algo similar sucedió en el siglo XVIII con el drama *Ollantay*, que recurrió a la estructura dramática española. Puede verse, entonces, como una consecuencia paradójica de la situación colonial que la expresión de aspectos significativos del pensamiento nativo en las artes, la literatura o la religión dependía estructuralmente de las formas y del idioma de la cultura dominante.

Esto está relacionado al fenómeno de la "disyunción" estudiado en el Viejo Mundo en el contexto de las relaciones del arte del

8 Por *aculturación* se entendía una incorporación progresiva e inexorable de los indígenas americanos en una cultura moderna (occidental) global con la consiguiente desaparición de sus tradiciones propias. *Mestizaje*, en cambio, refleja la idea de una mezcla ilimitada de elementos culturales provenientes de América y Europa, en la cual, sin embargo, predominan los criterios occidentales. Ver un resumen de estas cuestiones en W. Lienhardt: *La voz y su huella*. Lima 1992, págs. 93-94.

9 Ver F. Stastny: "¿Un arte mestizo?" En: D. Bayón. edit.: *América Latina en sus Artes*. UNESCO, México 1974.

10 Ver M. Lienhardt, *Op. cit.*, para estudios individualizados sobre autores como Huamán Poma, Titu Cusi Yupanqui y otros de las regiones maya o guaraní.

11 Incluso en los queros la situación era más compleja, porque la gramática occidental de narración empleada en las escenas principales, se combinó con motivos antiguos como frisos de *tocapos* o de flores que decoran la cintura y la base de los vasos. Ver Thomas B. F. Cummins: "*Abstraction to narration: Kero imagery of Peru and the colonial alteration of native identity*. Tesis Ph. D. Universidad de California, Los Angeles 1988.

medioevo con la Antigüedad clásica [12]. La diferencia significativa se encuentra en que el arte antiguo de América desapareció física e intelectualmente. Ya no existió más como idea, de modo que tuvo que ser sustituído. En Europa, por otro lado, el temor de los dioses paganos funcionó como un tabú contra su representación como tales, pero al mismo tiempo sus prototipos tipológicos estuvieron vivos bajo apariencia cristiana.

El caso que vamos a examinar en este estudio muestra varias facetas de aquellas relaciones inter-culturales y ayudará a comprender los procesos creativos utilizados por los artistas nativos en su búsqueda de medios para expresar las necesidades estéticas y religiosas de su sociedad bajo la presión ejercida por el dominio colonial. Pocos objetos muestran una combinación de elementos andinos y europeos tan estrechamente entrelazados como las *pacchas* coloniales.

2 *Las pacchas*

Al lado de aquellas expresiones más conocidas como los retratos, *queros* y tapices [13], el *renacimiento* inca puede ser apreciado en las artes decorativas que amoblaban los interiores domésticos de los curacas. Recientemente hemos llamado la atención sobre algunas mayólicas que se incluyen en esa categoría [14]. Entre ellas se encuentra otro grupo que pertenece a un tipo de vasijas usadas para bebidas ceremoniales y libaciones rituales denominadas *pacchas*. El significado original de la palabra se refiere a una fuente con un conducto de salida en forma de canuto o a recipientes con golletes acanalados utilizados para transportar y verter agua u otros líquidos [15]. Uno de esos objetos fue ilustrado por Frézier en 1716 [16].

El agua era un elemento extremadamente valioso para las antiguas sociedades agrarias de Sud América y aún lo es hoy en día. En una región geográfica de montañas accidentadas, donde la agri-

12 E. Panofsky: *Meaning in the visual arts.* New York 1955; F. Stastny. *Op. cit.*, 1981, capítulo 3.

13 John H. Rowe, *Op. cit.*, 1954.

14 F. Stastny y Sara Acevedo: *Vidriados y mayólicas del Perú.* UNSM., Lima 1986.

15 A inicios del siglo XVII el término *paccha* era utilizado para denominar vasijas de madera con canales de salida en la parte baja por donde el líquido surgía corriendo por un conducto tallado en zg-zag. Ver Ludovico Bertonio: *Vocabulario de la lengua aymara,* 2 vols. 1612; Thomas Joyce: *"Pakcha"*, en: *INCA,* vol. 1, Nº 4, 1923.

16 A. F. Frézier: *Relation du voyage de la Mer du Sud.* París 1716. También reproducido en R. Carrión Cachot: "El culto al agua en el antiguo Perú". En: *REVISTA DEL MUSEO NACIONAL,* Vol. II, Nº 2, Lima 1955, pág. 96.

cultura depende de breves estaciones de lluvia y de ríos de cauce irregular, la sequía es la peor amenaza para la subsistencia de las comunidades campesinas. El culto del agua era, por eso, parte importante de las prácticas religiosas. Las fuentes, manantiales, lagos, lagunas, ríos, torrenteras y el océano fueron adorados como parte integral de un sistema complejo de ritos religiosos panteístas. No es de extrañar, pues, que se produjeran objetos altamente especializados para esos propósitos.

Desde época temprana, en el Primer Período Intermedio (aprox. siglo V d. C.), se encuentra tales vasijas de cerámica escultórica en la región [17]. Puede distinguirse tres clases: 1) recipientes con el pico ubicado en la parte alta del cántaro (el pico está conformado por una canícula corta o es un tubo largo que sale desde más abajo, como en una tetera); 2) vasijas para verter el contenido en forma de libación por una apertura angosta colocada en la parte inferior: y 3) huacos a modo de fuente hechos para visualizar el discurrir del agua. A menudo en esta última categoría una pequeña cascada es simulada poniendo en acción algunas figuras escultóricas: animales, aves, personajes o demonios que beben o, a veces, orinan. En otro grupo, que asume el aspecto de una pipa de madera (o más bien de un tanque con un canal de salida), el líquido corre por un conducto abierto tallado en forma de zig-zag [18].

Los diferentes tipos corresponden a los usos rituales para los cuales se manufacturaron esos objetos. Proporcionar agua era un atributo femenino. Estaba asociado a la Luna y a mitos acerca de una joven diosa que carga un recipiente a través de los cielos para producir la lluvia [19]. Muchachas o matronas portando *pacchas* con chicha eran participantes importantes en las ceremonias rituales. Ofrecían de beber a los protagonistas en el Capac Raymi, cuando los jóvenes nobles pasaban las pruebas de madurez, en las festividades del solsticio del Inti Raymi, y en las batallas rituales del Chacanaco. La chicha solía ser vertida sobre los ídolos *(huacas)*, ofrecida a los participantes o bebida ceremonialmente por el Inca en libaciones al Sol. El agua también era transportada hacia o intercambiada entre

17 El culto del agua se inició con la alta cultura en la época Chavín, pero los ceramios diseñados especialmente para ese propósito han sido identificados desde la cultura Recuay. También los hay en la cerámica Mochica, Nazca, Chincha, Chimú e Inca. Ver: R. Carrión Cachot: *Op. cit.*, 1955.

18 Este tipo de *paccha* confeccionado habitualmente en madera, corresponde a las culturas Chimú o Inca. Ver: S. J. Lothrop: "Peruvian pacchas and keros". En *AMERICAN ANTIQUITY*, vol. XXI, 1956, pág. 240.

19 Un dios solar quiebra la vasija con su honda para producir lluvia R. Carrión Cachot *Op. cit.*, pág. 12.

diferentes manantiales. Autores indígenas y españoles de los tiempos iniciales, como Cristóbal de Molina, Juan de Betanzos y Felipe Huamán Poma, describen estos rituales[20].

Pacchas de piedra y de madera continuaron siendo utilizadas al inicio de la colonia según tradiciones incas. En el estado actual de los conocimientos sobre el tema es difícil de hacerse una idea clara de las transformaciones tipológicas de los recipientes cuzqueños en esos materiales. Algo parecido sucede con las piezas de cerámica. Mientras no aparezcan mas especímenes en mayólica, no podrá tenerse una noción precisa de su cronología y de su evolución formal. Las piezas conocidas, en su mayoría del siglo XVIII, no presentan relación formal con los modelos antiguos, pero la función a la cual estaban destinadas es evidente por la posición de los picos y el diseño general de los recipientes. Las *pacchas* coloniales de mayólica deben interpretarse, entonces, como recreaciones de las antiguas vasijas ceremoniales para los ritos del agua, mandadas hacer para los curacas del Cuzco en el contexto del renacer incaico. Básicamente existen cuatro tipos: 1) jarros[21]; 2) cuencos concéntricos de tres o más niveles con picos acanalados independientes para cada círculo; 3) recipientes rctangulares divididos en cubículos a modo de damero; y 4) cuencos con fuentes en miniatura en su interior. En este trabajo sólo nos vamos a ocupar del primer tipo (Fig. 1).

De primera intención, los jarros recuerdan a los queros con asas talladas en forma de lagartijas geométricas (Fig. 2). En las *pacchas*, sin embargo, los animales están modelados con más naturalidad: el cuerpo se encuentra separado del recipiente formando el arco del asa, su cabeza está apoyada sobre el borde, las cuatro patas y la cola son claramente reconocibles. Un examen más detenido revela que este no es un vaso normal: el cuerpo del animal sirve de conducto a través del cual el líquido asciende para activar un "jarro de engaño". Toda la circunferencia del recipiente cerca del borde superior muestra un friso calado de triángulos alternados el cual impide su uso regular como vaso. La única manera de beber sin de-

20 Cristobal de Molina: *Relación de las fábulas y ritos de los Incas.* Madrid 1989; Juan de Betanzos: *Suma y narración de los Yngas, que los yndios llamaron Capac-cuna.* Madrid 1880; Felipe Guamán Poma: *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno,* Edic. de J. Murra and R. Adorno, 3 vols., México 1980, vol. I, pág. 231. Las libaciones dedicadas al dios Sol y el traslado ceremonial del agua son mencionados por Cristóbal de Albornoz: *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haziendas.* En: *Fábulas y mitos de los Incas,* edic. de H. Urbano y P. Duviols. Madrid 1989, págs. 171, 179.

21 Por *jarro* se entiende un recipiente de cuello ancho que tiene una sola asa.

rramar el contenido es succionando un canuto corto que sale del borde superior mientras que con un dedo se cubre un agujero oculto debajo del asa.

Jarros con esa particular disposición hidráulica se encuentran frecuentemente en el norte de Europa después de ca. 1565, sobre todo entre 1650 y 1800. No obstante, no eran conocidos ni en España ni en Portugal [22]. Por otro lado, las civilizaciones Inca y pre-incaicas poseen una larga tradición, no sólo del uso de vasijas hidro-técnicas, sino también de construcción de sistemas de canalización altamente sofisticados para el riego y para fines rituales. ¿Puede atribuirse la invención de las jarras de engaño a los ceramistas incas? ¿O llegaron al Cuzco por contrabando desde países protestantes?

3. *Jarras de engaño europeas*

Una referencia temprana a "jarras burladeras" o "de engaño" [23], se encuentra en Harlem donde un ceramista de nombre Cornelis Hendricksz manufacturó esa clase de vasijas, según testimonio de Carel Van Mauder [24]. El primer especimen fechado es un jarro inglés de 1571 el cual tiene un gollete corto perforado con cruces, un solo pico-canuto y que funciona haciendo subir el líquido por un asa tubular [25]. Un extraño ejemplar alemán de ca. 1600 manufacturado en gres, posee una cobertera de plata con tres picos cortos distribuídos simétricamente alrededor de la boca [26]. Un buen número de ejemplares fechados se encuentran a lo largo de los siglos XVII y XVIII en las colecciones del Museo Británico [27], del Fitzwilliam Museum de Cambridge y del Museo de Cerámica de Sevres en París.

En la colección Rous Lench, en Worcestershire, Inglaterra, hay un ejemplar proveniente de Lambeth, fechado en 1742, que tiene

22 Recientemente se ha hallado un único ejemplar en una colección privada de Sevilla. Si realmente fue producida en Talavera, sería la excepción que prueba la regla. No se encuentra referencias a las jarras de engaño en la bibliografía hispánica. Agradezco al Dr. Alfonso Pleguezuelo por otorgarme esta información.

23 Se llaman *puzzle jugs* o *surprise jugs*, en inglés; *vase à surprise* o *trompeur*, en francés; *bregieder*, en holandés.

24 citado en E. Hannover: *Pottery and porcelain* 1925; F. W. Huding: *Delfer Fayence* Berlín 1929, págs. 27, 29.

25 Museum of Practical Geology, descrito e ilustrado en J. Hodgin: *Examples of early english pottery: named, dated and inscribed.* London 1891, pág. 1, Nº 1.

26 Colección Schroder, Londres. The American Federation of Arts: *The art of the European goldsmith.* New York 1983, Nº 39, fig. pág. 122.

27 Ver Brithish Museum: *Pottery Catalogue.* Londres, s/f, entradas: E-144, C-13, D-83, D-6, D-11, E-13.

un cuerpo globular, un cuello angosto y perforaciones que combinan líneas en forma de "V" con triángulos[28] (Fig. 3). Esta es una forma de decoración que también se encontrará en ejemplares peruanos. Hasta finales del siglo XVIII los jarros de engaño fueron frecuentes en Holanda, Inglaterra y Francia[29].

4. *Pacchas y jarros de engaño*

Las semejanzas entre el sistema hidráulico utilizado en los casos europeos y las *pacchas* del Cuzco es tan grande que sólo se puede admitir como explicación plausible de su aparición simultánea en lugares tan distantes el conocimiento directo que uno tuvo del otro. La idea de impedir el uso normal del vaso por medio de ornamentos calados; el paso del líquido a través del asa y por un conducto escondido en el labio de la vasija; la ubicación del pico en forma de canuto; y especialmente el control adicional del flujo por medio de un agujero disimulado debajo del asa son todos mecanismos usados exactamente del mismo modo a ambos lados del Atlántico.

La forma de la decoración calada hallada en las *pacchas*, que a menudo consiste de un friso de triángulos alternados, también se encuentra en algunos especímenes ingleses, como se mencionó antes. lo cual sugiere una relación adicional[30].

5. *Relaciones con la cerámica Precolombina*

Sin embargo, los ejemplares del Cuzco están más íntimamente relacionados a las vasijas andinas dedicadas al culto del agua que a cualquier prototipo externo. El concepto de un vaso de grandes dimensiones con una boca expandida deriva de los queros, una forma que se remonta al período Tiahuanaco (siglo X d. C.). Los queros fueron hechos en cerámica, madera y en metales preciosos para ceremonias importantes. En época colonial eran comunes las tazas de plata con asa y con cuerpos de sección poligonal (Fig. 4). La mayoría de las *pacchas* de mayólica están inspiradas en esas formas.

Las lagartijas representadas en el asa y a veces repetidas en el pico, están íntimamente asociadas al agua en la mitología precolom-

28 F. H. Garner y M. Archer: *English Delftware*. London 1972, fig. 27-A.

29 En Inglaterra se volvieron muy populares después de 1750 y hubo tres "escuelas" locales de producción: Liverpool, Bristol y Lambeth. Ver F. H. Garner y M. Archer: *Op. cit.*, pág. 32.

30 Ver nota 28.

bina y aún lo están en el folklore peruano contemporáneo[31]. Junto con ranas, serpientes, halcones y pumas son los animales representados más frecuentemente en *pacchas* prehispánicas o talladas en piedra al lado de manantiales sagrados. La lagartija es considerada un animal rápido e inteligente que sabe donde va a fluir el agua o cuando va a empezar a llover. Se la encuentra en la piedra de Sahuite y en *Pacchas* de estilo Recuay, Chimú e Inca[32].

La función doble otorgada al asa que sirve simultáneamente de gollete coincide con el diseño de las vasijas de cerámica producidas en los Andes Centrales desde ca. 800 a. C. Los ceramistas Chavín crearon magníficos cántaros esculpidos con gruesos golletes arqueados en forma de estribo que servían a la vez de asa, iniciando así una fórmula que fue mantenida viva durante más de 2000 años. La combinación asa-gollete se convirtió de ese modo en un ingrediente familiar en las tradiciones artísticas nativas[33].

Asimismo, el pico angosto en forma de canuto colocado cerca de la boca de la jarra para beber o succionar el líquido, es un rasgo recurrente de los huacos Recuay, Chincha, Puquina (Tiahuanaco), Nazca y, rara vez, en los de estilo Inca. Inclusive la perforación del cuerpo con motivos ornamentales o figurativos no es una novedad. Casas o palacios que contienen figuras rumanas y en las cuales los calados interrumpen total o parcialmente el volumen del recipiente son frecuentes en las *pacchas* Recuay. El primer caso es muy parecido a las "jarras de engaño": un tubo localizado en la parte posterior del edificio conduce el líquido desde la boca hacia el interior de la vasija pasando por detrás de la sección calada. La diferencia radica en que no hay ninguna intención de sorprender o intrigar al usuario (Fig. 5).

Es necesario resaltar, además, que recipientes con sofisticados sistemas de circulación de agua eran utensilios rituales comunes en el área andina. La manufactura de vasijas altamente elaboradas modeladas por escultores y pintores fue, junto con la textilería, la expresión artística más importante de estas sociedades. Esos ceramios eran tan sofisticados en lo técnico como en lo estético. Se otorgó una consideración cuidadosa al flujo del líquido regulando la entrada del

31 Jesús Urbano y Pablo Macera: *Santero y caminante*. Lima 1992 pág. 84.

32 R. Carrión Cachot: *Op. cit.*, págs. 36 ss.

33 Aunque el asa-gollete fue una tradición más arraigada en las culturas norteñas (Huaylas, Mochica, Chimú), fueron conocidas en el Cuzco al menos desde la conquista Inca de los Chimús.

aire por el gollete y limitando a la vez al mínimo la pérdida del agua por evaporación. Por añadidura desarrollaron una técnica de música hidráulica que funcionaba en vasijas esculpidas de dos cuerpos y que, por el paso del agua de un recipiente al otro, activaba un silbato cuyo sonido imitaba el canto de las aves o el ruido de otros animales representados en la pieza. Los huacos servían para depositar bebidas rituales, ofrecer libaciones, transportar las aguas sagradas de manantiales vírgenes y del océano, dedicar ofrendas a los ídolos y al sol, representar el fluir de los ríos, de las cascadas y del agua canalizada, para beber ceremonialmente y para rociar según los diversos ritos.

Un ejemplo complejo relacionado al tema estudiado aquí es un recipiente inca de plata en forma de concha. La boca tiene la forma de un pequeño aríbalo, el líquido pasa por un conducto oculto hacia un hombre desnudo de pie al centro del plato que orina ritualmente en una *paccha* en miniatura la cual a su vez conduce al interior de la vasija. El gollete representa una llama de pie con cabeza removible de la cual se bebía la chicha succionando a través del cuello [34]. Las *pacchas* coloniales acá examinadas están, así, vinculadas a un uso antiguo y complejo, el cual en muchos aspectos todavía estaba vivo en el siglo XVIII en la población agrícola nativa de los alrededores del Cuzco.

6. *Análisis*

Los lazos que unían al *renacimiento* inca con sus raíces prehispánicas apenas pueden ser exagerados. No obstante, las semejanzas tan estrechas en detalles de diseño entre los "jarros burladeros" noreuropeos y las *pacchas* peruanas son la evidencia irrefutable de un contacto entre ellos. La pregunta de quién influenció a quién puede, por eso, ser planteada con toda propiedad.

Una comparación de secuencias cronológicas resolvería el asunto, si es que dispusiéramos de series completas de cerámica colonial peruana. Lamentablemente ese no es el caso [35]. Sabemos que las jarras de engaño aparecieron en los Países Bajos después de 1550.

34 Pertenece al Museo Arqueológico de la Universidad del Cuzco. Reproducido en G. Kubler: *The art and architecture of Ancient America*. Harmondsworth 1962, plate 167 a.

35 Apenas existen estudios sobre el tema ni hay colecciones públicas organizadas de cerámica y mayólica coloniales. Ver bibliografía en F. Stastny and S. Acevedo: *Op. cip.*, 1986.

Casos anteriores aducidos como antecedentes medievales no corresponden estrictamente al tipo acá estudiado. El jarro francés del siglo XIII de Exeter tiene una torre hueca con figuras en bulto en lugar de cuello, mientras que el asa hace las funciones de gollete para llenar el recipiente que se encuentra en la base. Pero el uso de ese antiguo especimen es convencional: el líquido se vierte por un pico regular en forma de tetera (Fig. 6). Otros cántaros de los siglos XIII y XIV hallados en Oxford poseen un principio operativo totalmente distinto. Compuestos por un doble cuerpo globular, el inferior se llena por el asa, y cada cámara es vaciada por un pico diferente en lados opuestos de la vasija[36]. Nuevamente el principio central del jarro de engaño (las perforaciones, el gollete-canuto, el conducto alrededor del borde. el agujero en el asa) y el propósito oculto están ausentes.

En consecuencia la fecha más temprana aceptable para la aparición del tipo es alrededor de 1550, la cual, en teoría, permitiría pensar en un origen americano[37]. No obstante la ausencia de ejemplos ibéricos puede ser interpretada en el sentido de que el flujo de la difusión no corrió de oeste a este, sino, como era mucho mas usual, en sentido contrario. Si *pacchas* cuzqueñas hubieran sido enviadas a Europa llevando el principio del recipiente burladero a la metrópolis en fecha temprana, sin duda habrían sido copiadas en España antes de ser imitadas en Holanda y Gran Bretaña. Como ese no es el caso, puede asumirse correctamente que el principio técnico divertido de los jarros calados es una invención renacentista que en una fecha posterior fue incorporada a la lógica del renacimiento Inca cuzqueño. Algunas condiciones históricas específicas contribuyeron a ese resultado inesperado.

La introducción a la edición de 1723 de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, que tuvo tanta influencia sobre los curacas del Cuzco, incluye una breve referencia a una antigua profecía Inca narrada por Sir Walter Raleigh, en su informe acerca de Jamaica. Según esa versión el Imperio Inca sería restaurado, después de su conquista y destrucción, por un país llamado "Inglaterra". Esta noticia creó una fuerte impresión entre los caciques porque daba cuenta de una profecía proveniente aparentemente de un

36 G. C. Dunning: 'Polychrome pottery found in Britain". En: *Archaeologia*, vol. LXXXVIII, 1933, pág. 130, pls. XXIX, XXX, fig. 15 y pág. 130, nota 3; J. Haslam: *Medieval pottery in Britain*. Londrés 1984, pág. 20.

37 Sobre todo como la falta de ejemplares coloniales tempranos se puede deber a la ausencia de adecuados registros y colecciones.

templo de sus mayores y porque Inglaterra era un poderoso enemigo de España en el siglo XVIII cuya ayuda hubiera sido crucial en la eliminación del dominio colonial[38]. El prestigio de Gran Bretaña debe haber sido grande en el círculo de los curacas, y se acrecentaba, sin duda, por las noticias acerca de las proezas de los corsarios ingleses que actuaban con éxito en los mares a ambos lados del Continente.

Mercadería británica estuvo llegando legalmente al mismo tiempo en cantidades crecientes a Sud América. El tratado de paz de Utrecht (1713) firmado entre ambas potencias, consentía el viaje de una nave inglesa "permitida" a los dominios americano con cada Armada española. La primera llegó a la feria de Portobelo en 1721; muchas otras la siguieron[39].

Que algunos jarros de engaño hubiesen llegado de ese modo de Inglaterra y Holanda, es una hipótesis aceptable. Lo mismo puede afirmarse del hecho que los curacas probablemente miraran con especial simpatía estos curiosos objetos por su procedencia anglo-sajona y en cuyo refinamiento hidráulico pudieron haber percibido un toque que les era familiar. Mayores detalles acerca de cómo un vaso usado para diversión de taberna en Europa[40] del norte fue transformado en una vasija ritual andina, es parte de la historia intelectual oculta de ese movimiento que floreció en el Cuzco desde finales del siglo XVII hasta el año 1781, cuando el curaca rebeld Tupac Amaru II fue ejecutado en la plaza principal de la capital del antiguo Imperio del Tahuantinsuyo.

7. *Conclusión*

Las *pacchas* caladas de la aristocracia colonial incaica son objetos híbridos en cuya complejidad se reflejan las interrelaciones que derivaron del contacto entre la dominada sociedad andina y el mun-

38 Fue publicado por Theodore de Bry. John H. Rowe: "El movimiento nacional Inca del siglo XVIII". En: *Revista Universitaria*, año XLIII, Nº 107, Cuzco 1954, págs 17-47.

39 La nave de 1721 llegó acompañada de 21 embarcaciones mercantes inesperadas. Muchas otras hicieron el viaje hasta que la guerra entre España y Gran Bretaña fue reiniciada en 1739. Después de esa fecha el comercio ilegal y el contrabando continuaron. Ver Vargas Ugarte: *Historia general del Perú. Virreinato.* Lima 1966. Tomo IV, pág. 130 ss; V. Roel: *Historia social y económica de la colonia.* Lima 1970, pág. 192 ss.

40 Muchas tenían inscripciones divertidas que retaban al bebedor a resolver el dilema de como usar el jarro sin derramar el líquido. Por ejemplo: 'Here gentleman come try your skill / I'll hold a wager if you will / that you drink not this liquor all / without you spill or let some fall'. W. Mankowitz y R. Hagger: *Concise encyclopedia of English pottery and porcelain.* London 1957.

do occidental. Estos vasos rituales no son más incaicos que europeos. Algo nuevo ha emergido en ellos. Una tercera posición, que tampoco debe confundirse con el resultado de una llamada "cultura mestiza" entendida como una mezcla mecánica de elementos heterogéneos lista para ser incorporada en la *modernidad* occidental.

El grupo de los curacas y los artistas trabajando para ellos tuvieron una evidente percepción de su identidad cultural. Conscientemente reforzaron tradiciones que estaban vivas entre ellos y en las masas de campesinos indios a su cargo. Por eso fueron capaces de incorporar libremente elementos tomados de regiones extrañas. Este es sólo uno de los varios casos de *pacchas* inventadas en la época para reemplazar las formas precolombinas perdidas. Como se mencionó antes, produjeron al menos tres otros tipos de recipientes ceremoniales dedicados al agua, y a la bebida, ninguno de ellos relacionados directamente a ejemplos externos[41]. La libertad de acción y el pensamiento creativo utilizados en la producción de esos objetos todavía están presentes de algún modo en Latinoamérica hoy. La mayoría de los modelos surgidos por acción del renacer inca del siglo XVIII, han permanecido desde entonces como los prototipos simbólicos de la identidad nacional[42]. Artistas, escritores y el común de la gente cuando piensan en su herencia cultural aborigen visualizan, sin saberlo, las imágenes creadas por los artistas anónimos comisionados por los curacas del Cuzco y no tanto los objetos revelados por la arqueología.

41 Las *pacchas* de tipo concéntrico, de damerao o con fuentes en el interior pertenecen a esta categoría. Por limitaciones de espacio, serán estudiadas en trabajos próximos.

42 Ver F. Stastny: "El arte de la nobleza Inca y la identidad Andina". En: I. Lavin, edit.: *World Art. Themes of unity in diversity. Acts of XXVI th Congress of Comité International d'Histoire de l'Art (CIHA).* Pennsylvania 1989. Vol. III, pág. 789 ss.

Fig. 1
Cuzco, siglo XVIII: *Paccha* en forma de vaso calado. Mayólica. Colección del autor, Lima.

Fig. 2
Cuzco, siglo XVII: *Quero* con asas en forma de lagartija. Madera. Colección M. Solari, Lima.

Fig. 3
Escuela de Lambeth: Jarro de engaño (1742). Mayólica. Colección Rous Lench, Worcestershire, Inglaterra. (Dibujo según Garner y Archer. 1972, fig. 64).

Fig. 4
Escuela Peruana, siglo XVIII: Vaso con asa. Plata. Colección particular.

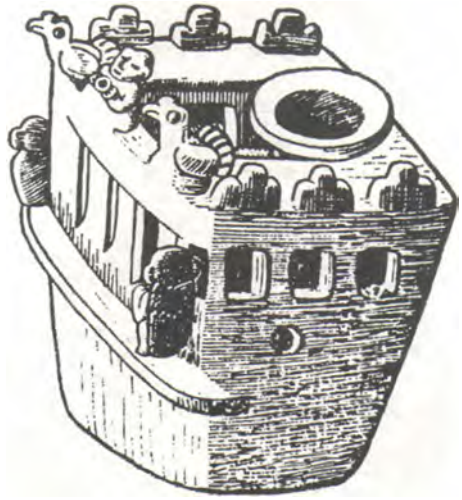


Fig. 5
Cultura Recuay: *Paccha* calada en forma de palacio. Colección La Rosa Sánchez. (Dibujo según R. Carrión Cachot, 1945, pl. XV-g).

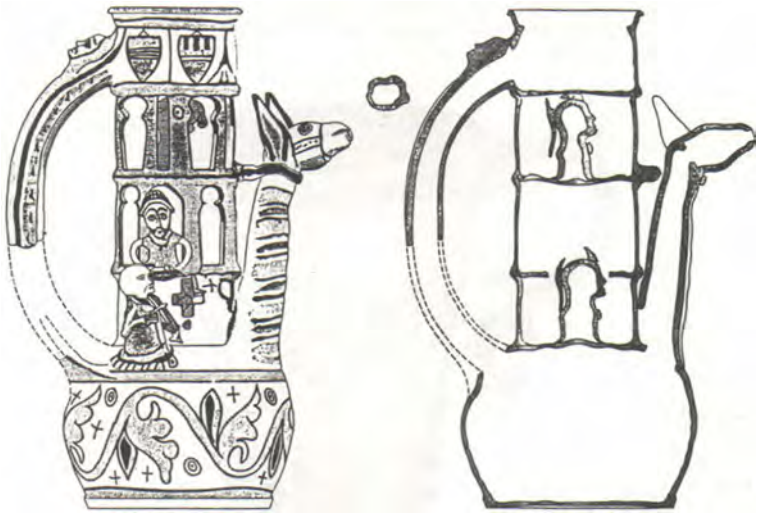


Fig. 6
Escuela Francesa, siglo XIV: Jarro de Exeter. (Dibujo según G. C. Dunning, Archaeologia, vol. LXXXVIII, 1933). Historial Museum, Exeter).

HISTORIA Y CULTURA
1991-92, Nº 21, pp. 247 - 288

La Escuela de los Retablos de Trujillo

Antonio San Cristobal

1.— *¿Trabajó el ensamblador Espíndola en Trujillo?*

No se trata de una simple curiosidad intelectual; sino de una cuestión previa a cualquier estudio sobre la escultura virreinal en Trujillo, y también para iniciar la investigación acerca de los retablos virreinales en la misma ciudad. Fue Luis de Espíndola uno de cinco postores al tallado y ensamblaje de la sillería del coro de la Catedral de Lima [1]. Ejerció simultáneamente el arte de escultor y el de ensamblador de retablos. Al no conseguir participación alguna en el trabajo de la sillería coral limeña, emigró por algún tiempo a las Charcas; pero regresó a Lima al final de la década de 1640; y permaneció en el Virreinato del Perú hasta su muerte acaecida el día 25 de febrero de 1670 en Lima. Dejamos ahora de lado el estudio de sus trabajos anteriores a 1646, primero en Lima y después en el Alto Perú en las ciudades de Potosí y Chuquisaca; interesa ahora especialmente determinar el lugar o lugares donde trabajó y residió después de su regreso a Lima; pues mediante esta aclaración será posible determinar su eventual influencia sobre la escultura y el ensamblado de retablos en la ciudad de Trujillo. Cabe pensar que si Espíndola hubiera residido durante algún tiempo en la ciudad de Trujillo, y desempeñado allí el arte de su especialidad, se manifestaría decisivamente su influencia en una ciudad en la que por entonces no avecindaban artífices que pudieran ostentar una competencia y calificación profesional comparable con la suya. Ello implicaría que, de alguna manera el desarrollo ulterior de la arquitectura de los retablos en Trujillo habría resultado influenciado por las obras allí presuntamente ejecutadas por el maestro ensamblador; y también por la irradiación ejercida en el medio profesional local.

1 Puede verse acerca de la intervención de Espíndola en la puja por la sillería: A. SAN CRISTOBAL, *Nueva visión histórica de la sillería de La Catedral*, en Revista Histórica, Lima, 1981 - 1982, t. XXXIII, págs. 221-268.

Los historiadores clásicos del arte virreinal peruano: Lohmann Villena, Vargas Ugarte, Harth-Terré y Mariátegui Oliva no mencionaron para nada la presencia activa de Luis de Espíndola en la ciudad de Trujillo a su regreso de Potosí. Esta misma posición fue asumida por Wethey que utilizó para su obra todas las fuentes conocidas hasta el año de 1949. El tema de la presencia y de los trabajos escultóricos de Espíndola en Trujillo fue propuesto en 1972 por el arquitecto José de Mesa, que escribía así: "Nada se sabe de la actividad de Espíndola entre los años de 1649 y 1670, fecha en que podemos tal vez situarlo fuera de Lima, pues cabe preguntarse ¿permaneció nuestro escultor en la ciudad de los Reyes durante esos 21 años? No parece probable, pues hemos descubierto un relieve con su firma en la ciudad de Trujillo. El relieve es de grandes proporciones y tiene estrecha relación con los relieves de los altares de San Francisco de esa misma ciudad. Tal vez hay que pensar en una estadía de Espíndola en la ciudad de Trujillo por esos años del barroco avanzado en que los documentos hacen un largo mutis sobre su vida" [2] Se refería el aqto. Mesa a la tabla de La Asunción en la colección Ganoza Vargas, en cuya base hay una leyenda tallada de difícil lectura por su mal estado de conservación. El arquitecto Mesa leyó en ella estas palabras: ". . . espídola me fe. . ."; y dedujo que se trataba de la firma autógrafa del escultor Luis de Espíndola. A partir de esta primera interpretación, dedujo que el ensamblador Espíndola había trabajado alguna temporada larga en Trujillo, correspondiente a la del período del supuesto silencio de los documentos sobre la actividad del maestro. Inició de este modo la búsqueda de otras obras salidas del taller trujillano de Espíndola; y además dedujo la existencia de un círculo artesanal influenciado por el maestro en Trujillo.

No entramos en el análisis de todas las consecuencias derivadas de la lectura de la inscripción tallada en la tabla Ganoza Vargas. Nos atenemos sólo al punto concreto de la presunta permanencia de Luis de Espíndola en Trujillo por algunos años. En realidad, no se trata de la lectura fiel y exacta de la inscripción de la tabla Ganoza, sino de un encadenamiento discursivo complejo que, para algunos lectores, ha quedado en la sombra y marginado, ante la contundencia con que se propone la lectura de la firma de Espíndola. Tres son

2 J. de MESA – T. Gisbert, *Escultura virreinal en Bolivia*, Acad. Nac. de Ciencias de Bolivia. La Paz, 1972, pág. 141. Reiteró el planteamiento con las mismas palabras en *Ensayo preliminar sobre la pintura y escultura virreinal en Trujillo, Catálogo de exposición Arte Virreinal en Trujillo*, Banco Industrial del Perú, sin numeración de páginas. 1985.

los argumentos aducidos por el arqto. Mesa en 1972 y reafirmados en 1985. *Primero:* el conocimiento histórico que se tenía acerca de la actividad de Espíndola entre los años de 1649 y 1670: "nada se sabe de la actividad de Espíndola entre los años de 1649 y 1670... en que los documentos hacen un largo mutis sobre su vida". Notemos que esta presunta falta de información histórica y documental acaso pudiera haber sido un hecho antes de 1972; pero no significaba en absoluto que la investigación histórica debiera permanecer inmutable en el mismo estado en que el arqto. Mesa la conoció entonces. Por consiguiente, se trata de un argumento precario. que puede desvanecerse por investigaciones posteriores de archivo. *Segundo argumento:* la presuposición de que, no constando entonces por documentos históricos de la presencia de Espíndola en Lima, se podría pensar en que estuvo en otro lugar, que acaso sería Trujillo: "tal vez hay que pensar en una estadía de Espíndola en la ciudad de Trujillo por esos años de barroco avanzado". Denominamos a este argumento *presuposición,* porque no se basa en documento histórico alguno. *Tercer argumento:* la lectura atribuida a la inscripción de la tabla Ganoza Vargas: se supuso que la borrosa leyenda incluía al menos estas palabras: "... espidola me...", que corroborarían la presunta presencia de Espíndola en Trujillo, antes afirmada.

Algún lector pensará que parece más apropiado invertir el orden entre el segundo y el tercer argumento; ya que la eventual leyenda atribuída a la tabla Ganoza fundamentaría la presunta presencia personal de Espíndola en Trujillo. Pero cualquiera que sea el orden de la precedencia entre los dos últimos argumentos aducidos, lo cierto es que ambos presuponen la validez del primero; y los dos últimos argumentos se sustentan en tanto que no se conozcan pruebas históricas de la presencia de Espíndola en otro lugar distinto de la ciudad de Trujillo por los mismos años. A partir de la concatenación dialéctica entre estas tres presuposiciones, se pasó seguidamente a suponer como un hecho la existencia histórica en Trujillo de un "círculo de Espíndola"; es decir. de un conjunto de obras más o menos numerosas de ensamblaje y de escultura ejecutadas o influenciadas por Espíndola durante su presunta permanencia en la ciudad.

La opinión del arquitecto Mesa ha sido compartida y ratificada por el escritor R. Estabridis, sin ninguna otra acotación de parte suya que la de algunas sugerencias acerca del mayor o menor número de las esculturas que habrían sido talladas por el círculo de

influencia de Espíndola en Trujillo. Dice así R. Estabridis: "Entre 1649 y 1662 no se sabe nada de él (Luis de Espíndola), y ello permite *suponer* que estuvo fuera de Lima, *de seguro* en Trujillo donde los historiadores Mesa-Gisbert descubrieron en una colección particular un relieve de la Asunción de la Virgen firmado por el maestro"[3]. Es fácil identificar en las palabras citadas de R. Estabridis las tres suposiciones dialécticamente coordinadas que aducía el arqto. Mesa. Añade todavía una cuarta presuposición, porque el escritor R. Estabridis, que no realiza investigaciones de archivo para ampliar el conocimiento de la historia del arte virreinal, presupone que desde la obra de los Mesa en 1972 hasta su propio escrito de 1991, es decir durante 20 largos años, ninguna otra persona había leído en los archivos nuevos documentos acerca de las actividades de Espíndola durante el período de 1649 a 1662 por él acotado.

La presunta permanencia de Luis de Espíndola en Trujillo durante algunos años es un tema *histórico;* y en cuanto tal tiene que ser tratado rigurosamente mediante el recurso a documentos históricos fehacientes; no en base a simples presuposiciones. Llama la atención el hecho cierto de que no se ha aducido ninguna cita documental de archivo que atestigue la presencia de Espíndola en Trujillo en cualquier tiempo. Sólo se argumenta en base a suposiciones y a la lectura de la inscripción en la tabla Ganoza Vargas basada igualmente en suposiciones. Adelanté en un artículo publicado en el diario EL COMERCIO de Lima algunos datos históricos acerca de las actividades cumplidas por Luis de Espíndola en Lima no conocidas por Mesa en 1972 ni por Estabridis en 1991[4], y que llenaban el vacío de documentación a que se remiten constantemente los autores citados. Completo ahora aquellas informaciones con otros datos que no se publicaron entonces porque desbordaban los estrechos límites de un artículo periodístico.

Otorgó Luis de Espíndola y Villavicencio con su propia firma un testamento en la ciudad de Lima con fecha 20 de agosto de 1666 en cuatro hojas; lo cerró, lo lacró y lo conservó en su casa, hasta que el día de su muerte, a 25 de febrero de 1670, su mujer tercera doña María de Cisneros lo llevó al escribano Bartolomé Fernández Salcedo, quien después de otorgar la fé de muerte de Espíndola, lo

3 R. ESTABRIDIS, *La escultura en Trujillo,* incluido en *Escultura en el Perú.* Banco de Crédito del Perú, Lima, 1991, pág. 179; véase las páginas 179-180 y 144-145. En honor a la verdad, la tabla Ganoza fue conocida, estudiada y divulgada por R. Mariátegui Oliva algunos años antes; mientras que el aqto. Mesa sólo interpretó la inscripción tallada en la base de la tabla.

4 A. SAN CRISTOBAL, *Mesa y Espíndola en la escultura de Trujillo,* en diario EL COMERCIO, Lima, 24 de junio de 1992.

insertó en su registro de escrituras después de haberlo abierto y leído[5]. Evidentemente, Espíndola no permanció en Trujillo desde que otorgó testamento en la ciudad de los Reyes hasta su muerte acaecida en Lima y registrada en su parroquia que era la del Sagrario[6].

Manifestó Espíndola en aquel testamento de 1666 que había estado casado tres (3) veces, no sólo las dos que mencionan algunos escritores: de la primera mujer no tuvo hijos; de la segunda mujer tuvo una hija llamada doña Luisa de Espíndola que trajo consigo desde Potosí a Lima; y de la tercera doña María de Cisneros había tenido ocho hijos que nombró según este orden: Luis, Nicolás, Miguel, Juan, Gabriel, Rafael, Joseph Agustín y Gerónimo; de los cuales decía en 1666 que eran "todos pequeños en la edad pupilar que el menor apenas tiene seis años"[7].

Estas noticias nos ayudarán a conocer donde estuvo Espíndola durante aquellos años, si es que averiguamos donde nacieron sus hijos. No resulta difícil averiguar estos hechos recurriendo a los libros de Bautismos de la parroquia limeña del Sagrario de La Catedral, a la que pertenecía Espíndola, y donde está registrada su muerte. Nos limitamos a los hijos nacidos entre 1649 y 1662, que es el período por el cual suponía R. Estabridis que "no se sabe nada de él" (Espíndola).

El 17 de septiembre de 1650 fue bautizado en El Sagrario de Lima un niño llamado Miguel, hijo de Luis de Espíndola y de doña María Cisneros nacido el 27 de agosto de 1650[8]. Este niño Miguel era el tercer hijo de Luis de Espíndola y de María Cisneros.

El día 15 de julio de 1652 fue bautizado también en el Sagrario de Lima un niño llamado Juan hijo de Luis de Espíndola y de María Cisneros[9]. Este niño Juan era el cuarto hijo del mismo matrimonio.

Aduje en el artículo publicado en EL COMERCIO la cita del concierto notarial firmado por Luis de Espíndola en Lima el día 19

5 A.G.N., escribano Bartolomé FERNANDEZ SALCEDO, 1670, protocolo 513, folio 105 y siguientes.
6 Parroquia del Sagrario, Lima, *Defunciones*, libro 5, 1665 - 1678, folio 117: se anota que Espíndola fue enterrado en San Agustín.
7 A.G.N., escribano Bartolomé FERNANDEZ SALCEDO, l. c., folio 107 vta.
8 Parroquia del Sagrario, *Bautismos*, lib. 6, 1646 - 1654, fol. 118 vta.
9 Ibid., fol. 170.

de enero de 1654 para hacer un Santo Cristo resucitado[10]. Con estos datos se va cerrando y reduciendo el período en el que según afirmaba R. Estabridis "no se sabe nada de él".

El quinto hijo del tercer matrimonio de Luis de Espíndola nacería entre 1654 y 1655. La pérdida del libro de Bautismos del Sagrario de Lima correspondiente a los años de 1654 y 1660 me ha impedido señalar la fecha del bautismo de los tres hijos siguientes del mismo matrimonio. De todos modos, consta fehacientemente que el último hijo llamado Gerónimo nació el 10 de diciembre de 1661 en Lima, y fue bautizado en el Sagrario el día 31 de diciembre de 1661[11]. En efecto, de este niño declaraba Espíndola el día 20 de agosto de 1666 que "apenas tiene seis años". Los tres hijos intermedios, todavía no documentados, Gabriel, Rafael y Joseph Agustín, nacerían aproximadamente en los años de 1655, 1657 y 1659.

Sabemos también que el día 3 de septiembre de 1661 concertó Espíndola en Lima la talla de un sepulcro para el Santo Crucifijo de la Cofradía de La Soledad fundada en la iglesia de San Francisco[12]. No quedaría hipotéticamente más tiempo para que Espíndola hubiera vivido y trabajado en Trujillo que el período comprendido entre mediados de 1655 y principios de 1661; mientras que está documentada la permanencia ininterrumpida de Espíndola en Lima antes y después de esos años. Ahora bien, creemos que, de acuerdo a criterios de sana y sensata vida familiar, no es comprensible que Espíndola viajara a radicar en la ciudad de Trujillo por muy pocos años, trasladando a su familia integrada por su mujer, su hija Juana, los cinco primeros hijos menores de edad, y con la posibilidad de que durante ese tiempo volvieran a nacer otros hijos, como en efecto sucedió con tres nuevos nacimientos hacia 1657, 1659 y 1661; total para tener que regresar a Lima a principios de 1661 con siete hijos menores y el último por nacer; además de tener que llevarse el ajuar, las herramientas y los esclavos que poseía. Ya no era Espíndola por aquellos años el joven que, libre de ataduras familiares, viajó hacia 1626 a Potosí en busca de mejores perspectivas profesionales; o el que regresó a Lima hacia 1656 también libre y sólo con su hija Juana. Entre 1655 y 1661 había constituído Espíndola en Lima una familia numerosa de hijos menores de edad; y las obligaciones familiares le inmovilizaban en su casa limeña con más arraigo que cualquier ambición de conseguir algún trabajo temporal en Trujillo o en cualquier otro lugar del Perú.

10 A.G.N., escribano Alvaro Basilio ORTIZ, 1653 - 1654, Protocolo 1319, folio 18 vta
11 Par. del Sagrario, *Bautismos*, lib. 7, 1661 - 1667, folio 4.
12 A.G.N., escribano Francisco HOLGUIN, 1661, protocolo 951, folio 312.

A partir de estos análisis deducimos dos conclusiones: en primer lugar, la presunta presencia de Luis de Espíndola en Trujillo entre los años de 1649 y 1662 no pasa de ser una presuposición que no puede ni ha logrado invocar a favor suyo alguna prueba documental fehaciente de archivo; se basa en simples suposiciones y en el desconocimiento que tenían sus defensores de las actividades realizadas por Luis de Espíndola en otro lugar distinto de Trujillo. En segundo lugar, las informaciones aducidas más arriba demuestran documentalmente la presencia contínua e ininterrumpida de Luis de Espíndola en Lima desde su regreso de Potosí hasta su muerte.

Consiguientemente con estas conclusiones, podemos introducir ahora una distinción en la tesis de R. Estabridis según que ella se refiera a Trujillo o a Lima. La afirmación de que "entre 1649 y 1662 no se sabe nada de" la presencia de Espíndola en Trujillo expresa una proposición verdadera; porque no hay ninguna prueba documental de archivo que respalde esa presencia. La tesis de que "entre 1649 y 1662 no se sabe nada de" la presencia de Espíndola en Lima expresa una proposición absolutamente falsa; porque los documentos aducidos aportan un conocimiento seguro y confiable del lugar donde estaba Espíndola. En todo caso, correspondería a los defensores de la presencia de Espíndola en Trujillo aducir pruebas documentales de ella capaces de contrarrestar las pruebas documentales que se aducen a favor de la presencia del escultor y ensamblador en Lima durante esos años.

Retornamos ahora sobre la lectura de la inscripción colocada en la tabla de Ganoza Vargas. La escultura procedería de algún retablo que perteneció a alguna iglesia de Trujillo o de la región. Parece coherente pensar que la tabla fue tallada en Trujillo, lo mismo que los retablos en los brazos del crucero de la iglesia de San Francisco y que el retablo de la iglesia de Huamán[13]. No hay ningún indicio o prueba documental que induzca a suponer que la tabla Ganoza Vargas hubiera sido trabajada en Lima y remitida posteriormente a Trujillo. Pues bien, la presencia continuada de Luis de Espíndola en Lima, y el hecho correlativo de no haber residido nunca en la ciudad de Trujillo invalidan cualquier intento de atribuir la paternidad de la tabla Ganoza Vargas al escultor Espíndola. Para que Espíndola hubiera podido dejar grabada su firma autógrafa en la tabla de La

13 R. MARIATEGUI OLIVA, *Escultura colonial en Trujillo*, Alma Mater, Lima, 1946, pág. 56.

Asunción era condición indispensable que el escultor residiera en Trujillo y que tuviera taller abierto en esa ciudad; pero ahora sabemos documentalmente que este supuesto hecho no acaeció nunca. Los paridarios de la autenticidad de la tabla como obra de Espíndola se basaban en la presuposición indocumentada de que no se conocía la presencia de Espíndola en otros lugares durante un largo período de tiempo; pero los documentos antes citados desvanecen tales presuposiciones sin dejar lugar a duda.

Dado que es históricamente imposible que apareciera tallado el nombre de Espíndola en la tabla Ganoza Vargas, añadamos que la lectura completa de la inscripción, avalada además por los pocos caracteres legibles, y por el tema iconográfico de La Asunción de La Virgen es el siguiente: *Assumpta est María in caelum.*

Dejamos en claro que no entramos a estudiar las posibles relaciones estilísticas entre la tabla Ganoza Vargas y otras tablas y esculturas localizadas en los retablos y en las iglesias de Trujillo. Acerca de ello han disertado los expositores José de Mesa y Ricardo Estabridis; y por nuestra parte respetamos sus opiniones. Lo único que afirmamos muy claramente es que descartamos por razones fundadas la presencia y el ejercicio de la actividad profesional del escultor Luis de Espíndola en la ciudad de Trujillo. Afirmamos también que carece de toda posibilidad histórica la existencia en Trujillo de un taller o círculo de escultura y ensamblaje de retablos vinculado de algún modo al artífice Espíndola, y que mantuviera relaciones de afinidad o de influencia estilística con la escultura espindoliana.

Las disgresiones históricas ahora expuestas no nos alejan del tema a desarrollar en este trabajo. Por el contrario, desbrozan el campo que antes estaba enredado con presuposiciones indocumentadas que condicionaban la interpretación del desarrollo arquitectónico de los retablos de Trujillo. El escultor y ensamblador Luis de Espíndola tenía jerarquía profesional como para poder competir con Pedro de Noguera, Martín Alonso de Mesa, Luis Ortiz de Vargas y Gaspar de la Cueva por el tallado de la sillería coral de La Catedral de Lima. La supuesta y ahora descartada presencia de Espíndola en Trujillo introduciría un factor de primer rango a considerar para el estudio del desarrollo retablístico en la ciudad de Trujillo. En realidad, ahora podemos aclarar con fundamento que la evolución de los retablos trujillanos estuvo librada exclusivamente a la libre creatividad de los ensambladores locales avecindados en la ciudad

de Trujillo; pero sin que el ensamblador y escultor Luis de Espíndola tuviera ingerencia, directa o indirecta a través de discípulos o seguidores, en el desarrollo de aquel proceso de creación de retablos, sea en cuanto a la arquitectura del diseño, sea en la escultura de las tablas o de las imágenes que adornan la traza. Simplemente, Luis de Espíndola no tuvo nada que ver con la escultura y con los retablos de la ciudad de Trujillo donde nunca residió.

2.— Los métodos para el análisis de los retablos.

Son los retablos, junto con las portadas, las manifestaciones más ostentosas y decorativas de la arquitectura virreinal peruana; lo cual no quiere decir que unos y otras constituyan elementos de orden exclusivamente decorativos. Se pueden emplear distintos métodos para el análisis de los retablos; siempre y cuando mediante ellos se estudien los aspectos más importantes de los mismos.

La determinación histórica de los retablos los sitúa en un momento cronológico preciso, y aporta datos importantes, tales como el autor, el costo, el lugar a que se destinaba, y la complementación iconográfica de imágenes de bulto o de pintura. Suelen incluir muchos conciertos notariales de obra para hacer retablos la descripción arquitectónica de la traza y montea, relatada por el ensamblador en la "memoria de las condiciones y especificaciones" según las cuales se había de ejecutar la obra. Los datos históricos acerca de los retablos contribuyen en gran manera a posibilitar su conocimiento arquitectónico; si es que ellos se utilizan no sólo para satisfacer la curiosidad anecdótica de los historiadores del arte, sino para definir las características del diseño y de la ornamentación, y para localizar cada tipo de retablo en el momento preciso del desarrollo evolutivo de la arquitectura retablística en la escuela regional a que pertenece. Entendemos, pues, la investigación histórica como un recurso auxiliar al servicio del análisis arquitectónico; aunque ciertos expositores la limitan a una superficial y epidérmica erudición que sólo sirve para eludir los análisis estructurales sobre los retablos y su arquitectura.

Se quejaba en su tiempo el clásico Wethey de que la cronología en el problema más dificultoso acerca de la escuela trujillana de escultura. Señalaba en 1949 que sólo se conocía entonces la cronología del retablo mayor de Santa Teresa (1654) y la del retablo mayor de San Lorenzo (1774)[14]. Desde entonces, el investigador

14 H. E. WETHEY, *Colonial architecture and sculpture in Peru*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusetts, 1949, pág. 233.

Ricardo Morales Gamarra ha logrado establecer la cronología de algunos otros retablos de Trujillo; aunque todavía falta por identificar la fecha de otros retablos importantes de la ciudad. Creemos que los análisis morfológicos y comparativos entre los retablos pueden suplir en parte la limitación de las investigaciones históricas, aunque sólo en cuanto a las etapas fundamentales del desarrollo evolutivo; pero no en lo que atañe a la secuencia cronológica precisa y particularizada entre los retablos trujillanos, la que sólo podrá establecerse mediante prolijas investigaciones en los archivos con documentos virreinales.

Emplean algunos expositores, a falta de una cronología confiable, el método de agrupar los retablos por grandes y prolongados períodos históricos, pero sin establecer entre ellos otros períodos intermedios más cortos, y sin precisar la secuencia evolutiva al menos de algunas etapas más caracterizadas. En cierto modo, constituye este método la continuación del método adoptado por la obra clásica de don Diego Angulo Iñiguez y sus colaboradores de dividir en períodos de siglos enteros el estudio de la arquitectura virreinal hispanoamericana, aunque los verdaderos períodos históricos de la evolución estilística no coincidieran con la parcelación en tales ciclos prolongados.

Recurrió Wethey para clasificar los retablos de Trujillo al criterio metodológico de adecuarse a la evolución de los soportes en los retablos, que se había seguido en esta escuela regional. Distingue un período inicial entre 1650 y 1670 caracterizado por el tipo de las columnas empleado en esos años, especialmente en la portada principal de la iglesia de San Francisco de Lima, que tenían el tercio inferior adornado con un cartucho o escudo y el sector superior de los dos tercios surcado por estrías verticales con adornos superpuestos de marioletas o caras con paños recogidos y frutas [15]. A esta etapa primera habría seguido un período de transición hacia el empleo de las columnas salomónicas iniciado en los dos retablos de La Catedral: el de San Pedro y el de San Juan Bautista, acerca del que presupone que acaecería hacia 1665. Hace Wethey corresponder a los primeros tercios del siglo XVIII el período de predominio exclusivo de las columnas salomónicas; y lo considera como una etapa homogénea en la que no distingue períodos sucesivos intermedios [16]. El período final de la retablística trujillana correspondía al

15 Ibid., pág. 232.
16 Ibid., págs 233-236.

predominio del estilo rococó diferenciado por los soportes libres e irregulares de jarrones y de veneras en el retablo mayor de San Lorenzo; y por los soportes de cariátides en algunos otros retablos trujillanos [17]. Evidentemente, los soportes integran la estructura del diseño de los retablos; pero ellos solos no expresan la conformación integral de su arquitectura; y por consiguiente, no pueden ser asumidos como el elemento fundamental para caracterizar los períodos evolutivos de la arquitectura de los retablos, incluso de los de Trujillo.

Ha incorporado el escritor R. Estabridis Cárdenas un apartado dedicado a los retablos trujillanos dentro de un trabajo más amplio sobre la escultura en Trujillo [18]. Sigue fundamentalmente y muy de cerca la exposición de Wethey; aunque incorpora algunos datos históricos proporcionados por el investigador R. Morales Gamarra: y también la presuposición antes analizada de la paternidad de Luis de Espíndola sobre la tabla de La Asunción en la colección Ganoza Vargas, lo que le induce a adelantar hasta el tercio final del siglo XVII la fecha de los retablos colocados en los brazos del crucero de la iglesia de San Francisco, que Wethey incluía entre los retablos del siglo XVIII, pues de este modo los incorpora dentro de la influencia del presunto y no comprobado círculo de Espíndola. Adopta R. Estabridis el mismo criterio de Wethey para clasificar los períodos de la retablística trujillana: "La tipología de columnas marca la evolución tanto en la arquitectura como en la talla de retablos y sillerías" [19]. De acuerdo a este criterio fundamental, propone la misma secuencia que Wethey para la evolución de los retablos: la etapa de las columnas corintias estriadas con caras de marioletas; la introducción primera de las columnas salomónicas en los dos retablos de La Catedral; el período del retablo barroco, con la acotación del adelantamiento de la fecha de los dos retablos historiados franciscanos atribuídos al presunto e inexistente círculo de Espíndola; otros retablos entre siglo y siglo; y finalmente el período de los retablos rococó entre los que incluye los mismos tipos y retablos señalados anteriormente por Wethey.

Detectamos, sin embargo, una diferencia fundamental de interpretación entre la formulada por Wethey y la que propone R. Estabridis. El clásico norteamericano no emitía ningún juicio acerca del

17 Ibid., pág. 237.
18 R. ESTABRIDIS. *La escultura en Trujillo*, 1. c., págs. 138-160.
19 Ibid., pág. 142.

estilo a que correspondan los retablos de Trujillo; se limita simplemente a señalar las distintas etapas en el desarrollo según la tipología de los soportes de columnas, lo que en realidad constituye la caracterización basada en un hecho objetivo. Sabemos, por otra parte, que Wethey no ha identificado nunca el barroco virreinal peruano con el empleo de las columnas salomónicas. En efecto, señaló Wethey el barroco cuzqueño iniciado en la portada de La Catedral, que no ha empleado para sus portadas las columnas salomónicas [20]. Menciona "greater baroque involution" en la disposición de las columnas en el retablo cuzqueño de La Soledad en La Merced que tenía columnas de fuste recto [21]. Y afirma la unidad barroca de la portada principal de San Francisco en Lima que emplea el tipo de las columnas corintias estriadas de fuste recto con adornos de marioletas, que también atribuía a los primeros retablos trujillanos [22].

A diferencia de Wethey, el escritor R. Estabridis identifica como términos equipolentes el estilo barroco y el empleo de las columnas salomónicas. Desde luego, no atribuye ningún valor barroco a los retablos que emplearon las columnas rectas del tipo de las de la portada principal de San Francisco en Lima; y que él delimita arbitrariamente a las cinco primeras décadas del siglo XVII [23], cuando sabemos que la portada principal de San Francisco se talló aproximadamente hacia 1673 o 1674; y además Wethey fechaba ese tipo de columnas hacia los años de 1650 - 1670. La equivalencia de estos conceptos aparece claramente expuesta por R. Estabridis al definir las etapas de los retablos de Trujillo: "En un período de tránsito hacia la adopción de las formas barrocas. . . se combinan las columnas de fuste estriado con las de fuste en espiral. . . ", en los dos retablos de San Pedro y de San Juan Bautista en La Catedral [24]. Y más adelante escribe así: ". . . entramos a partir del último tercio del siglo XVII en el mundo del barroco. La columna salomónica ya campea en muchos retablos" [25]. No nos detenemos ahora a analizar esta periodización de los retablos, aunque ella presupone problemas muy discutibles, como el del origen de las columnas salomónicas en los retablos catedralicios, y el del círculo de Espíndola en el último tercio del siglo XVII.

20 H. E. WETHEY, Colonial, pág. 16.
21 Ibid., pág. 214.
22 Ibid., pág. 23.
23 R. ESTABRIDIS, l. c., pág. 142.
24 Ibid., pág. 142.
25 Ibid., pág. 143.

El verdadero problema es más de fondo; porque atañe al concepto mismo del barroco virreinal. La identificación propuesta entre estilo barroco y utilización de las columnas salomónicas, más que resolver el problema estilístico de unos retablos determinados, lo complica innecesariamente. Dejaría fuera de la extensión del barroco virreinal peruano algunas escuelas arquitectónicas completas que no emplearon el tipo de las columnas salomónicas, como la escuela del gran barroco cuzqueño de la segunda mitad del siglo XVII, las portadas de las tierras altas de Puno: Ayaviri, Lampa y Asillo; y todo el barroco limeño de las portadas del siglo XVIII; e incluso eliminaría de la influencia del barroco virreinal todos los retablos limeños de Asensio de Salas y de Fray Cristóbal Caballero anteriores a la utilización de las columnas salomónicas, pero notables por su innovación en el diseño de los retablos y por su notoria expansión volumétrica que llegó incluso a algunos retablos barrocos de Trujillo. Según el criterio de R. Estabridis, no quedarían en Lima más portadas barrocas que las principales de San Agustín y de La Merced; bien poca cosa por cierto. El estilo no se define sólo por la tipología de los soportes empleados en las portadas y los retablos; pues desempeñan una función acaso más preponderante para caracterizar el estilo virreinal otros factores estructurales, volumétricos y de componentes. La cornisa del primer entablamento abierta por el sector de la entrecalle central en arcos verticales define más decisivamente al barroco de las portadas y de los retablos en Lima, en el Cuzco, y en los retablos de Trujillo, que la variada tipología de los soportes; pues esos arcos determinaron la conformación del diseño, mientras que los soportes resultaron inesenciales para su conformación. La portada de La Catedral del Cuzco y la portada principal de San Agustín de Lima son constitutivamente barrocas por el movimiento que impulsan en ellas los arcos verticales de la primera cornisa. al margen de que la portada cuzqueña use las columnas de fuste recto y la limeña las de fuste salomónico.

El recurso a la tipología de los soportes para establecer algún orden en la evolución de los retablos de Trujillo identifica el método de análisis empleado por Wethey y reiterado por R. Estabridos. Los soportes son un elemento componente de los retablos. junto a otros componentes individuales. Pues bien, los dos expositores se detienen en hacer la descripción empírica de los elementos individuales dados en los retablos; pero no logran en ningún momento elevarse hasta la comprensión estructural del diseño de los retablos en cuanto totalidad con sentido arquitectónico. Diluyen la composición de la estructura del diseño en la enumeración empírica de las

partes integrantes aisladamente consideradas y enumeradas. Se trata del mismo método de la descripción empirista vigente hacia 1950 y prodigado en la obra clásica de Angulo-Marco Dorta-Buschiazzo. Versa este método descriptivo y empirista sobre los aspectos ornamentales y escultóricos de detalle en las portadas y en los retablos; interesa, pues, más a la escultura y a la ornamentación que a los análisis arquitectónicos y estructurales.

Preferimos emplear ahora el método estructural y arquitectónico que hemos aplicado al estudio de las portadas virreinales peruanas, y al de los retablos de la escuela de Ayacucho [26]. Supone este método que los retablos virreinales peruanos están estructurados conforme a un diseño organizado que se puede aislar mentalmente de la ornamentación y de la escultura que lo adornan, y que también muestra una composición arquitectónica plenamente racional. Los retablos de una época determinada concuerdan entre sí en el empleo de un esquema de diseño básico y homólogo para todos ellos, aunque cada retablo individual lo interpreta conforme a la libre iniciativa de los ensambladores. En base a la reiteración del diseño común unívoco, definimos una generación de retablos coetáneos. Ningún diseño básico de retablos permaneció inmutable e inmodificado durante todo el período virreinal. El desarrollo evolutivo originó otras posteriores versiones interpretativas del diseño homólogo que caracterizará a las siguientes generaciones de retablos en la misma escuela regional.

Intentamos en el presente estudio precisar las características peculiares de cada generación de los retablos de Trujillo. El proceso de unos esquemas de diseño a otros determinará la evolución histórica seguida por los retablos de Trujillo. No basta con que existan múltiples retablos individuales en algún núcleo regional para que ellos integren automáticamente una escuela específica de arquitectura de retablos. Como resultado final de definir la especificidad de los diseños básicos de los retablos de Trujillo, y de compararlos con los de otros centros regionales, podremos deducir si en realidad los retablos de Trujillo integraron una escuela regional específica y diferenciada dentro de la diversidad de las escuelas regionales peruanas. El análisis de los tipos de las columnas y de los soportes empleados en los retablos de Trujillo no ayudará apreciablemente para

26 El estudio aquí mencionado sobre los retablos virreinales de Ayacucho se encuentra actualmente en proceso de publicación en el volumen que ha de recoger las ponencias al Seminario sobre la evangelización realizado en Ayacucho en marzo de 1991.

esta finalidad, ya que los soportes y las columnas fueron comunes a toda la arquitectura virreinal peruana; no así los esquemas estructurales de los retablos organizados con ellos. Existen retablos con soportes de cariátides en Trujillo, en Lima y en otros centros regionales peruanos; pero esta coincidencia de los elementos no implica que todos los retablos de cariátides tengan el mismo diseño estructural.

De acuerdo a los requerimientos de nuestro método de análisis arquitectónico, prescindimos de estudiar en las presentes páginas las esculturas, tallas, y elementos ornamentales que pueblan copiosamente los retablos de Trujillo. Son valiosas acerca de estos aspectos las exposiciones de R. Mariátegui Oliva, Wethey, José de Mesa y R. Estabridis. A ellas nos remitimos.

3.— *Los primeros retablos de Trujillo.*

A diferencia de lo que sucedió con los retablos posteriores, no se conservan íntegros e inmodificados algunos retablos de las primeras generaciones pertenecientes al siglo XVI, o al menos a la primera mitad del siglo XVII. Perduran en Trujillo únicamente algunos restos de retablos primitivos integrados en otros retablos formados con algunas añadiduras posteriores de distinto origen y época. El norteamericano Wethey identificó con mucha sagacidad algunos de esos retablos trujillanos que conservan partes de retablos antiguos; y sus análisis han sido reiterados por R. Estabridis [27]. De acuerdo a su propio método, ambos expositores restringen sus análisis al estudio de las columnas y de la ornamentación. Señalan la identidad de las columnas trujillanas primeras con las del primer cuerpo en la portada principal de San Francisco en Lima; aunque cada autor atribuye distinta cronología a ese tipo de columnas, como se ha indicado antes.

En verdad, nos parece que el problema es mucho más complejo, ya que podemos distinguir en aquellos retablos recompuestos con restos antiguos dos tipos de columnas rectilíneas: uno es el de las columnas retalladas en todo el fuste y sin estrías, que aparecen en un retablo lateral de la iglesia de La Merced delimitando el primer cuerpo, no el segundo; y otro es el de las columnas con la parte superior canalizada por estrías verticales y con el tercio inferior adornado con un recuadro o con estrías helicoidales, que se conservan en

27 H. E. WETHEY, Colonial, pág. 232. R. ESTABRIDIS, 1. c., pág. 142.

el retablo del Corazón de Jesús en la iglesia de San Agustín y en un altar lateral pintado de blanco en la iglesia de Santo Domingo con un gran cuadro de Santo Domingo por segundo cuerpo. El investigador Mariátegui Oliva señaló acertadamente acerca de este retablo dominicano que "ambos cuerpos pertenecen a diferentes retablos"[28]. El primer tipo de columnas en La Merced correspondería a retablos antiguos del primer tercio del siglo XVII, con diseño todavía renacentista; y el segundo tipo de columnas pertenecería a retablos de una generación posterior y homóloga a la de los retablos de Asensio de Salas en Lima de mediados del siglo XVII que emplearon las columnas rectas estriadas.

El retablo del Corazón de Jesús en la iglesia de San Agustín, aunque aparece modificado a partir del primer entablamento, puede ser tomado como indicador de la traza común a los pequeños retablos hacia mediados del siglo XVII, consistente en un primer cuerpo delimitado por columnas laterales, y un segundo cuerpo más bajo y estrecho que el primero, de tal modo que no existe continuidad vertical entre los ejes de los soportes de los dos cuerpos. Este esquema todavía renacentista fue modificado en el diseño de la generación posterior de los pequeños retablos de Trujillo. en los que se establece la igualdad de anchura entre los dos cuerpos y la continuidad vertical de los ejes de soportes entre ambos cuerpos. Así aparece en el retablo de San José en la iglesia de San Agustín y en el retablo lateral de San Antonio de Padua en la iglesia del Monasterio de Santa Clara.

En Trujillo no perdura completo ningún retablo de dos cuerpos y tres calles en ambos cuerpos pertenecientes a la etapa renacentista o a la primera mitad del siglo XVII; de tal modo que sólo podemos conjeturar cual sería su estructura en base al diseño de otros retablos posteriores de dos cuerpos y tres calles. Suponemos que prevaleció en Trujillo el diseño de la cuadrícula regular completa para este género de retablos: en este esquema las tres calles del segundo cuerpo habrían tenido la misma anchura que las calles paralelas del primer cuerpo; y desde luego, los dos cuerpos quedarían cerrados por entablamentos rectos y contínuos. De hecho, esta es la conformación que prevalece en la siguiente generación de retablos trujillanos que precedía evolutivamente a partir del esquema general de los retablos de dos cuerpos y tres calles de la generación de la primera mitad del siglo XVII.

28 R. MARIATEGUI OLIVA, l. c., pág. 63.

El diseño de paralelismo estricto entre las tres calles de los dos cuerpos generalizado en los retablos de Trujillo marca una diferencia estructural muy notoria con los retablos de la primera generación barroca en Ayacucho, en la que, a partir de los retablos situados en los dos brazos del crucero de la iglesia de Santo Domingo, las dos calles laterales del segundo cuerpo son más bajas que la calle central superior, y también más estrechas que las calles laterales del primer cuerpo. No encontramos en Trujillo ningún retablo que reitere el esquema de aquellos retablos ayacuchanos de la primera generación del barroco.

El pequeño retablo de Ntra. Sra. del Carmen que se encuentra en la sacristía de la iglesia de San Francisco, tiene en el segundo cuerpo la calle central mucho más elevada que las dos calles laterales del mismo cuerpo; lo que constituye un caso anómalo en todos los retablos de Trujillo; pero esas mismas calles laterales superiores mantienen la igualdad de anchura con las calles laterales del primer cuerpo; y es precisamente la homogeneidad de anchura entre las calles de los dos cuerpos lo que diferencia al retablo carmelitano de los retablos barrocos de Ayacucho. Resulta también insólita en este retablo de Trujillo la manera cómo avanza en saliente todo el bloque de la calle central de los cuerpos sobre las dos calles laterales que se mantienen notoriamente retrasadas; pues parece que se tratara de imitar la conformación volumétrica característica de las portadas del barroco del Cuzco a mediados del siglo XVII.

Los retablos de San Pedro y de San Juan Bautista en La Catedral de Trujillo constituyen un problema estructural más que propiamente histórico. El clásico Wethey los fechaba hacia 1665 [29]; y señalaba la transición en cuanto al fuste de las columnas del primer cuerpo. El investigador R. Morales Gamarra afirmaba que los dos retablos catedralicios se tallaron "posteriormente" a la inauguración de La Catedral realizada en junio de 1666 [30]; además de indicar que se desconocía el autor de los dos retablos. La diferencia patente entre las columnas salomónicas del primer cuerpo y las de fuste recto y estriado del segundo cuerpo en los dos retablos ha suscitado la controversia entre los investigadores. El acucioso investigador Ricardo Mariátegui Oliva pensó que la diferencia de los soportes no procedía del ensamblaje inicial de los retablos, sino de una reconstrucción pos-

29 H. E. WETHEY, l. c., pág. 232. R. ESTABRIDIS, l. c., pág. 142.
30 R. MORALES GAMARRA. *La Catedral de Trujillo del Perú. Algunas notas para su historia*, en Plaza Mayor, Lima, Nº 20, julio-septiembre de 1985 pág. 55.

terior, pues pensaba que "sus dos cuerpos integrantes son de diferentes retablos"[31]. Replicaba Wethey que la dualidad de modelos de columnas era típica de los retablos del período en todas partes[32], y que, por consiguiente, correspondía a los retablos tallados inicialmente; de suerte que las columnas salomónicas procedían del primer momento de estos retablos.

Considero que la cuestión debe resolverse mediante el estudio detenido del estado que presentan los dos retablos. Observamos una anomalía de construcción en la altura actual de las columnas. El tercio inferior de las columnas exteriores alcanza mayor altura que el tercio inferior de las columnas interiores. Así aparece en los dos cuerpos del retablo de San Pedro; y en el segundo cuerpo del retablo de San Juan Bautista; pero en el primer cuerpo de este último retablo se han elevado los tercios de las columnas internas a la misma altura que los de las columnas exteriores, introduciendo para ello una base cuadrada debajo de los tercios inferiores. Esta anomalía constructiva significa que el autor de las cuatro columnas salomónicas para el retablo de San Juan Bautista las talló con la misma altura; pero, al colocarlas, le resultaron pequeñas las interiores y no le quedó otro remedio que el de elevar el cuerpo de los tercios inferiores. No se explica la anomalía de la construcción si los cuerpos retorcidos de las columnas salomónicas hubieran sido construídos al mismo tiempo que los retablos originales y que las columnas de fuste recto. Por esta razón interpretamos que los fustes de las columnas salomónicas de los cuerpos inferiores fueron introducidos en lugar de las columnas iniciales de fuste recto algún tiempo después de ensamblados los retablos, con la finalidad de modernizar su apariencia arcaica. Ocurrirá este cambio de las columnas algunas décadas después de terminados e instalados los retablos, cuando ya estaban generalizadas las columnas salomónicas en Trujillo. Sólo se cambió el sector estriado por otro sector salomónico; dejando en los retablos los mismos cuerpos de los tercios inferiores tallados con cartelas. Los adornos de cresterías caladas colocados sobre los entablamentos y cornisas son también una modernización posterior introducida en los dos retablos catedralicios. No constituye una novedad el cambio del fuste de unas columnas antiguas por otras más modernas; pues se realizó en otros lugares algo similar a lo acaecido en los retablos de La Catedral de Trujillo. La iglesia del pueblo de Corongo en Ancash conserva unos valiosos retablos de mediados del siglo XVII, en los

31 R. MARIATEGUI OLIVA, l. c., pág. 63. Aceptamos esta opinión, pero no para los cuerpos enteros, sino sólo para las columnas.
32 H. E. WETHEY, l. c., pág. 232.

que también se sustituyó en una época posterior el fuste recto de las columnas por otro fuste salomónico; un cambio similar se ha realizado en el primer retablo de la nave de la epístola entrando por la puerta, en la iglesia de San Pedro en Lima: allí se conservan todavía los cuartos de columnas estriadas en las esquinas de las traspilastras, a los lados de las columnas salomónicas modernizadas.

Preferimos analizar los dos retablos catedralicios en función de las características de sus diseños, en lugar de considerar la inexistente transición en cuanto al fuste de sus columnas. El diseño inicial de estos dos retablos de La Catedral, carente de las columnas salomónicas que no consideramos originales de ellos, muestra la traza de la cuadrícula regular propia de los retablos de dos cuerpos y tres calles paralelas que parecen haber existido en Trujillo antes de mediados del siglo XVII. Advertimos algunas innovaciones en cuanto a diseño, que preludian el barroco; han desaparecido por las entrecalles laterales el arquitrabe y el friso de los dos entablamentos; el primer entablamento se discontinúa por la entrecalle central, y el segundo entablamento se abre en arcos verticales a la manera del barroco cuzqueño y limeño para acoger entre ellos un recuadro; los mismos arcos verticales de cornisa han sido incorporados sobre los tableros de las entrecalles laterales del primer cuerpo. Estas modalidades barrocas fueron puestas en los retablos originales, aun cuando no contaban con las columnas salomónicas; lo mismo que había ocurrido en la portada principal de San Francisco en Lima, y en la portada de La Catedral del Cuzco, ambas con arcos verticales de cornisa y sin columnas salomónicas.

Existen todavía en Trujillo dos retablos estructurados conforme a la cuadrícula regular completa, casi inmodificados, y que conservan la traza cuadriculada de los retablos renacentistas de dos cuerpos y tres calles paralelas: son el del Corazón de Jesús en la iglesia de La Merced, que tiene contínua la cornisa del primer entablamento, y un ático central terminado por cornisa abierta en arcos verticales; y otro retablo algo abandonado en La Catedral en el que se abre la calle central de los dos cuerpos mediante una corta elevación. Perdura en estos dos retablos trujillanos casi inmodificada la horizontalidad de sus cuerpos, especialmente la del primer cuerpo; del mismo modo que se manifestaba en los dos retablos catedralicios de San Pedro y de San Juan Bautista. No aparecen en el diseño de estos dos retablos otras alteraciones barrocas incipientes que las anotadas y que la eliminación del arquitrabe y el friso de los dos entablamentos.

Los dos cuenta con columnas salomónicas en ambos cuerpos. Pueden ser considerados como los primeros retablos de Trujillo que, sin ostentar un diseño todavía claramente barroco, aunque posterior al renacentista, acogieron las columnas salomónicas; incluso antes de que ellas sustituyeran en los retablos catedralicios de San Pedro y de San Juan Bautista a las columnas iniciales de fuste recto estriado en los primeros cuerpos. Esto indicaría que en Trujillo, la introducción de las columnas salomónicas en los retablos precedió a la adopción en ellos de un diseño plenamente barroco.

El retablo del Corazón de Jesús en la iglesia de La Merced tiene la cornisa terminal del primer cuerpo arqueada en semicírculos por el sector correspondiente al centro de las dos calles laterales. El mismo adorno de los semicírculos en la cornisa del primer cuerpo aparece en el retalo de Santo Domingo en la iglesia de Santo Domingo asignado al primer tercio del siglo XVIII; y también en el retablo con las imágenes de San José y la Virgen en La Catedral que parece haber procedido de la iglesia de La Compañía, datable del segundo tercio del siglo XVIII. Se mantiene de este modo, una continuidad regional acerca de un detalle ornamental propio de la escuela de Trujillo.

4.— *Los retablos con pluralidad de columnas.*

Los grandes retablos de Trujillo evolucionaron a partir del diseño de dos cuerpos y tres calles homólogas, estratificados horizontalmente por entablamentos contínuos, y desplegados en un plano muy poco saliente, que era característico de los retablos renacentistas. La evolución operada en Trujillo no llegó a sobrepasar la altura de los dos cuerpos; a diferencia de los grandes retablos de Ayacucho que se elevan en tres cuerpos completos. Fue también muy comedida la evolución de la expansión volumétrica en los retablos de Trujillo, como lo reconocía el mismo Wethey [33], a pesar de mostrar despreocupación por los aspectos estructurales.

La evolución hacia formas barrocas se realizó en la arquitectura virreinal peruana de portadas y de retablos independientemente de la introducción de las columnas salomónicas: a pesar de lo que opine R. Estabridis [34]. Una modalidad muy característica del barroco vi-

33 H. E. WETHEY, l. c.. pág. 233.
34 Puede verse: A. SAN CRISTOBAL, *Portadas virreinales peruanas con columnas salomónicas,* en Bol. Inst. Riva Agüero, Nº 17, 1990, págs. 439-453.

rreinal peruano consistió en la ampliación de los ejes de soportes y de sus traspilastras; de lo que derivó una forma peculiar de expansión volumétrica manifestada consecutivamente en los múltiples quebramientos de las cornisas y de los entablamentos sobre tales ejes de soportes. El ensamblador Asensio de Salas, que no llegó a utilizar las columnas salomónicas para sus retablos grandilocuentes, empleó el sistema de transformar los ejes de soportes delimitantes de las calles, convirtiéndolos en bloques de tres columnas situadas en distinto plano de antelación: la columna central, que era más alta y más gruesa, avanzaba en saliente; mientras que las dos columnas retrasadas tenían menor altura y grosor que la central. Arrancaban en la base las tres columnas desde la misma altura; y para compensar el menor nivel de las dos columnas laterales retrasadas se superponía a ellas un doble cubo de entablamento, de manera que se lograra igualar la altura de las tres columnas bajo el entablamento terminal del cuerpo.

Representan brillantemente este esquema volumétrico las columnas del primer cuerpo en la portada principal de la iglesia de San Francisco de Lima; y las del grabado de Fray Cristóbal Caballero para el monumento en honor del Rey Carlos II en 1666, publicado por H. Rodríguez Camilloni[35]. El mismo sistema de ejes triples de columnas se propagó por algunos retablos del Cuzco, y por las portadas de Ayaviri y de Asillo en el altiplano puneño; aunque en estos ejemplares de provincias variaron la altura y el diámetro de las columnas laterales retrasadas respecto de las columnas centrales. La escuela retablista de Ayacucho difiere netamente de otras escuelas por la especificidad de sus diseños, y también por la total ausencia de expansión volumétrica en los retablos de sus varias generaciones. Desde luego, no asumió esta escuela de Ayacucho la modalidad de las tres columnas por eje dispuestas en planos antelados, acaso porque comenzó a diferenciarse como escuela autónoma a partir de los propios modelos anteriores de la misma ciudad, y no se abrió a las influencias externas procedentes de otras escuelas regionales peruanas.

Algunos retablos de Trujillo emplearon la técnica de multiplicar las columnas además de las cuatro estructurales que delimitan las tres calles en los grandes retablos. Otros retablos trujillanos posteriores abandonaron por completo la pluralidad de las columnas por

35 H. RODRIGUEZ CAMILLONI, *El conjunto monumental de San Francisco de Lima en los siglos XVII y XVIII*, en Bol. C.I.H.E., Caracas, Nº 14, 1972, pág. 49.

eje, retornando al sistema de las cuatro columnas estructurales, sin las complementarias. Pensamos por ello que aquellos retablos multiplicadores de las columnas en los ejes de soportes integran una generación homogénea, que fue cronológicamente posterior a la de los retablos antes estudiados. La falta de información histórica y documental nos impide establecer la cronología exacta de los retablos de múltiples columnas por eje, así como el orden de precedencia entre ellos. Señalamos tan sólo un ordenamiento basado en la coherencia del desarrolo de los retablos; que pudiera no coincidir con el orden histórico preciso entre ellos.

El retablo mayor de la iglesia del convento de Santo Domingo es el único en Trujillo que emplea correctamente y en todos los ejes de las columnas de los dos cuerpos las tres columnas por eje, colocadas en distinto plano, lo que da un total de veinticuatro columnas en todos los ejes del retablo dominicano. Las columnas menores retrasadas son más delgadas y permanecen muy apegadas a las ocho columnas grandes estructurales; y por esta razón no determinaron una verdadera expansión volumétrica en los ejes de los soportes: esta peculiaridad marca una diferencia apreciable entre el retablo trujillano de Santo Domingo y la portada de San Agustín en Lima o la de Ayaviri o la de Asillo. No se advierte en los basamentos de este retablo la antelación de las columnas en dos planos; y sólo un leve pliegue de las cornisas de los entablamentos en el sector de las entrecalles laterales podría manifestar la diferencia de los leves planos en la colocación de los soportes. En los restantes retablos trujillanos de esta generación es aún más acentuada la desconexión entre las columnas múltiples y la expansión volumétrica que debería de originarse en los ejes de múltiples columnas. Contiene además este retablo una columnita a cada lado de la hornacina central en el segundo cuerpo, que sólo desempeña una función ornamental, y no estructural.

Tres grandes retablos de la iglesia de San Francisco acogen la pluralidad de las columnas; pero en ellos acaeció la descomposición del sistema de los bloques de tres columnas en cada eje. Bajo el punto de vista de la evolución tipológica, los retablos franciscanos parecen como determinados por derivación a partir del retablo mayor de Santo Domingo; en cuanto que por la incomprensión formal del sistema, lo simplificaron algún tanto arbitrariamente. El retablo mayor de San Francisco sólo emplea las columnas menores en los dos ejes interiores del segundo cuerpo; si bien las columnas de la entrecalle central están distanciadas notablemente respecto de las dos co

lumnas mayores; además aparece la columna lateral de los ejes externos superiores sólo dentro de la entrecalle, pero el retablo carece de columnas secundarias en los lados exteriores. El primer cuerpo sólo cuenta con las columnitas secundarias a los lados de las hornacinas de las calles laterales, según el modelo de la hornacina central superior del retablo mayor de Santo Domingo, pero no a los flancos de las columnas estructurales grandes.

Los dos retablos historiados en los brazos del crucero de San Francisco extrema aún más la descomposición del sistema de las tres columnas por eje. El retablo de La Virgen sólo mantiene columnitas secundarias en los flancos internos de las entrecalles laterales del primer cuerpo; y carece de ellas totalmente en el segundo cuerpo. El retablo de la Pasión del Señor cuenta con columnitas a los lados de las dos hornacinas laterales del primer cuerpo, a los lados de la hornacina central del segundo cuerpo, y en los flancos de las columnas estructurales interiores por la entrecalle central sólo en el segundo cuerpo.

Fundándose en la inconsistente presuposicion de la presencia actica del ensamblador Luis de Espíndola en Trujillo, el escritor R. Estabridis adelantó al último tercio del siglo XVII la fecha de la composición de estos dos retablos franciscanos historiados, con la única finalidad de hacerlos incluir entre las obras influenciadas por el presunto e inexistente "círculo de Espíndola"[36]. Discrepamos de esta determinación cronológica por las razones antes expuestas acerca de la presencia de Espíndola en Trujillo. Al margen de ello, la evolución arquitectónica en cuanto al sistema de las múltiples columnas muestra que los retablos historiados de San Francisco no pueden ser anteriores al siglo XVIII. Desde otro punto de vista, el acucioso investigador R. Mariátegui Oliva, antes de que se propusiera la inconsistente tesis de la presencia de Espíndola en Trujillo, escribía que los "altos relieves franciscanos son obra del siglo XVIII"[37]. Y además fechaba los retablos en el primer cuarto de siglo XVIII[38]. Participamos plenamente de esta opinión de Mariátegui Oliva, ratificada además por Wethey. Podemos pensar lógicamente que los dos retablos historiados de San Francisco son derivaciones posteriores originadas a partir de la descomposición del sistema de las tres columnas por eje operada en el retablo mayor de la misma iglesia de San

36 R. ESTABRIDIS, l. c., págs. 144-145.
37 R. MARIATEGUI OLIVA, l.x c., pág. 56.
38 Ibid., pág. 65.

Francisco. De todos modos, sólo mediante investigaciones acuciosas de archivo puede establecerse la secuencia cronológica exacta entre los tres retablos de San Francisco.

Lo cierto es que los tres retablos franciscanos consolidaron en Trujillo la técnica de incorporar columnitas libres y flotantes a los lados de las hornacinas en las entrecalles. Mientras que las columnas laterales retrasadas en los ejes triples desempeñaban una función estructural en el diseño de los retablos, estas columnas menores a los lados de las hornacinas han pasado a ser meramente ornamentales. El retablo con la imagen de Santo Domingo de Guzmán en la iglesia de Santo Domingo carece de las columnas estructurales a los lados de las columnas grandes; pero cuenta con columnas ornamentales en los flancos de las seis hornacinas de los cuerpos. El retablo de San Martín de Porres, aunque está rearmado con restos muy diversos, tiene también columnitas ornamentales a los lados de las hornacinas laterales.

La tipología de triplicar las columnas en cada eje de soportes fue evidentemente transmitida a los retablos de Trujillo desde la escuela arquitectónica de Lima. Con todo, los ensambladores trujillanos no se sintieron constreñidos por el canon estilísico limeño; antes bien, lo modificaron libremente, e introdujeron la descomposición de los ejes tríples de soportes, y llevaron a cabo la metamorfosis de las columnas menores estructurales en simples columnas libres y flotantes colocadas a los lados de las hornacinas en las entrecalles, pero desconectadas de las columnas estructurales grandes. El libre juego en la disposición de las columnitas menores ornamentales constituye una modalidad específica de esta generación de retablos trujillanos. Teniendo en cuenta que también aparecen las pequeñas columnas ornamentales en los retablos laterales de la iglesia limeña de Jesús María, deducimos que esta generación de retablos de Trujillo habría sido desarrollada durante el primer tercio del siglo XVIII, no antes de las columnitas en los retablos limeños.

El diseño estructural de los retablos trujillanos de esta generación y su modalidad de expansión volumétrica acusan unas formas todavía convencionales y algo estáticas. Mantienen la horizontalidad de las tres calles en los dos cuerpos, sin que la hornacina de la calle central sobrepase nunca la altura del etablamento que cierra el cuerpo. Sólo la cornisa arqueada externa y complementaria forma un pequeño ático sobre el retablo en el sector de la calle central. Esta cornisa arqueada y abierta asienta sobre cortas pilastrillas superpues-

tas al segundo entablamento, por lo que se eleva a cierta distancia de este. Difiere de la cornisa terminal que también aparece en los retablos de Ayacucho, pues esta última es contínua y de menor envergadura que la trujillana. Las entrecalles laterales están ocupadas por una sola hornacina, excepto en el retablo mayor de San Francisco en el que se intercalan unas grandes cartelas con imágenes talladas sobre las hornacina laterales del primer cuerpo, pero sin ingresar al espacio del cuerpo superior. Se mantiene, pues, intacta la independencia entre los dos cuerpos; lo que implica que los elementos del cuerpo inferior no penetran al espacio del cuerpo superior. Aparecen discontinuados los entablamentos por las entrecalles laterales; y los cubos de entablamento colocados sobre las columnas estructurales mantienen su conformación clásica. Los trozos de cornisa terminales de los dos cuerpos sobresalen con un vuelo muy comedido. En tres retablos de esta generación: el mayor de la iglesia de Santo Domingo, el de Santo Domingo en la misma iglesia, y el de la Pasión del Señor en la iglesia de San Francisco, la cornisa del primer cuerpo se abre en arcos verticales por la entrecalle central a la manera limeña, no a la cuzqueña: esto significa que los arcos verticales no abrazan lateralmente la hornacina del segundo cuerpo; pues esta se alza sobre los mismos arcos. No sabemos cual sería la conformación de la primera cornisa en el retablo mayor de la iglesia de San Francisco antes de modificar la gran hornacina central superior; aunque podemos suponer que también existirían en ese retablo franciscano los mismos arcos verticales que en los otros de la misma generación. La cornisa del primer entablamento avanza un trecho por la entrecalle central antes de abrirse verticalmente en los arcos; y debido a ello, estos elementos adquieren muy poco vuelo en los retablos de esta generación; como sucedía también en la portada principal de La Catedral de Lima. Conviene recordar que la introducción de la cornisa del primer entablamento abierta en arcos verticales acaeció primeramente en Trujillo en los dos retablos catedralicios de San Pedro y de San Juan Bautista, en los que sin embargo, aparece ejecutada en la cornisa del segundo entablamento y sobre las hornacinas de las calles laterales en el primer cuerpo.

5.— *Los retablos del segundo tercio del siglo XVIII*

En algunos retablos tardíos de Trujillo observamos ciertas innovaciones estructurales que los diferencian claramente de los retablos de la precedente generación; y que los unifican homogeneamente entre ellos. Por eso los integramos en otra generación retablista trujillana con carácter específico. La fecha de 1746 grabada en uno

de estos retablos nos permite suponer que los restantes retablos de la misma generación, como posteriores a los de la generación de los de San Francisco, serían contemporáneos del retablo fechado; y por consiguiente, los adscribimos al segundo tercio del siglo XVIII; condicionando siempre esta determinación cronológica a los resultados de las investigaciones de archivo.

Incluímos en esta generación el retablo de Santa Teresita en la iglesia de San Francisco, el retablo mayor de la iglesia de Santa Clara, el retablo que ocupa una capilla lateral en la nave del evangelio de la iglesia de La Merced, el que estaba en el brazo derecho del crucero en la misma iglesia mercedaria y ahora está colocado en el altar mayor, y un retablo de La Catedral con las imágenes de San José y La Virgen en la hornacina central del primer cuerpo: estos dos últimos retablos parecen haber procedido de la iglesia de La Compañía de Trujillo; y también incorporamos en la misma generación al retablo mayor de la iglesia de Mansiche.

También conservan estos retablos trujillanos la conformación muy claramente marcada de los dos cuerpos y de las tres calles paralelas en ellos, de tal modo que no se alteró la conformación regular de la cuadrícula; incluso pudiera parecer que en algunos de estos retablos prevalece todavía la plena horizontalidad terminal del cuerpo superior, como se observa en el retablo mayor de Santa Clara o en el jesuítico de La Catedral que parece incompleto sobre el segundo entablamento. Prevalece en estos retablos la tendencia a despejar de otros componentes la entrecalle central del primer cuerpo: y consiguientemente, la hornacina adquiere mayor amplitud y se forma un espacio amplio y unificado en la misma entrecalle. Se ha completado la ampliación de este espacio interno con la apertura de la cornisa del primer entablamento por la entrecalle en los arcos verticales, pero iniciándose la elevación de los arcos sobre el eje mismo de los soportes interiores: de esa manera los arcos verticales quedan más distanciados entre ellos, y delimitan un espacio más amplio en su intradós; a diferencia de los retablos de la generación precedente en los que la elevación de los arcos de cornisa delimitaba entre ellos un espacio menor debido a que la cornisa penetraba un corto trecho en la entrecalle antes de abrirse en los arcos verticales. Esta ampliación del espacio interno en la entrecalle del primer cuerpo y las gruesas cornisas arqueadas y abiertas que se superponen a la calle central del segundo cuerpo confieren a los retablos de esta generación la apariencia de un vigoroso impulso ascendente por la calle central sobre las dos calles laterales que parmanecen cerradas

horizontalmente. Se trata de una tendencia ascendente mucho más acentuada que en los retablos de la generación precedente.

Algunos retablos acrecientan la elevación de la calle central sobre las laterales mediante algunos recursos estructurales: así, en el retablo de la nave lateral izquierda de la iglesia de La Merced terminan las columnas interiores del segundo cuerpo a mayor altura que las exteriores, y se realiza la conexión de las cornisas colocadas sobre las columnas menores mediante un arco inclinado que parte de estas y enlaza con las cornisas sobre las columnas más altas. La misma solución también había sido empleada en Lima en portadas y retablos, como en la portada principal de San Carlos. El retablo colocado actualmente en la capilla mayor de La Merced eleva también el arranque de las columnas interiores del segundo cuerpo a un nivel más alto que el de las columnas exteriores del mismo cuerpo.

Ha contribuido también a conferir mayor amplitud al espacio interno en la entrecalle de esos retablos la supresión total de todas las columnas secundarias ornamentales y estructurales menores. Sólo permanecen en estos retablos las ocho columnas estructurales grandes en los cuatro ejes de soportes. Han sido eliminadas las pequeñas columnas retrasadas a los lados de las estructurales, y también las columnillas flotantes que flanqueaban las hornacinas de las entrecalles, y que aparecían en los retabos de la generación precedente.

En los retablos de esta generación posterior, las cornisas del primer entablamento y también las superpuestas a la calle central del segundo cuerpo que forman el ático terminal se quiebran en un ángulo recto antes de abrirse en los arcos verticales por la entrecalle central. Se trata de un recurso ornamental utilizado frecuentemente en los retablos del siglo XVIII, aunque no lo emplean las portadas externas eclesiásticas. A ello se añade que las cornisas y sus arcos verticales adquieren mayor anchura, de tal manera que destacan notoriamente por su presencia en todo el frente externos de los retablos. En los retablos de la generación precedente, las cornisas, menos gruesas que estas últimas, se abrían directamente sin ningún quebramiento intercalado en el lugar de la flexión.

Consuman estos retablos la eliminación completa de los entablamentos, ya iniciada parcialmente en los retablos de la generación precedente; sólo permanecen como terminación de los cuerpos unas amplias plataformas de cornisa sobre las columnas estructurales. No queda ningún vestigio de los arquitrabes y de los frisos en los espa-

cios que hubieran estado ocupados por los mismos entablamentos terminales. Ni siquiera se han conservado los cubos de entablamento sobre los capiteles de las columnas estructurales, pues aparecen en su lugar unos niños cargadores, u otras conformaciones ornamentales que no guardan relación alguna con cubos de entablamento, pero que cumplen la función de soportar las plataformas de cornisa.

Estas plataformas de cornisa y los arcos abiertos verticales, que se elevan sobre los ejes de las columnas sin penetrar en la entrecalle central, adquiren notable vuelo hacia afuera; y este movimiento expansivo confiere gran desarrollo volumétrico a los elementos terminales de los cuerpos, como si se tratara de suplir la comedida volumetría que aportaban en los retablos precedentes las columnas secundarias ornamentales a los lados de las entrecalles; y también a modo de compensación por el planismo del tablero de fondo en estos retablos.

En lo que atañe al aspecto ornamental, circundan a las hornacinas laterales unos recuadros de molduras quebradas en diversos entrantes y salientes. También encontramos a mediados del siglo XVIII otros recuadros de molduras alrededor de las hornacinas laterales en las grandes portadas-retablo de Cajamarca. Además, sobre las cuatro hornacinas laterales se han tallado unos círculos o cartelas meramente ornamentales, en los que no han colocado esculturas de imágenes talladas en medio relieve. Son formas de ornamentación distintas de las empleadas por los retablos de la generación precedente.

Incluímos en la presente generación de los retablos del segundo tercio del siglo XVIII el retablo mayor de la iglesia de Mansiche, en los alrededores de Trujillo. El escritor R. Estabridis fechaba ese retablo a finales del siglo XVII. Aducía en apoyo de su punto de vista la información de que el indio y maestro ensamblador llamado Pedro Bautista de Carbajal trabajó en 1687 en los retablos de esta iglesia perteneciente a la doctrina de los franciscanos[39]. Discrepamos de esta cronología tan temprana; porque en ningún momento consta que el citado ensamblador haya trabajado en el retablo mayor que actualmente se conserva; y lo más seguro es que se limitara a otros retablos laterales menores. Pero sobre todo, salta a la vista que el retablo de Mansiche muestra algunos notorios caracteres que obviamente son posteriores a los retablos del primer tercio del mismo

39 R. ESTABRIDIS, l. c., pág. 149.

siglo XVIII. El detalla de la supresión total de los entablamentos por las entrecalles laterales, la presencia de niños cargadores o atlantes sobre los capiteles de las columnas para soportar las cornisas, y la ornamentación de las entrecalles laterales no corresponden en modo algunos a retablos trujillanos de finales del siglo XVII, y ni siquiera a los retablos de Trujillo del primer tercio del mismo siglo. sino a los retablos del segundo tercio. La hornacina central polilobulada muestra todas las apariencias de haber sido introducida posteriormente a la fábrica del retablo a modo de actualización más moderna, acaso durante el período de los retablos de estilo rococó. Damos, pues, por cierto que esta hornacina no procede del estado inicial del retablo de Mansiche.

Consideramos verosímil que al introducirse la gran hornacina polilobulada, desaparecieran los arcos de cornisa abiertos en la entrecalle central, pues este elemento estructural era de uso común y generalizado en los retablos de la época. Además, la pequeña formación central con una imagen de la Virgen María, colocada actualmente sobre el sagrario, no estaría en esa misma posición inicial, sino sobre un cuerpo a modo de tambor con puertas correderas destinado a exponer la custodia con el Santísimo Sacramento, que ahora no existe. El cuerpo del expositorio en forma de medio tambor con puertas correderas era parte integrante de los retablos mayores en las iglesias virreinales, no en los retablos laterales, donde no se exponía la Eucaristía. No podemos suponer que el retablo mayor de Mansiche careciera de tal expositorio, que ahora está suplido por una simple peana delante de la gran hornacina. En resumen, la ampliación desmesurada de la hornacina polilobulada acarreó la supresión de los arcos verticales de cornisa, la del bloque del expositorio de la custodia, y el desplazamiento hacia abajo de la hornacina del primer cuerpo en la calle central; de tal modo que toda la calle central del retablo de Mansiche resultó alterada en mayor grado que la calle central del retablo del Monasterio de El Carmen y que la del retablo de San Lorenzo. No debemos considerar la deformación actual de la calle central del retablo como si fuera el estado en que se labró e instaló el retablo.

El retablo de Santa Teresita en la iglesia de San Francisco muestra las características propias de los retablos de la presente generación, como la eliminación de los entablamentos y de los cubos de entablamento sobre las columnas estructurales, la ornamentación de recuadros alrededor de las hornacinas laterales, y los círculos tallados sobre las cuatro hornacinas sin imágenes de medio relieve.

Conserva, sin embargo las columnas ornamentales a los lados de las dos hornacinas en la calle central; y además la cornisa del primer entablamento ingresa ligeramente en la entrecalle central antes de abrirse en los arcos verticales; y estos no se quiebran en pequeños ángulos antes de elevarse desde los puntos de flexión. Pudiera corresponder este retablo franciscano a un momento de transición entre los retablos de la generación precedente, de los que difiere en los detalles de la supresión de los entablamentos; y los retablos de la generación del segundo tercio del mismo siglo a los que preludia sin corresponder plenamente.

Ponderaba Wethey la singularidad de la conformación y de los ornamentos en el retablo de Nuestra Señora del Rosario en la iglesia de Santo Domingo; y sugería la semejanza entre el retablo dominicano y otro retablo situado en el crucero derecho de la iglesia de San Agustín [40]. Mariátegui Oliva prodiga al mismo retablo el calificativo de "otro retablo realmente asombroso" [41]. Aunque reconoce que se han introducido en el retablo "unas columnas de mal gusto en su cuerpo central" [42], no ha advertido la composición heterogénea del conjunto del retablo. En cambio anota certeramente que el retablo de La Dolorosa en la iglesia de San Agustín ha sido compuesto con retazos de otros retablos antiguos [43]. Resulta que el tablero liso y la cornisa arqueada es enteramente igual en los dos retablos. Por su parte, R. Estabridis considerda que "su fastuosidad decorativa es representativa del alto barroco trujillano" [44].

En realidad, este retablo dominicano de Ntra. Sra. del Rosario es una composición heterogénea de piezas procedentes de otros retablos antiguos y carece de toda estructura arquitectónica orgánica; su composición es enteramente popular e imperita. En efecto, las columnas salomónicas estructurales del primer cuerpo son notoriamente distintas de las del segundo cuerpo; no hay modo de delimitar una separación coherente entre los dos cuerpos superpuestos. Las cornisas sobre las calles laterales del segundo cuerpo sólo asientan sobre las columnas externas, mientras que han sido recortadas en sus extremos interiores, y carecen allí de algún apoyo que las soporte, cosa verdaderamente irregular en la arquitectura virreinal tanto de portadas como de retablos. Para sustentar la cornisa de las tres se-

40 H. E. WETHEY, l. c., pág. 149.
41 R. MARIATEGUI OLIVA, l. c., pág. 66.
42 Ibid., pág. 67.
43 Ibid., págs. 51 y 60.
44 R. ESTABRIDIS, págs. 152-154.

micircunferencias, que cierra la calle central, del segundo cuerpo, han colocado sobre los cubos de entablamentos de las columnas interiores unas esculturas a modo de cariátides desprovistas además de toda correspondencia con las restantes partes del retablo. La caja donde está la Virgen no armoniza con las columnillas salomónicas laterales. Los retablos virreinales propiamente tales llenan las entrecalles con hornacinas o con tableros de pinturas o de tallas enmarcados por un recuadro; pero en el cuerpo superior de este retablo dominicano las esculturas se anteponen directamente a un amplio panel plano y abierto no delimitado por hornacinas o recuadros, lo que constituye una anomalía insólita en toda la arquitecura virreinal peruana. Es posible que el ensamblaje de este retablo se realizara después del terremoto de 1759 con los restos de otros retablos destruídos. El resultado no pertenece a ningún estilo o escuela dentro de la arquitectura virreinal de retablos; y lo mismo hay que afirmar del retablo de La Dolorosa en el brazo derecho del crucero de la iglesia de San Agustín.

El gran mueble que hace la función de retablo mayor en La Catedral de Trujillo reune méritos suficientes para que Wethey ponderara muy justamente su originalidad y calidad artística [45], opinión que compartimos sin reservas. No nos ocupamos ahora de este retablo catedralicio porque no pertenece al género de la arquitectura de los retablos virreinales peruanos; sino al de la llamada arquitectura efímera de los túmulos o de los monumentos levantados para alguna conmemoración cívica. Rigen para uno y otro género de la arquitectura en madera cánones estilísticos diferenciados y distintas normas de configuración estructural. Por este motivo, resulta imposible confrontarlo con los retablos trujillanos propiamente tales; sin que esto signifique desmerecer en nada su alta calidad dentro de su género específico.

6.— *Los retablos de Fernando Collado*

El retablo mayor de la iglesia del Monasterio de El Carmen contiene en una inscripción la fecha de 1759 y el nombre de su ensamblador Fernando Collado. Desde la obra de Wethey, los expositores profesan la convicción de que el retablo mayor de la iglesia de San Agustín es igualmente obra del mismo ensamblador Collado, aunque anotan cierta variedad en cuanto a la fecha de su ensamblaje. El retablo desmontado del Señor de Burgos, también en la iglesia de

45 H. E. WETHEY, l. c., págs. 234-235.

San Agustín, ha sido documentado por el investigador Morales Gamarra como obra del mismo Collado; y se le atribuyen los retablos laterales de la iglesia del Monasterio de El Carmen. Nos interesa ahora analizar los grandes retablos de San Agustín y del Carmen, porque en ellos advertimos una cierta evolución respecto de los retablos de la generación del segundo tercio del siglo XVIII, y por supuesto también con relación a los anteriores.

Logran estos grandes retablos de Collado introducir en el diseño una pronunciada tendencia ascendente por la calle central, más vigorosa que la ofrecida por otros retablos trujillanos. Coadyuvaron a ello varias innovaciones parciales adoptadas por Fernando Collado respecto de los retablos de la generación precedente. Primero, la subdivisión intermedia de la calle central del primer cuerpo en dos estratos horizontales; que si bien se aprecia igualmente en el retablo mayor de Santo Domingo, cobra mayor impulso y relevancia en los retablos de Fernando Collado. Perdura la conformación original completa en el retablo de San Agustín; y ha sido modificada profundamente en el retablo de El Carmen, aunque se conserva de ella un cuerpo que se encuentra incorporado en el retablo mayor de San Lorenzo. En segundo lugar, se superpone a las hornacinas de las calles laterales un recuadro arqueado con imágenes de medio relieve talladas: están adornadas estos recuadros con ménsulas en la base a la manera de las hornacinas propiamente dichas. También se añadió otro recuadro tallado sobre la hornacina central del segundo cuerpo. Mediante ambos recursos, la calle central sobrepasó en altura más notoriamente a las calles laterales, que en lo que sucedía en los retablos precedentes. La gran cornisa abierta en arcos y sustentada por cortas pilastrillas sobre los ejes de las columnas interiores del segundo cuerpo forma un ático que realza más todavía la elevación central. Otros pequeños recuadros con imágenes talladas, colocados sobre las calles laterales del segundo cuerpo, salvan graciosamente la diferencia de altura entre la calle central y las dos calles laterales del retablo.

Al comparar los dos retablos de Fernando Collado con los de la generación del segundo tercio del siglo XVIII, antes analizados, se tiene la impresión de que se ha trasmutado de unos a otros la tendencia a una cierta expansión volumétrica. En los retablos de la generación anterior resaltaba el volumen hacia adelante en las líneas horizontales de las grandes plataformas de cornisa colocadas sobre las columnas; mientras que en los retablos de Collado los ejes de las columnas comparativamente más gruesos, y antepuestos además

a notorias traspilastras, imponen una más resaltante volumetría vertical a los cuatro ejes de soportes que recorren el retablo en toda su altura.

Mientras que en los retablos inmediatamente anteriores prevaleció la tendencia a ensanchar las hornacinas de la calle central; el ensamblador Collado propendió a reducir el tamaño de esas hornacinas. Ello es notorio en el retablo de San Agustín, que se conserva intacto, donde unas columnitas intermedias estrechan la hornacina superpuesta al cuerpo del expositorio semicilíndrico de la custodia; y en el segundo cuerpo la incorporación de unas pilastras internas reducen la anchura de la hornacina que contiene la imagen de San Agustín. Parece que el retablo de El Carmen tenía la misma conformación de la calle central, a juzgar por las columnillas intermedias colocadas en el cuerpo que está situado en el retablo mayor de San Lorenzo; y se vislumbra también en los apoyos remanentes de la estructura primitiva bajo la moldura quebrada y sobre la hornacina mayor, que todavía quedan en el retablo carmelitano, y que hacen presumir la existencia de ejes de soportes intermedios en la entrecalle central del segundo cuerpo, semejantes a los del retablo de San Agustín. El estrechamiento de las hornacinas centrales contribuye a acentuar la impresión de verticalidad que prevalece en los retablos del ensamblador Fernando Collado.

Reiteran ambos retablos los mismos caracteres ornamentales: unas cornisas arqueadas superiores a los recuadros pequeños en lo alto de las calles laterales, como para cerrar la libre abertura dejada entre las plataformas de cornisa, que permanece despejada por el centro de las entrecalles laterales en los retablos de la generación precedente. Es posible que el ensamblador Collado imitara en estas cornisillas arqueadas las que aparecían en la misma posición en el retablo jesuítico existente en La Catedral con las imágenes de San José y La Virgen.

7.— *Los retablos rococó y con cariátides*

Con los grandes retablos del ensamblador Fernando Collado llegó la arquitectura retablística de Trujillo a su evolución final. Se tiene la impresión de que los ensambladores posteriores a Collado carecieron de creatividad para innovar los diseños de los retablos, porque bajo un ropaje ornamental diferente, reiteraron las formas estructurales fijadas en los retablos del segundo tercio del siglo XVIII y en los del mismo ensamblador Collado.

El retablo mayor de la iglesia de San Lorenzo, a pesar de la originalidad de sus ejes de soportes, conserva unas líneas estructurales de diseño muy clásicas y definidas, de la más estricta racionalidad. Han advertido los expositores la incorporación en este retablo de un cuerpo procedente del retablo mayor de la iglesia de El Carmen. Pero ni Wethey ni Estabridis han notado que esta añadidura modificó radicalmente la calle central del retablo de San Lorenzo. En efecto, sobre el banco de la mesa del altar se introdujo el bloque carmelitano integrado por dos cuerpos parciales: el banco que era el más bajo y donde se incorporaba el sagrario, y la parte superior más elevada que originalmente albergaría al expositorio de la custodia, pero que ahora está convertida en una hornacina ocupada por la imagen del Corazón de Jesús. Antes de que se realizara esta añadidura, el orden de las partes en la calle central del retablo de San Lorenzo sería el siguiente: en la parte más baja, un banco no muy alto con el sagrario intercalado en el centro; segundo, el cuerpo del expositorio de la custodia que ahora está colocado sobre el bloque procedente del retablo mayor carmelitano; y en tercer lugar en lo alto, la hornarina central con la imagen del Santo titular de la iglesia flanqueada por dos ejes de pílastras intermedias que todavía se advierten parcialmente en la entrecalle central debajo de las cornisas del ático, y que se prolongarían hacia abajo hasta encontrarse con el expositorio de la custodia en su primitiva posición inferior a la actual; se coronaba esta conformación inicial del retablo por la cartela con un rostro tallado dentro del ático que forman las cornisas arqueadas asentadas sobre cortas pilastrillas por encima de los ejes interiores de soportes. La hornacina central de la conformación inicial del retablo ha desaparecido actualmente, al ser desplazada por la elevación a un nivel superior del antiguo cuerpo semicilíndrico del expositorio.

Carece actualmente este retablo de los arcos abiertos de la cornisa primera en la entrecalle central sobre el primer cuerpo. Produce la calle central del retablo actual la misma impresión rectilínea que la del retablo carmelitano mayor, y que la del retablo mayor de San Francisco. Puesto que los arcos verticales de la primera cornisa integran constitutivamente el diseño de los retablos de Trujillo, consideramos que el retablo mayor de San Lorenzo no carecería de ellos sobre las cornisas centrales del primer cuerpo. Observamos a primera vista que el sector de estas dos cornisas donde asentarían los arcos verticales, ha sido recortado artificiosamente para dar cabida al cuerpo semicilíndrico del expositorio de la custodia, intercalado ahora apretadamente entre las cornisas recortadas. Los ar-

cos abiertos de la primera cornisa desaparecerían en esta modificación del retablo; y suponemos que serían semejantes a los arcos que cierran el ático terminal del mismo retablo. Creemos que existieron los arcos en el retablo de San Lorenzo, lo mismo que también existieron en el retablo mayor carmelitano. Si recomponemos imaginariamente el retablo mayor de San Lorenzo de acuerdo a esta descripción estructural, veremos aparecer un diseño enteramente semejante al del retablo mayor de San Agustín: o incluso algo más esquematizado que el retablo agustiniano.

El carácter rococó del retablo de San Lorenzo radica unicamente en la curiosa modalidad de sus soportes planos formados por series de jarrones con hojas y veneras talladas sobre el abultamiento inferior[46]. Si el desconocido ensamblador de este retablo hubiera empleado las columnas salomónicas en lugar de los soportes abalaustrados de jarrones, habría resultado dificultoso identificar como de estilo rococó a este retablo. Las ménsulas, las cornisas, los recuadros, el borde de las hornacinas, siguen con rigidez la línea recta o semicircular muy clásica, de tal manera que no aparecen aplicadas en este retablo las flexiones y ondulaciones curvilíneas que se observan en los retablos plenamente rococó de la misma ciudad de Trujillo.

En los retablos grandes de estilo rococó de La Catedral, con dos cuerpos y tres calles homólogas, distinguimos de un lado el clasicismo estricto de la conformación estructural del diseño; y del otro lado, la ejecución de las líneas y la tipología de los soportes. Muestran la misma traza el retablo rococó de los Desposorios de la Virgen en la iglesia de La Merced; y el retablo de Cristo Pobre en la iglesia de San Francisco. En este último retablo se simultanean las columnas salomónicas del primer cuerpo, y los soportes rococó del segundo; no sabemos si las columnas salomónicas fueron entregadas al ensamblador para que armara con ellas el retablo, o son intromisiones posteriores. Reiteran los retablos ahora mencionados el mismo diseño estructural que emplearon los otros retablos trujillanos de la generación del seugndo tercio del siglo XVIII. como por ejemplo el retablo de la nave lateral del evangelio en la iglesia de La Merced y el retablo jesuítico de San José y La Virgen en La Catedral. No intercede ninguna variación en cuanto a las líneas estructurales entre aquellos retablos salomónicos y estos otros retablos rococó, que son posteriores.

46 R. Estabridis, que sigue muy de cerca las exposiciones de Wethey, traduce literalmente por *urnas* el término inglés *urn* usado por el clásico norteamericano para designar los *jarrones* que conforman los soportes de este retablo: véase R. ESTABRIDIS, l. c., pág. 158.

Varía fundamentalmente la ornamentación y la modulación de líneas en los elementos de estos retablos rococó. Emplean como soportes estructurales de los dos cuerpos unas cariátides muy comedidas y rectilíneas. Pero resalta sobre todo el acento rococó en la ejecución de la ornamentación, en el modo de ondularse los bordes laterales de las hornacinas, en la flexión cóncavo-convexa de los arcos abiertos de la cornisa, en las líneas curvas polilobuladas con flexiones hacia adentro que cierran las hornacinas. El retablo de Cristo Pobre en San Francisco, a pesar de sus columnas salomónicas, muestra todas las flexiones curvilíneas características del estilo rococó: esta dualidad de conformación ha inducido sin duda a Mariátegui Oliva para que considere al retablo franciscano como de transición entre "el churrigueresco y el barroco francés" [47].

Hay un detalle ornamental muy característico de estos retablos rococó en Trujillo, consistente en introducir debajo de los arcos abiertos de cornisa terminales de los dos cuerpos un panel que ocupa todo el espacio en el intradós de tales arcos, y que sobresale hacia afuera, y está delimitado en la base por tres arcos de distinto radio y conformación: el central es de gran tamaño, y los laterales son pequeños. Este panel saliente recubre a cierta distancia las hornacinas de los dos cuerpos de la calle central; y permite la formación de un suave declive avenerado sobre la venera de las hornacinas centrales. Ello confiere profundidad volumétrica a la calle central de los retablos rococó. El efecto volumétrico originado por el panel saliente y trilobulado y por la doble venera en distinto plano de antelación se reitera en el retablo lateral dedicado a San Antonio de Padua en la iglesia de Santa Clara, en el de San Juan Bautista que antes era del Niño Jesús de Praga en la iglesia de El Carmen; en cambio, no aparece en el retablo de San José en la iglesia de San Agustín que es claramente rococó, pero que está estructurado en un solo plano, pues carece del panel adelantado sobre las hornacinas de sus dos cuerpos.

El adorno de las pequeñas cornisas curvas colocadas sobre las hornacinas de las calles laterales con que cuentan los retablos rococó de La Catedral de Trujillo aparecieron en otros retablos precedentes a los de la etapa rococó local, como por ejemplo en los grandes retablos del ensamblador Fernando Collado. La única diferencia básica radica también ahora en el modo de ejecución de este elemento: las cornisillas anteriores de base recta a los lados se arqueaban por el

47 R. MARIATEGUI OLIVA, l. c., págs. 69-70.

centro en una curva semicircular regular; mientras que las cornisillas del estilo rococó presentan las modulaciones cóncavo-convexas características del estilo.

Demostró Wethey poco entusiasmo por los retablos del estilo rococó en la ciudad de Trujillo[48]. En realidad, estos retablos trujillanos sólo asumieron del rococó una somera erudición ornamental; pero en cuanto a la estructura del diseño son tan clasicistas como los retablos trujillanos de las generaciones precedentes. Desde luego, ellos no guardan relación estilística con los retablos limeños de San Marcelo, San Sebastián y el desarmado de La Limpia Concepción; y ni siquiera se pueden equiparar con el retablo mayor de La Catedral de Cajamarca.

8.— *La escuela retablista de Trujillo*

Los análisis que anteceden nos sirven de fundamento para reconocer la existencia de una escuela específica de retablos en la ciudad de Trujillo, durante casi todo el siglo XVIII. No bastaría la simple existencia de un número apreciable de retablos en la misma ciudad para que por este sólo hecho, aceptemos que en ese núcleo regional estuvo activa una escuela retablista específica.

Confluyeron en Trujillo, además de la presencia activa de algunos talleres de ensambladores, la continuidad de un proceso estilístico evolutivo que condujo al desarrollo de un modelo peculiar de diseño reiterado por las sucesivas generaciones de retablos.

Hemos puesto especial empeño en aclarar el problema histórico de la presunta presencia activa del ensamblador Luis de Espíndola en Trujillo por algunos años. Los analistas del arte virreinal peruano, que aceptaban sin fundamento documental alguno, la presencia activa de Espíndola en Trujillo, se preocuparon exclusivamente por identificar esculturas de medio relieve y de bulto atribuibles a Espíndola o a un hipotético y no demostrado "círculo de Espíndola" en Trujillo. No insistieron en vincular a Espíndola con el ensamblaje de los retablos trujillanos; a pesar de que este artífice se desempeñaba también como ensamblador de retablos. De haber residido efectivamente Espíndola en Trujillo, él habría determinado un activo proceso de creación de retablos desde fechas bastante tempranas del siglo XVII, tanto por su especialidad profesional, como por

48 H. E. WETHEY. l. c., págs. 227 y 237.

estar al corriente de las nuevas tendencias que prosperaban en Lima hacia mediados del siglo XVII. Sin embargo, no han inferido estos expositores ninguna proyección hacia los retablos propiamente tales derivada de la presunta presencia activa de Espíndola en Trujillo. Creo haber demostrado históricamente con documentos fehacientes que el ensamblador Espíndola no estuvo nunca residiendo en Trujillo. Pero es que, además no se ha constatado la existencia de un hipotético movimiento actualizador de los diseños de los retablos en Trujillo por los años en que se presume sin base documental alguna que residió Espíndola en la ciudad.

La escuela retablista de Trujillo tuvo un comienzo muy tardío, casi paralelo y contemporáneo con el de la escuela retablista de Ayacucho. Las dos escuelas provinciales de retablos surgieron durante el último tercio del siglo XVII; y esta fecha tardía las diferencias de las escuelas retablistas de Lima y del Cuzco en las que comenzó un vigoroso proceso de creación de retablos desde el inicio mismo del segundo tercio del siglo XVII. La generación de ensambladores contemporánea de Asensio en Salas de Lima, y la de los ensambladores que trabajaron en el Cuzco por los mismos años que Martín de Torres consolidaron la tradición autónoma de estas dos escuelas de retablos; otras generaciones de ensambladores las desarrollaron posteriormente hasta conseguir muy pronto forjar su propia especificidad y diferenciación durante la segunda mitad del siglo XVII. Cuando posteriormente comenzaron a desarrollarse con timidez inicial las escuelas de Trujillo y de Ayacucho, tenían las escuelas de Lima y del Cuzco medio siglo de fecunda creación de retablos conforme a diseños, modalidades volumétricas y componentes ornamentales diferenciados para cada núcleo regional.

Durante casi todo el siglo XVII, los núcleos retablistas de Trujillo y de Ayacucho. aún no consolidados como escuelas específicas, mantuvieron en uso los retablos renacentistas de principios del siglo XVII, y los modelos más inmediatamente derivados de estos; pero sin innovar todavía ni el diseño ni los componentes de los retablos. Iniciaron su andadura como escuelas mediante la evolución operada en los diseños de retablos que habían perdurado en cada núcleo regional; y el desarrollo fue cumplido por los ensambladores locales, lo que evidentemente se refleja en los tímidos inicios de cada escuela. En el caso de Trujillo, la evolución del diseño estuvo complementada con dos aportes fundamentales recibidos desde la escuela de Lima.

El primer aporte consistió en los arcos verticales de cornisa abiertos por la entrecalle central de los dos cuerpos en los retablos. Se aplicó este componente tanto en la cornisa de los cuerpos, como sobre las hornacinas de las entrecalles laterales de algunos retablos, aunque no de todos los de la región local. La aparición muy temprana en Trujillo de este motivo estructural demuestra de rechazo que la cornisa abierta en arcos venía siendo empleada en la escuela de retablos de Lima desde fechas muy tempranas del siglo XVII; y además que la modalidad empleada inicialmente en Trujillo de que la cornisa penetrara un trecho por la entrecalle antes de abrirse en los arcos verticales constituía una versión limeña del motivo, distinta de la clásica versión cuzqueña según la cual la cornisa comienza a abrirse en los arcos sobre el eje de las columnas y sin ingresar a la entrecalle central. Notemos también que el motivo de los arcos verticales de cornisa llegó al núcleo de Trujillo antes que las columnas salomónicas, pues aparece en los retablos de La Catedral de San Pedro y de San Juan Bautista organizados inicialmente con columnas de fuste recto. El motivo continuó en uso durante la continuidad activa de la escuela trujillana en todas sus generaciones de retablos. incluso en la del estilo rococó.

Consistió el segundo motivo transmitido a Trujillo desde Lima en las columnas menores colocadas a los lados retrasados de los ejes de soportes. Este motivo apenas fue acogido según su versión limeña original, porque en la escuela de Trujillo aparecieron sólo durante la generación de los retablos del primer tercio del siglo XVIII; y además las columnas menores se desconectaron de las grandes columnas estructurales y consiguientemente pasaron a convertirse en columnas ornamentales situadas a los flancos de las hornacinas, pero sin conexión alguna con los ejes de soportes estructurales. Desapareció muy pronto este motivo de los retablos de Trujillo, porque no aparece a partir de los retablos de la generación del segundo tercio del siglo XVIII. De todos modos, contribuyó en alguna manera a la formación de la escuela de retablos de Trujillo.

Hemos distinguido en la escuela regional retablista trujillana cuatro generaciones de retablos sucesivos con caracteres muy marcados cada una de ellas: la generación de las múltiples columnas a comienzos del siglo XVIII; la de los retablos del segundo tercio del mismo siglo XVIII; la de los retablos del ensamblador Fernando Collado; y la de los retablos del estilo rococó. El diseño peculiar de los retablos de Trujillo quedó fijado durante la primera de las generaciones anotadas; y fue mantenido casi invariable en sus

líneas estructurales básicas durante las cuatro generaciones. Precisamente por ello, hablamos de una escuela específica unitaria, aunque desarrollada en la evolución interpretativa del diseño por las cuatro generaciones. No aparecen entre las generaciones de los retablos de Trujillo rupturas abruptas en cuanto a la tipología del diseño; sino la continuidad evolutiva de una estructura fundamental homóloga adoptada con versiones diferentes.

Incluso, todas las innovaciones adoptadas por los grandes retablos del ensamblador Fernando Collado no alteraron la conformación básica consolidada en los retablos del segundo tercio del siglo XVII. Perdura de una generación a la otra misma disposición de los cuerpos y de las calles; idéntica conformación arqueada de la cornisa sobre el primer cuerpo y en la terminación del ático superior; y el respeto a la compartimentalización de los cuerpos, evitando que los elementos del cuerpo inferior invadan de alguna manera el espacio del cuerpo superior. Llevó a cabo el ensamblador Collado el enriquecimiento libre y la interpretación creadora del diseño estructural que regía en los retablos de Trujillo; en ningún momento creó otra forma estructural de retablo distinta del diseño precedente.

La escuela de retablos de Trujillo difiere de la escuela de Ayacucho en puntos estructurales muy significativos para el diseño. Mencionemos entre otros, la distinta conformación de la calle central de los retablos de dos cuerpos; el despliegue diferente en tamaño y modulación de los arcos abiertos de la cornisa; las modalidades de la gran cornisa que corona el ático superior en las dos escuelas; la ausencia en Ayacucho de toda clase de columnas secundarias ornamentales; y también la inexistencia en Trujillo de grandes retablos de tres cuerpos completos, como los de Ayacucho; así como la ausencia en Ayacucho de retablos del estilo rococó. Una distinta concepción volumétrica aunque moderada, estructura los retablos de Trujillo, frente al planismo estructural más completo en los retablos de Ayacucho. La escuela de Trujillo fue capaz de continuar en actividad productiva durante el período del estilo rococó, después de que el barroco virreinal clausurara brillantemente su periplo histórico. Los ensambladores de Trujillo aceptaron del rococó solamente las expresiones ornamentales que adornan los retablos; pero permanecieron fieles al diseño estructural creado por la escuela regional durante la vigencia del barroco.

Es importante distinguir las modalidades peculiares que aportó cada generación de retablistas; y la estructura básica del diseño man-

tenido en conjunto como estructura fundamental por las cuatro generaciones. Señalamos como caracteres del diseño trujillano de retablos los siguientes: despliegue en dos cuerpos y tres calles; arcos de cornisa abiertos por la entrecalle central y sobre el segundo cuerpo sobre cortas pilastrillas superiores al segundo entablamento; elevación de la calle central en los dos cuerpos, pero con la reclusión de las hornacinas dentro del ámbito encorvado de cada cuerpo sin ingresar al cuerpo o ático superior; discontinuidad de los entablamentos por las entrecalles laterales, tímidamente al principio, y luego total, pero sin que los elementos del cuerpo inferior invadan el espacio del cuerpo superior a través de las entrecalles abiertas. Las versiones estructurales y ornamentales predominantes en los retablos de cada generación no alteran ni desarticulan la composición del diseño básico; antes bien, fue conservada por cada generación y transmitida fielmente a la generación siguiente, como acaeció incluso con la generación de los retablos de Fernando Collado.

El diseño básico y común de la escuela es un concepto estructural y arquitectónico. Lo hemos delimitado mediante el análisis arquitectónico; y este mismo método de análisis confiere validez al concepto exegético de la escuela arquitectónica de retablos, basado en el reconocimiento de un diseño básico común. La metodología de la descripción empirista enumera los elementos y componentes particulares de cada retablo individual; pero no transciende hasta el diseño estructural que lo configura; estudia los diferentes retablos empíricos existenciales, dados en cada núcleo regional, pero no se remonta hasta la comprensión de la escuela arquitectónica de retablos como una totalidad con sentido específico y con un desarrollo histórico desplegado durante sucesivas generaciones. Es cierto que Wethey empleaba la denominación de "the trujilliam school of sculpture" [49]; que equivale en su exposición a la enumeración acumulativa de los retablos trujillanos y de sus elementos ornamentales y escultóricos; es decir, hasta la asociación de los múltiples hechos individuales dados en la experiencia empírica. A diferencia de ello, el contenido de la categoría esencial de la escuela se hace patente por la metodología no empirista del análisis arquitectónico de las estructuras del diseño y de la volumetría de los retablos.

Anotemos finalmente que tanto la escuela de retablos de Trujillo, como la de Ayacucho actuaron en completa independencia con

49 H. E. WETHEY, l. c., pág. 233.

relación a la arquitectura de las portadas. La categoría de las portadas-retablo no tuvo ninguna vigencia efectiva en estos dos núcleos provinciales de retablos. De este modo, ni los ensambladores de retablos trujillanos se sintieron influenciados por los alarifes de las portadas: ni tampoco tuvieron ellos ocasión propicia para trasladar su arte a la fábrica de portadas-retablo. Sólo en Lima y en el Cuzco, los ensambladores de retablos desbordaron en grandes y ostentosas portadas-retablo los primeros de su arte.

HISTORIA Y CULTURA
1991-92, Nº 21, pp. 289 - 304

Angelino Medoro y el Tríptico de la Anteportería de San Francisco *

Amalia Castelli G.

INTRODUCCION

La pintura en Europa en los siglos XVI *y* XVII.

Angelino Medoro.

Entre 1520 y 1530 el Renacimiento da señales de vacilación e inquietud y sus protagonistas, Rafael, Correggio y Tiziano rechazan los valores de su época. Surge un nuevo estilo creativo que la crítica denominará como "manierismo" por la forma de búsqueda de una manera expresiva particular e individual, intelectualista de los artistas que percibían la crisis del renacimiento y satisfacerá el gusto, el modo de vida y las orientaciones propias de un grupo social que además percibe el malestar moral del que la Reforma se ha rodeado.

En Florencia, con Andrea del Sarto, Pontormo y Bronzino por ejemplo se aprecian nuevos ideales de belleza, digna, libre y desacostumbrada; se prefieren espacios abstractos, nuevos ritmos en la composición, alargamiento de las figuras, iluminación artificiosa y teatral; colores luminosos entre los que destacan azules y rosas agudos y verdes perlados.

Los paños en los ropajes de los personajes, sobre todo en los religiosos acentúa los dibujos cortantes, las manos son un punto focal que asumen un lugar preponderante. En algunos casos el ser humano alcanza una deformación que se observa por la yuxtaposición de volúmenes buscando alcanzar comparaciones complicadas y re-

* Una versión similar fue presentada en el Seminario sobre archivos y arte peruano, Junio 1990 (Instituto Riva Agüero y Museo Pedro de Osma).

buscadas donde sobresale la purificación del color y su suntuosidad, combinados con los efectos del juego de luces y sombras; son Benvenutto Cellini y Gianbologna quienes en sus obras escultóricas, "el Perseo y el Mercurio" exaltan un caracter excepcional llenos de valores decorativos, ricos en elegancia y con el resalte de ideales manieristas.

Los italianos con Rosso, Primaticcio, Dell'Abate y los ya mencionados escultores (Cellini y Juan de Bolonia) son los que trasmiten en Fontainebleu, Paris y Anet estos caracteres que identifican a las figuras femeninas esbeltas, ondulosas, de blancos ritmos, en poses forzadas, desnudas o veladas, con vestiduras diáfanas, drapeados, elegantes y artificiosos pliegues creando inclusive una escuela que por la afluencia de artistas y decoradores de diverso origen funde la experiencia de italianos, flamencos y franceses, menos efímero que el manierismo italiano y más abundante que éste; el manierismo francés representado por la "escuela de Fontainebleu" avanza en el tiempo con sus complejas composiciones llegando a Poussin y con él emprende el regreso al clasicismo.

Mientras tanto en España con los gobiernos de Carlos V (1515-1558) y Felipe II hasta 1598 se vivía la lucha permanente entre el protestantismo y el Catolicismo, para desembocar en el triunfo de la Contrarreforma. Es el momento en que destaca la magnificencia de la corte, de la clase media noble y de los grandes prelados y es la Arquitectura la expresión más clara de éste momento, el fausto, la apariencia y la grandiosidad empiezan a invadir las ciudades, un ejemplo es el Convento de San Marcos y León o el Colegio de San Idelfonso en Alcalá. Los altares y retablos alcanzan un estilo donde se da la fusión entre lo popular y lo místico. Alonso Berregulte sobresale por sus afectaciones manieristas, la obra de Luis de Morales (1509-86) inspirado en Quentin Massys y en la de Juan Pantoja de la Cruz (1551-1608) que como manierista dedican su atención a alcanzar el preciosismo en el vestir.

El Greco (1541-16) llegado de Italia tras haber salido de su experiencia bizantina que su propia tierra le ofrecía y con la influencia que Tintoretto ejerció en Venecia, encuentra la España de la Contrarreforma y en ella se expresa con dramatismo individualizando las figuras, penetrando en el rasgo psicológico y alcanzando un expresionismo y surrealismo a través de los colores. El Greco inventa para él un lenguaje pictórico que señala el paso del manierismo al barroco.

A éste artista se le ha incluído en la relación de pintores de la escuela española privando a su tierra del patrimonio que le corresponde.

Cuando la corona española confirmó la posesión de gran parte del territorio americano, dispuso que fuera Sevilla la ciudad clave para las transacciones comerciales y la sede del quehacer cultural; a Sevilla llegaban los artistas italianos y flamencos y de éste puerto partían rumbo a América, siendo la primera ciudad española de entonces. Se enriqueció con artistas y talleres, saliendo de ella los encargos y pedidos de obras de arte, libros impresos, grabados, etc.

Con este criterio fue portadora a América del arte que en el siglo XVI confluía en ella como instrumento político y eclesiástico unido a la demanda que América exigía de la Metrópoli, por ello no es de extrañar que encontremos en el Virreinato artistas de segundo orden que encontraban al nuevo territorio como una espectativa de realización y un espacio que pronto los acogió dedicándose a la docencia de criollos, mestizos e indios que pugnaban por formar parte de un taller y a su vez de un gremio ¿por el status que éste significaba o por ver satisfechas sus aspiraciones?. nos preguntamos.

Ya líneas arriba hemos demostrado la influencia que las artes en España recibieron de Italia y en ese proceso de aceptación fueron algunos pintores entre ellos los manieristas los que conquistaron un sitial significativo, su paso a América y concretamente al Virreinato Peruano fue casi inmediato, algunos atraídos por las historias paradisíacas y las abundantes riquezas, otros como en el caso del Bitti (1575) a solicitud de las órdenes religiosas que tienen como misión la conquista de las ánimas para el Evangelio desterrando con él las herejías.

El Concilio del Trento en este caso dispuso muchas normas que permitían la difusión de los principios del Catolicismo, el dogma Mariano fue uno de ellos, por ejemplo a Bitti se le ubica en 1573 en España de paso para las indias y allí, integró un nuevo grupo de Jesuitas destinados al Perú. 1590 es la fecha que se indica como de llegada de Mateo Pérez de Alesio, formando parte del numeroso séquito del Virrey Don García Hurtado de Mendoza; en Sevilla residía desde su llegada de Roma en 1583 y había reunido singular número de dibujos y grabados de maestros italianos, lo que a criterio de Mesa y Gisbert le permitió entrar rápidamente dentro del círculo de los mejores artistas sevillanos y realizar obras pictóricas

El tercero, Angelino Medoro a quien podríamos ubicar cronológicamente entre los Carraci y Caravaggio es el que destacaremos. En el testamento de Angelino Medoro, Sevilla, 1 de Setiembre de 1631, Doc. 16 publicado en "El Manierismo en Lima", por José Chichizola D., Lima, 1983. Aparecen los datos del artista... Angelino Medoro, pintor de imaginería, hijo legítimo, (roto y tachado en el original) de Angelino de Meres y de Paloma Pompeoto, vecinos de la ciudad de Roma, casado en Lima con María de Mesta Pareja y padre de Inés (luego monja en el Convento de Santa Clara), Eugenia (casada con Pedro Negrillo) y Ana. Antes lo había hecho con Lucía Pimentel en Santa Fé de Bogotá.

José de Mesa y Teresa Gisbert, en "El Pintor, Angelino Medoro y su obra en Sudamérica" en: Anales del IAAIE, Nº 18, Bs. As. 1966, señalan 1567 como la fecha de su nacimiento.

Para 1586 se le ubica igual que a Pérez de Alesio en Sevilla y para 1587 en Tunja, Colombia en donde pinta una Virgen de la Antigua, fechada ese año y le siguen otras obras destinadas a la Capilla de los Mancipe en la Catedral.

Para el año de 1599 se le vincula con la labor artística que realizara para los Mercedarios y el testimonio de su actividad es el contrato que el 17 de Mayo de 1600 firmara para la realización de las pinturas de la Santísima Trinidad y de Nuestra Señora de las Mercedes y "Santos Santos"... (Doc. 13 - Escribano Gómez de Baeza 166 ff 490 y ss, Sección Notarial, AGNP).

En los albores del siglo XVII coinciden en Lima los tres pintores italianos que impusieron un estilo de pintura, el manierismo. Bitti trabajaba para los jesuitas, Pérez de Alesio para los dominícos y Medoro para los franciscanos, aunque también hiciera algunos encargos para la Catedral de Lima como la Virgen Dolorosa, San Juan y Cristo en la Cruz en la Capilla de las ánimas para el Convento de los Descalzos; para los Padres Agustinos y Dominicos.

"La Flagelación de Cristo" es el título de la obra a la que nos referimos al ubicar al artista en Sevilla en 1586 y en ella se aprecia el estilo del pintor dentro de las tendencias dominantes entre el amplio círculo de los manieristas tardíos romanos.

En su primera etapa americana están los frescos de Tunja que le son atribuídos y se ubican en casa de Juan de Vargas, tienen una

ornamentación con caracteres manieristas. En el claustro principal del Convento de la Merced se puede apreciar la "Virgen María", con tonos rosas y verdes y manto azul, respetando el trazo característico del manierismo desarrollado en América. En el Convento de los Descalzos encontramos el "Milagro de San Antonio" donde se destacan las condiciones del dibujante calificado, "San Diego de Alcalá, y el Cristo Crucificado con San Francisco y Santo Domingo" que como los anteriores también aparece firmado.

"San Buenaventura", en San Francisco de Lima; la "Multiplicación de los Panes" en las Descalzas y el "Cristo Meditando" de la Colección Moreyra Paz Soldán, son las obras más conocidas de este autor y responden a su calidad pictórica.

El gran lienzo de la "Inmaculada Concepción" (1618) pintado para el refectorio de San Agustín reune a criterio de los críticos de arte las calidades de una lograda composición, buen dibujo y destacado colorido con una filiación manierista italianizante; en ella se inspiró seguramente Leonardo Jaramillo con la Inmaculada del Convento de Monjas Descalzas de Lima.

TRIPTICO DE LA CRUCIFIXION EN LA ANTEPORTERIA DE SAN FRANCISCO

Ingresando por la portada del Convento de San Francisco encontramos la Anteportería, espacioso salón que hoy sólo conserva un hermoso zócalo de azulejos sevillanos, y, sobre un altar de alizares, ubicado al fondo de la habitación, un tríptico que representa "la Crucifixión del Señor con la Virgen María y San Juan", obra atribuída al artista italiano Angelino Medoro, y que el Padre Gento Sanz O.F.M. incluye en la relación de pinturas del artista antes mencionado y dice "muy retocado las dos últimas figuras hasta el extremo de haber perdido toda la pátina y el colorido inicial" (p. 49), pareciera deberse su ubicación en este sitio al Reverendo Padre Luis de Cervela.

"En la Anteportería puso un retablo en forma de cajón-tríptico con sus puertas sobre un altar, un lienzo hechura de Medoro, de un Cristo Crucificado de estatura más que natural, con la Virgen Santísima y San Juan Evangelista al pie de la Cruz, quienes con gran viveza demuestran sus afectos, infundiendo tiernísima devoción a quien los mira. Adornó este altar con un arco de plata" (p. 267).

En la primera centuria del presente siglo es frecuente encontrar alusiones al citado cuadro y el mismo Padre Gento Sanz lo describe de la siguiente manera: "El Cristo pendiente en la Cruz, de porte más que natural, aunque deslustrado y algo ajado por el correr de cerca de tres centurias y media, se conserva intacto. No asi el resto del lienzo, conviene a saber las imágenes de la Virgen y de San Juan y la perspectiva o paisaje del cuadro, con los cuales han cometido el enorme desacato de echarlos a perder con un burdo y despreciable retoque tan antiestético y grosero, que nos hallamos en la seguridad de que si el propio Medoro contemplara su obra no la conociera por falsificada e insignificante. En la época colonial las opiniones que sobre este cuadro se emitían coincidan en que María y San Juan han sido "revestidos ridiculamente por el pincel anodino y beocio de algún falso discípulo de Apeles" (p. 268). Ya desde esa época y hasta tiempos actuales se ha mantenido la imagen con los repintes aludidos.

En 1773 Fray Rodríguez Tena en su crónica inédita describe la Anteportería alabando el retablo en forma de cajón tríptico. En el catálogo, Tesoro del Arte Colonial Peruano, San Francisco de Lima publicado por Auge S. A. Editores, Lima 1974, fue incluída la fotografía de la Crucifixión antes de su restauración y por mucho tiempo es la imagen que se ha identificado con la Anteportería de San Francisco.

Es recién en 1988, gracias al apoyo del Banco de Crédito del Perú que se ha devuelto al cuadro su imagen original, devolviendo a la obra la calidad estética y pictórica del autor.

Fray Juan de Benavides (1674), considera en su relación que las diversas escenas de la Pasión que conforman las puertas internas del tríptico debieron ser obra del mismo autor de la Cruxifixión. Gento Sanz (p. 268) señala que por comparación con otros lienzos de Medoro existe una disonancia con la técnica pictórica que le era común al maestro romano, más bien él se inclinaba en atribuirle al artista italiano la paternidad de la Entrada de Ramos que es el cuadro que cubre la portada externa del Tríptico.

Otra consideración es la de Ernesto Sarmiento en el "Arte Virreynal de Lima" quien opina que las mejores obras de Medoro son el San Buenaventura y los diez pequeños cuadros que conforman el Vía Crucis del referido tríptico.

LA ENTRADA DE RAMOS

"La Entrada de Ramos" es el tema que históricamente inicia la Pasión de Cristo y que fuera pintado al óleo por Medoro en dimensiones similares al Cristo Crucificado. Representa a Jesús entrando a Jerusalén cabalgando sobre un asno acompañado de los apóstoles y fieles.

Cuando posteriormente los religiosos de la Orden de San Francisco decidieron formar el tríptico de la Anteportería teniendo como tema central "La Cruxifixión", el cuadro "La Entrada de Ramos", fue dividido en dos partes para formar la cara anterior de la puerta del tríptico.

Posteriormente en el siglo XVIII (Rodríguez Tena), este cuadro fue intervenido y al cual se le hicieron unos cambios agregándosele una palmera al centro para "ayudar a ver" como paneles separados el cuadro que había sido cortado para la puerta y, unos personajes; inspirándose en el cuadro del mismo tema que forma parte de la serie de la Pasión perteneciente a la Orden Terciaria y que ha sido "atribuído" al taller de Rubens.

Gracias a la contribución del Banco de Crédito, esta pintura está siendo restaurada, y es de esperar que el trabajo profundice al nivel del original eliminando los repintes añadidos en el siglo XVIII y revele la composición original que Angelino Medoro ejecutara.

DIEZ ESCENAS DE LA PASION

La parte interior de las puertas del Tríptico al que venimos refiriéndonos está conformado por cinco paneles a cada lado con las escenas del Via Crucis. El Padre Gento en 1940 se refiere a estos diciendo que "más valor pictórico encierran las puertas interiores del tríptico, con numerosos compartimientos, en donde se representan las diversas escenas de la Pasión, del mismo pincel, al parecer de Angelino Medoro, conforme lo da a entender en su Relación de 1674 Fray Juan de Benavides, pero que según nuestro humilde parecer, por comparación con otros lienzos de Medoro que conocemos, está en disonancia con la técnica del Maestro Romano" (p. 268).

* Rodríguez Tena.

Iniciamos nuestro análisis a partir del primero de ellos, ubicado en la parte superior de la puerta derecha.

La Oración en el Huerto, óleo sobre lienzo de 0.78 × 1.17 m., siglo XVII, el tema está basado en la fuente flamenca, posiblemente inspirado del original que pintara J. Jordaens para la Iglesia de los Agustinos de Amberes, actualmente en la Iglesia de Santa Catalina de Homfleur, y ejecutada de una manera libre. Aparecen la persona de Jesús con manto rojo vivo, lleno de angustia y trágico realismo y sus discípulos dormidos en posición descuidada.

El Prendimiento, óleo sobre lienzo, de 0.78 × 1.17 m., inspirado en el original de Van Dyck (1599 – 1641) de 3.44 × 2.49 m. actualmente en el Museo del Prado, (que le fuera obsequiado a Rubens). La obra de Lima, dista mucho de la calidad del cuadro que pintara Van Dyck, pues la libre ejecución del tema en el cual se han agregado nuevos personajes y modificado otros como es el caso de la vestimenta de Jesús y de Judas y la postura de Malco entre otros detalles.

La Flagelación, siglo XVII, óleo sobre lienzo de 0.78 × 1.17 m. basado en la obra que Rubens pintara en 1617 para la Iglesia de San Pablo de Amberes, la composición de los personajes es similar pero variando el fondo de la escena al cual se le ha añadido una arquería con fondo citadino.

El barroquismo y hasta el manierismo son estilos que fueron utilizados por el autor de estas escenas copiando a los personajes de poses caprichosas que el maestro flamenco difundiera.

La figura que destaca es la del Sayón (verdugo), iracundo, en acción de azotar a Jesús, quien permanece atado a la columna.

El Escarnio, óleo sobre lienzo, siglo XVII, 0.78 × 1.17 m. Tema posiblemente inspirado de un grabado del cuadro atribuido a Gerard Seghers llamado "Cristo después de una flagelación" (Museo Nancy) y según otras obras de T. Van Thulden.

Cristo Vendado y Mojado, siglo XVII, óleo sobre lienzo, 0.78 × 1.17 m. Posiblemente tomando como base la composición del cuadro "La Coronación de Espinas" de A. Van Dyck, ha modificado la interpretación de los personajes y ha agregado elementos como el personaje en rojo ampliando la escena, quedando en segundo plano Cristo vendado y burlado por los soldados.

En la puerta izquierda iniciamos el análisis a partir del quinto panel hacia arriba.

La Coronación de Espinas, óleo sobre lienzo de 0.78 × 1.17 m. cuyo original está ubicado en el Museo del Prado, España, obra del famoso maestro Van Dyck (2.33 × 1.96 m.), inspirado en el Ecce Homo de Tiziano (otra versión se halla en el Museo de Berlin).

Indudablemente los cuadros que hay en Lima, el de la Tercera Orden Franciscana y el de la Pasión que acompaña a la Cruxifixión de Medoro se hicieron en base a un grabado y en sentido inverso al original, ambos de baja calidad con serias deficiencias anatómicas de dibujo y modelado que recuerdan a pinturas coloniales anónimas.

El panel que forma parte del tríptico de San Francisco de Lima está inspirado en el cuadro de Van Dyck pero no han sido considerados algunos detalles como el perro y el personaje que asoma a la ventana del fondo. El rostro de Jesús expresa la resignación y los soldados han sido tratados con cierto detalle destacando la postura, agregando a un extremo un detalle de exteriores.

Cristo ante Pilatos, 0.78 × 1.17 m. óleo sobre lienzo, siglo XVII. Las figuras tienen un patrón manierista, el alargamiento es marcado y las poses caprichosas coinciden con ese barroquismo que caracteriza a la pintura flamenca, italiana y española de los siglos XVI y XVII; destacan la imagen del Cristo que aparece en un primer plano con expresión resignada y la imagen femenina que acompañada por un niño están al pie. Esta escena se asemeja a la obra de la Tercera Orden Franciscana "atribuida" al taller de Rubens.

Camino al Calvario, óleo sobre lienzo de 0.78 × 1.17 m. La escena representa el trayecto de Jesús al Calvario acompañado de San Juan y La Virgen, al centro, el artista presenta un personaje con el torso semi desnudo de apariencia rubeniana, esta escena se representa sobre un fondo de paisaje en el cual se divisa el Calvario.

La Elevación de la Cruz, óleo sobre lienzo, siglo XVII, 0.78 × 1.17 m. Basado en el tríptico que Rubens pintó para la Catedral de Amberes entre 1609 y 1611. El cuadro del tríptico de San Francisco está compuesto en base a la unión de las escenas de los tres paneles del tríptico de Rubens y del cual elimina el fondo de follaje que tiene el original por otro de cielo nuboso.

La Crucifixión, óleo sobre lienzo, siglo XVII, 0.78 × 1.17 m. Escena que representa a soldados que están clavando a Cristo sobre el madero.

Levantamiento de la Cruz, óleo sobre lienzo; siglo XVII, de 0.78 × 1.17 m., así mismo elimina el perro y el personaje que ayuda a sostener la parte superior de la Cruz; en la parte inferior el personaje que en el original aparece cortado, en el cuadro del tríptico de San Francisco completa el cuerpo uniéndose a la escena del panel lateral del original.

CONCLUSIONES

Las diferentes obras que se conocen del artista manierista italiano, Angelino Medoro, de su producción en el territorio peruano están desarrolladas bajo una similar técnica pictórica de la escuela italiana, modelando las figuras en base al llamado "Sfumato", técnica que ya anteriormente pintores como Leonardo y Rafael habían desarrollado.

En poco más de una centuria "La Crucifixión" de la Anteportería de San Francisco atribuida a Medoro, sufrió daños con desprendimiento de la capa pictórica obligando a sus poseedores a restaurarla en el siglo XVIII, trabajo que le otorgó un aspecto diferente ya que antiguamente no se tenía el mismo criterio de hoy, de respetar al máximo la obra original cuando se efectuaba el trabajo de restauración; se daban, los encargados de estas tareas, la libertad de "embellecer" (repintar) el cuadro, lo que muchas veces producía la adulteración del original y por ende la pérdida del verdadero valor estético de la obra, porque se cubría la pintura original.

"La Crucifixión" sufrió los efectos del repinte de su capa pictórica original y las imágenes de la Virgen así como la del San Juan fueron cambiadas íntegramente tomando las características propias de una pintura del siglo XVIII. Recientemente, se ha realizado una correcta restauración eliminando los repintes, se ha podido recuperar la calidad estética y pictórica de los personajes originales ejecutados por Angelino Medoro.

La hermosa cabeza de San Juan con rasgos italianos que ahora observamos demuestra la calidad y los alcances que tuvo la pintura

de Medoro, que difiere totalmente de la figura que por mucho tiempo la estuvo cubriendo y que en más de una publicación apareció difundiéndose como obra del maestro italiano.

El conjunto de pequeños cuadros que acompañan a la Crucifixión ubicados en la cara interior del tríptico parece que formaron parte de un "Via Crucis" y fueron acoplados posteriormente a las puertas para formar el conjunto de la Anteportería del Convento de San Francisco en Lima. La técnica pictórica que apreciamos en estas 10 imágenes difiere radicalmente de la técnica que de Medoro se conoce, como es el caso de la Crucifixión (ya restaurada).

Los temas (del Via Crucis) son de inspiración flamenca, Rubens y Van Dyck son la fuente y la técnica aplicada, es tratando de imitar la de esta escuela pero con ciertos límites de solvencia artística. En ellos se puede observar, deficiente dibujo y modelado, desconocimiento anatómico e ineficientes logros de los escorzos además de dureza en el trazo. Se trata de copias libres de los cuadros de los maestros Rubens y Van Dyck ejecutados por un artista anónimo del siglo XVII carente de los méritos técnicos que se le ha querido atribuir hasta ahora y es por ello que hay que llamar la atención que, sorprende que por mucho tiempo se haya afirmado, que de haber sido pintados estos cuadros por Medoro "estaríamos ante lo mejor de su producción" (Banco de Crédito, 1989).

Varias de las escenas de la Pasión están trabajados en la serie "atribuida" al taller de Rubens pertenecientes a la Orden Terciaria Franciscana y que fueran pintadas en la segunda mitad del siglo XVII, si estas escenas de La Pasión, El Prendimiento, La Flagelación, La Coronación de Espinas y Cristo ante Pilatos fueron copias libres, grabados de los temas de la Orden Terciaria, no podrían por razones cronológicas ser obras del pincel de Medoro porque los datos históricos nos revelan que el maestro estuvo de retorno en España en 1624. Además La Oración en el Huerto parece ser una interpretación libre del cuadro de Jordans, ejecutado también treinta años después del retorno de Medoro a España.

Por razones de técnica pictórica así como por los datos históricos y archivísticos no coincidimos con otros autores en creer que sean estas pinturas obras de Medoro.

BIBLIOGRAFIA

CASTELLI, Amalia. El motivo Iconográfico de la Inmaculada en la Pintura Cusqueña. Ts. Br. P.U.C.P., 1978.

CHICHIZOLA D., José. El Manierismo en Lima, Lima 1983.

ESTABRIDIS CARDENAS, Ricardo. "Angelino Medoro": Un romanista en la Ciudad de los Reyes" en: Revista OIGA, Lima, Mayo 1984.

"Influencia Italiana en la Pintura Virreynal" en: Pintura en el Virreinato del Perú. Ed. Banco de Crédito, Lima 1989.

GENTO SANZ, Benjamín. O.F.M. San Francisco de Lima, Lima 1945.

HARTH TERRE, E. "Pinturas y Pintores en Lima Virreinal" en: Revista del AGNP, XXVIII, Lima 1963.

MESA y GISBERT. "El pintor Angelino Medoro y su obra en Sudamérica" en: Anales del IAAIE, Nº 18, Bs. As., 1966.

SALDIAS D., Fernando. Comentario en torno al "Apostolado de la Tercera Orden Franciscana" en: *El Comercio*, 27-7-1989.

SARMIENTO, Ernesto. Arte Virreynal de Lima.

STASTNY, Francisco. "El Manierismo en la Pintura Colonial Latinoamericana" en: Revista Letras Nº 86-87, U.N.M.S.M., Lima 1987.

SUAREZ de FIGUEROA, M. y BENAVIDES J. Fr. Templo de Nuestro Patriarca San Francisco... Lima, 1675.

TORD, Luis Enrique. "El Apostolado de la Tercera Orden Franciscana" en: Pintura en el Virreinato del Perú, Ed. Banco de Crédito, Lima 1989.

VARGAS UGARTE R. Ensayo de un Diccionario de Artífices Coloniales de la América Meridional, Lima 1947.

DOCUMENTOS

Doc. 16. Testamento de Angelino Medoro, publicado por José Chichizola D. Lima, 1983.

Doc. 13. Cristobal de Baeza, 1600 ff. 490 y ss. Sección Notarial AGNP.

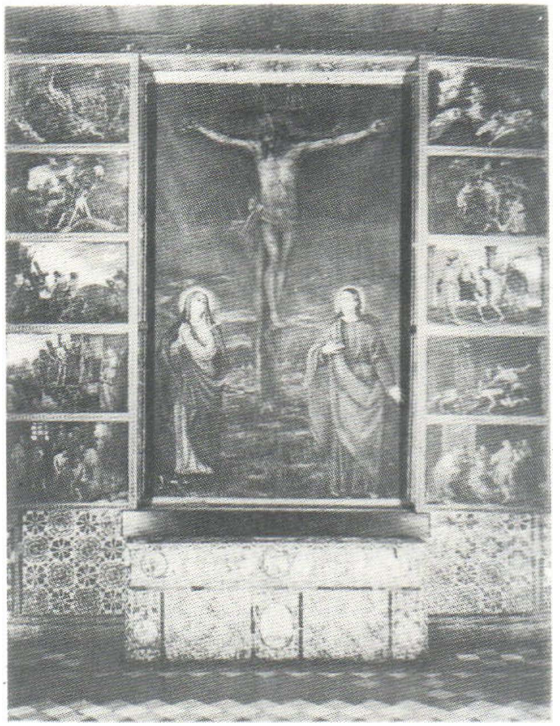


Fig. 1
"Triptico de la Anteportería en San Francisco", aún con los repintes, antes del último trabajo de restauración.

Fig. 2
"Ingreso a Jerusalén"
Obra inspirada en la entrada de Jesús a Jerusalen, de la serie de San Francisco. El cuadro aún no ha sido repuesto a su lugar original, por tanto no es posible analizar el estado actual de la pintura, ya que en la fotografía con que se cuenta, se advierte que los personajes que acompañan a Jesús están toscamente repintados. Este cuadro fue cortado en dos partes a fin de adosarlo a las caras exteriores de las puertas que formaron el triptico.

Fig. 3
"Flagelación de Cristo".
Obra pintada por P. P. Rubens, en 1617 para la Iglesia de San Pablo de Amberes, antigua Iglesia de los Dominicos. Pintura que sirvió de inspiración para el cuadro del tríptico y para "La Serie de la Pasión" de la escuela de Rubens en la Pinacoteca Vaticana.

Fig. 4
"Flagelación de Cristo"
(Serie Triptico)

Fig. 5
"Coronación de Espinas"
Obra Pintada por Van Dyck, e inspirada en el Ecce-Homo de Tiziano.
Existen dos versiones: en el Museo del Prado en Madrid y otra en el Museo de Berlín. Que inspiraron para la "Serie de la Pasión" de la escuela de Rubens en la Pinacoteca Franciscana como también para la Serie del Triptico.

Fig. 6
"Coronación de Espinas"
(Serie Triptico)

Fig. 7
"Ecce Homo"
Grabado de Lucas de Leyde, (Berlín) Que sirvió de inspiración a Rembrandt (1606-1669), para la primera versión de su Ecce Homo (1655) y que a su vez sirvieran como modelo para el autor del pequeño cuadro "Cristo ante Pilatos" que forma parte del Vía Cruxis adosado al cuadro de Medoro para formar el Triptico.

* Lucas de Leyde. Llamado Lukas Huygens, pintor y grabador nacido en Leyden (1489 1533). Escuela Holandesa

Fig. 8
"Ecce Homo"
Grabado de Rembrandt (1606-1669) inspirado en Lucas de Leyde (1489-1533).

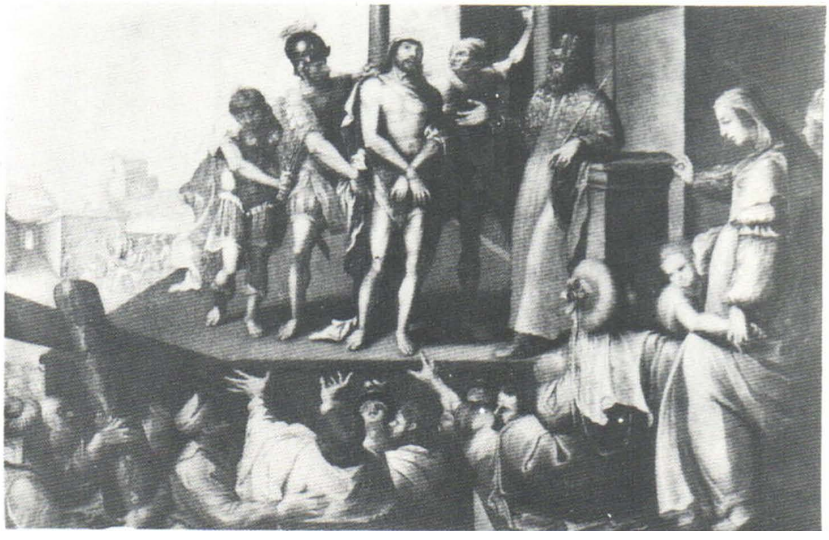


Fig. 9
"Cristo ante Pilatos"
Cuadro que pertenece a la Serie del Triptico de San Francisco posiblemente inspirado en el Grabado de Rembrandt y en el de Leyde.

HISTORIA Y CULTURA
1991-92, Nº 21. pp. 305 - 323

Mesías Andinos
Pestes, apocalipsis y el regreso de Cristo en el "Perú privilegiado" *

Marco Curatola
Museo de la Nación – OIM

Desde 1991 en el Perú asola una grave epidemia de cólera : miles los muertos, centenares de miles los enfermos. A ser golpeada es sobre todo la población de origen campesino que vive en las áreas urbano-marginales, es decir, en los llamados "asentamientos humanos", las interminables extensiones de chozas sin letrinas, agua potable y desagüe, crecidas como reguero de pólvora en la cintura periférica de Lima y de las otras ciudades del país a raíz del masivo éxodo del campo de los últimos decenios y todavía en curso [1]. En estas barriadas, infectadas por los miasmas de los deshechos fecales y de la basura e infestadas por toda clase de parásitos, las condiciones higiénico-sanitarias son muy precarias. Enfermedades como el sarampión, la tos convulsiva, la tuberculosis, la meningitis, la salmonelosis y fiebres tifoideas varias son desde hace tiempo endémicas. cobrando cotidianamente víctimas, fuera de todo control estadístico, entre individuos debilitados por la desnutrición y toda una existencia de inenarrables penurias. En los últimos años como consecuencia de una crisis económica sin precedentes y de la drástica disminución del poder adquisitivo de los salarios. la situación del lumpenproletariado peruano se ha agravado aún más. La gente ha debido

* Texto revisado del artículo "Messia andino. Pesti apocalissi e il ritorno di Cristo en el Perú moderno lacerato da mille contraddizioni", publicado en la revista *Prometeo*. págs. 80-89, Arnoldo Mondadori Editore, Segrate (Milano), 1991. Una versión resumida ("Cristo-paganismo y cultos de crisis en el Perú contemporáneo") fué presentado en el "II Congreso Panamericano de Mitología Andina" (Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Lima, octubre de 1992).

Cfr. José Matos Mar, *Las barriadas de Lima,* Instituto de Estudios Peruanos, 1957: Sabine Hargous, *Gli sradicati del Quarto Mondo*, Jaca Book, Milano, 1973, (ed. orig. franc. 1972); Teófilo Altamirano, *Presencia andina en Lima Metropolitana,* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1984; Carlos Reyna y Antonio Zapata, *Crónica* sobre el *cólera en el Perú,* Desco, Lima, 1991.

comprimir ulteriormente sus modestísimos consumos alimenticios, incluido aquel del combustible de cocina (kerosene) de precio ya prohibitivo. Lo que ha traído consigo no sólo menos comida —y menos cocida— bajando las ya débiles defensas orgánicas de los individuos, sino fatalmente también un calo sensible en la práctica de hervir el agua para beber, gran parte de la cual proveniente de fuentes y pozos no controlados, transportada en viejos camiones-cisterna oxidados y conservada por largo tiempo en recipientes improvisados. Ninguna condición mejor, por tanto, para el estallido de una epidemia de cólera, el terrible vibrión que, fuera de su natural huésped, el hombre, se halla en grado de vivir en el agua como organismo independiente aún por larguísimos períodos.

Pero, si para los médicos y los hombres de ciencia la difusión del morbo ha sido puesta en directa relación con las condiciones de extrema indigencia y abandono de las masas indígenas migradas a las ciudades, mientras que en las clases altas (por lo demás no afectadas por el contagio) se ha preferido en general considerarlas una simple calamidad natural, para muchos de los habitantes de los pueblos jóvenes la epidemia de cólera ha representado un evento de origen sobrenatural ampliamente previsto y hasta ansiosamente esperado: el cumplirse de una profecía tantas veces repetida por una miríada de predicadores "gringos" (blancos), mestizos e indios, los cuales, Biblia en mano, desde hace años van anunciando el próximo fin del mundo, a través de grandes pestilencias y cataclismos, y el advenimiento del reino milenario de Cristo en la tierra. Y de otra parte, ¿cómo podría el mensaje al mismo tiempo apocalíptico y salvífico de estos vates no calar en hombres que, en el paso del campo a la ciudad, han perdido todo, la familia, la casa, la tierra, sus tradiciones y sus dioses, en otras palabras su propia identidad, para volverse unos parias, abandonados a sí mismos y condenados sin remisión a una vida mísera, a los límites mismos de la sobrevivencia? En las palabras de los varios predicadores, en cambio, sus vicisitudes y sus privaciones se cargan de valencias positivas y se vuelven la promesa de una próxima liberación, cuando los ricos y los potentes serán finalmente barridos por la cólera de Dios y para los humildes, es decir, ellos, se inaugurará una era de paz y de abundancia en la tierra "donde corre la leche y la miel" (Génesis 15, 1-20; Exodo 3,8).

Es por tanto en el contexto de la agudísima crisis social, cultural, existencial y hasta biológica en que se encuentran millones de andinos inmigrados a las ciudades, y sobre todo a Lima, donde debe

encuadrarse el explosivo proliferar entre ellos de iglesias y sectas evangélicas de orientación marcadamente escatológica y mesiánica. Algunas, como la Iglesia de Dios de la Profecía, las Asambleas de Dios, la Alianza Cristiana y Misionera, los Adventistas del Séptimo Día, los Testigos de Jehová y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Ultimos Días (los Mormones), son de directa filiación extranjera, sobre todo estadounidense, mientras muchísimas otras, como el Movimiento Evangelista Misionero, la Iglesia Misionera Emaús Pentecostal, la Iglesia Misionera Esmirna Pentecostal del Perú, la Iglesia Evangélica Pentecostal Misionera Monte Calvario, la Iglesia Monte Horeb y la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, son nuevas congregaciones independientes que se han desarrollado en el Perú, aún si por efecto de mensajes y estímulos de origen externo [2]. Estas iglesias representan para los andinos desarraigados y marginados de las ciudades casi los únicos espropone, por lo menos a nivel formal, relaciones de hermandad y solidaridad afines a aquellas vigentes en las comunidades campesinas de origen. Además, para los elementos más dinámicos y emprendedores, ellas constituyen un canal privilegiado donde poder expresar y ver rápidamente reconocida su disposición al liderazgo. Pero la fuerza de estas iglesias está sobre todo en su capacidad de ofrecer a hombres profundamente confundidos y alienados un nuevo sistema, inmediatamente intelegible y viable, de normas y valores compatible con el patrimonio de conocimientos y experiencias tradicional y, más en general, un horizonte cognitivo al interior del cual su ser y su actuar en el mundo readquieren significado, dignidad y plena centralidad. Para gente analfabeta o semi-analfabeta, desde siempre segregada o de todas maneras mantenida en la más total subalternidad social y cultural, la relación directa con la Biblia —desde hace siglos ostentada por las clases hegemónicas, sus celosas detenedoras y exégetas, como la única verdadera fuente del saber y del poder— así como la posibilidad de tener una relación carismática con lo sobrenatural, portadora de salud y salvación, representan los más formidables instrumentos para superar, y por ende dominar, la realidad y recuperar un rol protagónico en la historia. Todo esto conlleva un fuerte compromiso emotivo, y en efecto los fieles de estos movimientos religiosos viven en una atmósfera de intenso mis-

2 Manuel M. Marzal, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima. El caso de El Agustino,* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1988; *idem*, "La investigación de la religión andina" en *Allpanchis,* n. 34, pág. 11-27, Instituto de Pastoral Andina, Sicuani-Cusco, 1989. Para un analisis de movimientos análogos entre los Aymara de Bolivia véase Juliana Ströbele-Gregor, *Indios de piel blanca. Evangelistas fundamentalistas en Chuquiyawu*, Hisbol, La Paz. 1989.

ticismo, contraseñada por sueños, visiones, curaciones milagrosas y prodigios de todo género.

Emblemático, al respecto, es el caso de Willy Nolasco Cubillas, un joven profeta del barrio popular de San Juan de Miraflores. muerto, con toda probabilidad de cólera, en el mes de abril de 1991. Criado en una familia católica y convertido sucesivamente por influencia de la esposa en ferviente adepto de la secta pentecostal "Siempre Esmirna", Nolasco había llegado a formar una pequeña comunidad religiosa denominada "Amor a Dios", de la cual se había autoproclamado "anciano principal". En su modesta vivienda, transformada en lugar de culto y en hospicio para sus secuaces, predicaba la Santa Biblia y el riguroso respeto de los Diez Mandamientos, atribuyendo particular importancia a la observación del sábado como único día de guardar y a la práctica de la glosolalía. Además aseguraba la curación de todo mal por medio de la fe, condenando el recurso a los médicos y a las medicinas como un acto impío, de desconfianza en la infinita potencia del Señor. Afectado él mismo por una tuberculosis totalmente descuidada, a un cierto punto comunicó a su pequeño grupo de fieles que pronto habría muerto para luego resucitar al tercer día y regresar entre ellos completamente purificado. Recomendó solamente que en aquel lapso de tiempo ellos velaran su cuerpo entre cantos y oraciones, impidiendo a cualquiera de removerlo, pues si no su alma habría sido condenada. Pocas semanas más tarde Willy Nolasco fue víctima de ataques de vómitos incontenibles y fuerte diarrea (los típicos síntomas del cólera), pero, coherente con sus propios principios, no retuvo oportuno recurrir a tratamientos médicos, yendo estoicamente al encuentro de la muerte. Sus secuaces, después de haber asistido atónitos y pasivos a su agonía, esperaron entonces llenos de confianza su resurrección, custodiando religiosamente sus restos mortales por días; hasta que el avanzadísimo estado de descomposición del cadáver no los obligó a tomar conciencia de la definitiva desaparición de su maestro[3].

Curiosamente, el fin de este humilde y oscuro profeta peruano contemporáneo presenta ciertas analogías con la conducta tenida frente a la muerte por Atahualpa, el último emperador inca, capturado por los españoles el 16 de noviembre de 1532 y asesinado el 26 de julio de 1533, aún si el rescate pedido para su liberación había sido puntualmente pagado por sus súbditos. Por todo el tiempo de su

3 C. Vivanco, "El diablo en campaña", en *Sí*, año V, n. 218, Lima, 1991.

detención el Inca mantuvo una conducta fiera y desdeñosa, no mostrando el más mínimo signo de cedimiento o de miedo, aún cuando le anunciaron que había sido condenado a muerte. Pero cuando supo que habría acabado en la hoguera, perdió repentinamente todo recato: lloró, imploró piedad y aceptó toda condición, incluída la conversión al cristianismo, con tal de que la sentencia de muerte fuese ejecutada por garrote y su cuerpo dejado intacto. Estaba convencido, en efecto, como mesiánicamente andó anunciando a sus fieles, que "si no le quemauan el cuerpo, que aunque le matasen auía de uolver a ellos, que el Sol, su padre le rrecuscitaría" [4].

Pero, más que a la figura de Atahualpa, aparece evidente que la actitud de Willy Nolasco frente a la propia muerte es de reconectarse directamente a la de Cristo, el héroe taumaturgo cuyas imágenes en la cruz tanta importancia revisten en la religiosidad popular andina, y el Salvador cuya próxima venida viene cada día invocada y proclamada por miles de voces entre las masas campesinas migradas a las ciudades. ¿Llegó el joven profeta a identificarse con el Mesías? No lo sabremos jamás. Cierto es que para la mayor parte de los indígenas miembros de sectas neo-evangélicas la segunda venida los miembros de sectas neo-evangélicas la segunda venida de Cristo sobre la tierra es un evento próximo a realizarse, y para algunos hasta ya en acto. Es el caso, este último, de los secuaces de la Orden Cruzada, Católica, Apostólica y Evangélica del Perú y de aquellos de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, los cuales consideran que los respectivos jefes carismáticos otros no sean que el "Mesías" nuevamente encarnado.

El primero de estos dos movimientos —estudiado por el jesuita Jaime Regan— [5] se ha desarrollado en los inicios de los años setenta en Iquitos, Pucallpa y otros centros menores de la amazonía peruana, haciendo prosélitos sobre todo entre los indios más aculturados,

4 Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista del Perú* (1571), ed. G. Lohmann Villena, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1978, pág. 63 (cap. XI). Véase también Francisco de Jerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla* (1534), "Biblioteca Peruana", serie I, vol. I, págs. 191-272, Editores Técnicos Asociados, Lima, 1968, págs. 262-3.

5 Jaime Regan, *Hacia la Tierra sin mal. Estudio sobre la religiosidd del pueblo en la Amazonía,* 2 vols., Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, Iquitos 1983, vol. II, págs. 129-162; *idem,* "Mesianismo cocama: un movimiento de resistencia en la Amazonía peruana", en *América Indígena,* vol. XLVIII, n. 1, págs. 127-137, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1988. Véase también Oscar Agüero, "El milenio en la Amazonía peruana: los Hermanos Cruzados de Francisco da Cruz", en *Amazonía Peruana,* n. 12, págs. 133-45, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima, 1985.

los cuales, expropiados de sus tierras o de todas maneras alejados de sus comunidades de origen, gravitan como peones, vendedores ambulantes, cargadores, obreros y domésticos alrededor de los puertos, de las grandes plantaciones y de los campos petrolíferos. El fundador fue un mestizo originario del estado de Minas Gerais en Brazil, el cual, después de haber milagrosamente sanado de la lepra y luego de una serie de revelaciones divinas, tomó el nombre de José Francisco da Cruz, autoproclamándose Misionero del Sagrado Corazón de Jesús y Apóstol de los Ultimos Tiempos. Como tal emprendió una larguísima peregrinación a través de varios estados de Sudamérica predicando la Biblia y plantando donde llegaba una gran cruz de madera. Entre 1969 y 1972 estuvo en el Perú recorriendo los valles de los ríos Huallaga, Ucayali, Marañón y Amazonas. Los nativos corrían numerosos a escuchar a este profeta extranjero de larga barba e infaltable saya franciscana, el cual, dirigiéndose a ellos a través de intérpretes, no se cansaba de anunciar el inminente fin del mundo. Dios —decía— habría muy pronto castigado a la humanidad enviando una serie de apocalípticos cataclismos (diluvio, lluvia de fuego, carestías, guerras), de los cuales se salvarían únicamente los más devotos secuaces del culto de la Cruz. Estos se habrían sustraído a la inminente catástrofe cósmica refugiándose en la "Tierra Santa", un verdadero edén situado en los más recónditos rincones de la selva. Allí ellos habrían instaurado una sociedad perfecta, basada en la igualdad y en la fraternidad.

Los fieles aseguran que el "hermano" José Francisco efectuaba toda suerte de milagros: multiplicaba los pollos y la harina para saciar a la gente que se reunía alrededor de él, convertía el agua en vino, caminaba sobre el barro sin hundirse, curaba con las oraciones todo tipo de enfermedades, poseía la facultad de la ubicuidad y dominaba los elementos haciendo oscurecer el cielo, soplar el viento y relampaguear a su antojo. Además —siempre según el testimonio de sus directos secuaces— él llevaba sobre el cuerpo los signos de la pasión y por Navidad desaparecía para ir a reunirse con su padre y con su madre. Ninguna duda, por tanto, sobre su identidad: no podía ser otro que Jesucristo resucitado, venido a rescatar a los nativos y a abrirles el camino hacia la "Tierra Santa".

En repetidas ocasiones, después del regreso del mesías a Brazil, sobre todo durante períodos de sequía, inundaciones, carestía, interpretadas siempre como los pródromos del anunciado y esperado fin del mundo, varios grupos de indios secuaces de la Orden Cruzada han emprendido largas peregrinaciones fluviales para alcanzar la "Tierra Santa", imaginada como un lugar fertilísimo y sin zancu-

dos donde ellos habrían conducido una existencia plena y feliz dedicados a la agricultura y a la adoración de Dios. Renovando la tradición de las épicas migraciones de las tribus Tupí-Guaraní hacia la mítica "Tierra sin Mal", bajo la guía de sus jefes religiosos o de simples "hermanos" inspirados por la divinidad ellos han abandonado sus casas y toda actividad y han partido sobre grandes piraguas a la búsqueda del paraíso terrenal prometido. En noviembre de 1977, por ejemplo, el primer "patriarca" de la iglesia, que se hacía llamar Juan Evangelista del Espíritu Santo, organizó una expedición fluvial que partiendo de Iquitos remontó el curso del Ucayali hasta el río Pisqui, con el firme propósito de alcanzar la "Palestina", "tierra de Israel", y allá fundar la Nueva Jerusalén. A la partida se hallaban con él solo treintaitrés discípulos (intencionalmente cuantos los años de Cristo), más algunas mujeres en calidad de cocineras y una niña que tenía visiones proféticas y citaba de contínuo, por ciencia infusa, versículos bíblicos. Pero, no apenas a lo largo del río se esparció la voz de que se acercaba el fin del mundo y que la comitiva se dirigía hacia un refugio paradisíaco, numerosísimos nativos, sobre todo Cocama (un grupo tupí-guaraní), se agregaron de prisa con sus familias a la expedición: y fue el desastre. Acabada rápidamente toda reserva alimenticia, estos desproveídos milenaristas se encontraron sin medios de subsistencia en una zona áspera y hostil, bien diferente del fabuloso reino de la abundancia, "donde corre un río de leche y miel y las plantas crecen y maduran en pocos días", tan decantado por los líderes del movimiento. Así, extenuados por el hambre y por las enfermedades, desalentados y llenos de recíproco hastío y recelo, algunos decidieron finalmente regresar mientras otros se dispersaron en la región mendigando alimento y trabajo.

No obstante las repetidas desilusiones y las frecuentes defecciones, el movimiento de la Orden Cruzada continúa a atraer prosélitos y en muchos lugares ha dado vida a pequeñas comunidades colectivistas —en realidad algunas veces de efímera duración— dedicadas enteramente a la agricultura y a actividades místico-religiosas centradas en el culto idolátrico de la cruz. A ésta, reproducida siempre rigurosamente desnuda, sin la imagen de Jesús "que ha resucitado", le son atribuídas no sólo poderes terapéuticos, oníricos y apotropaicos, sino precisas y "concretas" valencias salvíficas. Para muchos en efecto ella representa hasta una alternativa al viaje milenarista hacia la Tierra Santa, prefigurándose como un verdadero árbol cósmico a través del cual en el momento oportuno será posible salvarse de la destrucción del mundo y alcanzar el paraíso.

La Orden Cruzada se configura por tanto como un movimiento religioso en el cual elementos primarios de la tradición judeo-cristiana son seleccionados y asumidos ya sea en cuanto homólogos a otros tantos rasgos del sistema de creencias y representaciones colectivas tradicionales, por lo demás ya irremediablemente condenado por las cambiadas condiciones materiales de la existencia, o porque plenamente correspondientes a las apremiantes exigencias de redención, o por lo menos de una perspectiva de salvación, de gentes al borde del total anonadamiento cultural, psíquico y biológico. El viejo chamán cede entonces el paso al sacerdote y al profeta de tipo bíblico, el árbol cósmico de comunicación con el más allá viene sustituído por la cruz, la tradición oral local es suplantada por la lectura de las Sagradas Escrituras, la antigua "Tierra sin Mal" se esfuma en la "Tierra Santa de Palestina", la destrucción cíclica del mundo se convierte en el apocalipsis cristiano y el héroe civilizador destinado un día a regresar asume la connotación de Cristo redentor, en un proceso de siempre más estrecha identificación de parte de los indios con la historia, las tribulaciones y las expectativas de libertad y de salvación del antiguo pueblo de Israel.

Esta identificación llega a las extremas consecuencias en aquel que probablemente es el más importante y original de los movimientos religiosos andinos contemporáneos, es decir, la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal[6], cuya sede está en Cieneguilla, en el valle de Lurín, a unos veinte kilómetros arriba de Pachacamac. En la sola Lima y alrededores existen actualmente más de cincuenta comunidades israelitas y otras doscien-

6 Sobre el movimiento de los Israelitas véase: Enrique Espinoza-Benavides Joyo, "La secta Israel del Nuevo Pacto Universal: un movimiento mesiánico peruano", en *Revista Teológica Limense*, vol. XVIII, n. 1, págs. 47-81, Facultad de Teología Pontificia y Civil, Lima, 1984; Manuel Jesús Granados Apontes, *El movimiento religioso de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal*, tesis de maestría en Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986; Harald O. Skar, "Quest for a New Covenant. The Israelita movement in Peru", en H. O. Skar e F. Salomon (eds.), *Natives and neighbors in South America. Anthropological essays*, Etnologiska Studier 38, págs 233-266, Göteborg Etnografiska Museum, Göteborg, 1987; Manuel M. Marzal, *op. cit.*, 1988, págs. 342-373; Kenneth David Scott Eunson, *Privileged Peru: the Israelites of the Universal Covenant*, tesis de Ph. D., University of Aberdeen. 1988; *idem, Los Israelitas del Nuevo Pacto Universal. Una historia*, Ediciones Pusel, Lima, 1990; *idem, Los Israelitas del Nuevo Pacto Universal. Símbolos y tradiciones*, Ediciones Pusel, Lima, 1990; *idem*, "Reflexiones sobre la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal", en *Revista Teológica Limense*, vol. XXIII, n. 3, págs. 265-276. Lima, 1989: Juan M. Ossio A., "La misión Israelita del Nuevo Pacto Universal y su composición social", en M. Valcárcel C. (ed.), *Pobreza urbana. Interrelaciones económicas y marginalidad religiosa*, págs. 111-167, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1990; Marco Curatola, "Etnografia di un olocausto. Il sacrificio animale fra gli Israeliti del Nuovo Patto Universale", en E. Cerulli (ed.), *Tra uomo e ainmale*, págs. 53-74, Dedalo, Bari, 1991.

tos cincuenta aproximadamente —por lo menos según los datos oficiales brindados por la misma asociación— están esparcidas por todo el territorio nacional y hasta en el altiplano boliviano.

Los adeptos, en su gran mayoría campesinos andinos inmigrados de la sierra a las ciudades de la costa, se consideran para todos los efectos el pueblo de Israel resurgido en los últimos días de la humanidad. A imitación de los antiguos hebreos, ellos celebran el sábado, los días de novilunio y las fiestas de la Pascua, de las Semanas (Pentecostés) y de las Cabañas, practicando toda una serie de rituales de inspiración bíblica (sobre todo del Antiguo Testamento) aún si ampliamente readaptados y reinterpretados, como la unción, la circuncisión, el bautismo, la presentación de los recién nacidos al templo, la ofrenda de las primicias, la expiación y, primero entre todos por relevancia y frecuencia, el holocausto. El sacrificio de animales es, en efecto, considerado el acto ritual por excelencia que renueva constantemente el Nuevo Pacto de Alianza entre Dios y su pueblo y que distingue la única verdadera religión del resto de los "falsos" cultos cristianos. Los israelitas siguen, además, por lo menos formalmente, las prescripciones y las prohibiciones alimenticias y sexuales contenidas en el Levítico, absteniéndose entre otras cosas de consumir bebidas alcohólicas, tabaco y todo tipo de droga. Todos, además, deben cumplir el "nazirato", o sea no cortarse jamás los cabellos ni los pelos de la barba, considerados como unas especies de antenas a través de las cuales Dios se pondría en contacto con los individuos, transmitiéndoles sabiduría, fuerza y santidad. Y otro signo externo al cual se le concede gran importancia es el representado por los vestidos utilizados durante las celebraciones festivas: túnicas de vistosos colores, con tanto de estola para los hombres y de velo para las mujeres, que hacen aparecer a aquellos que las usan como otros tantos personajes de una tradicional representación sacra.

Los fieles transcurren cada día festivo, desde el alba hasta el atardecer, congregados en sus rústicos templos, en una sucesión casi ininterrumpida de prédicas, estudios bíblicos, lecturas de la "Ley Real" y de cantos e himnos sagrados, acompañados a menudo por danzas de carácter extático. Y momento culminante es infaltablemente el holocausto (forma de sacrificio a la divinidad, por lo demás, presente también en la tradición andina desde los tiempos precolombinos y)[7]: los animales, en general corderos y palomas, son degollados y luego, después de especiales tratamientos de las carnes,

quemados sobre una hoguera. Durante el rito sacrifical, que se desarrolla en una atmósfera del intenso misticismo, son frecuentes también fenómenos extáticos con individuos que, poseídos por el Espíritu Santo, manifiestan ataques de glosolalía.

Basándose en una interpretación toda particular de una serie de versículos bíblicos, los israelitas no sólo piensan ser el pueblo elegido nuevamente reunido en el Perú, el país predestinado a la parusía, sino que creen que ésta sea una realidad ya en acto. Uno de sus principales himnos (del título "Perú privilegiado"), dice explícitamente: "La Escritura dice Cristo volverá / todo está cumpliendo, Cristo ya está aquí / . . . / Digan lo que digan, privilegiado es el Perú / Digan lo que digan Jehová en el Perú / . . . / Bienaventurado el pueblo de Israel / pueblo redimido, pueblo de Jehová". Y el redentor al cual se menciona otro no sería que el fundador e indiscutido jefe carismático del movimiento, o sea Ezequiel Ataucusi Gamonal, un anciano mestizo semi-analfabeto originario de la sierra de Arequipa que sus secuaces definen justamente como el "Cristo de Occidente", el "Pastor de los Pastores", el "Hijo del Hombre", el "Primogénito de Dios", "Israel", el "nuevo Inca" y el "nuevo Moisés".

En efecto, como Moisés que transmitió a los hebreos los Diez Mandamientos, Ezequiel se declara portador de un análogo decálogo, llamado por él "Ley Real". Esta le habría sido conferida directamente por Dios como sello de una nueva y definitiva alianza con el pueblo elegido y a través de él con la humanidad toda. El evento habría tenido lugar en 1956, cuando el profeta tenía treintaiocho años, época en la cual, después de una juventud vagabunda marcada por mil signos premonitorios, había hacía poco descubierto la Biblia y entusiastamente adherido a la iglesia adventista. Según lo que el mismo Ezequiel suele recordar, su espíritu fue raptado y "arre-

7 Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, Editorial Horizonte, Lima, 1988. Véase también Juan M. Ossio A. (ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Ignacio Prado Pastor, Lima, 1973; Marco Curatola, "Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqov a Inkarrí. La visión de un pueblo invicto", Allpanchis Phuturinga, n. 10, págs. 65-92, Cuzco, 1977; *idem*, "Discurso abierto sobre los cultos de crisis", en *Anthropologica*, n. 5, págs. 72-117, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1987; idem, "Realtà e mito di un impero. Dal Tawantinsuyu al regno millenario dell' Inka", in Vito Lattanzi (ed.), *America latina. Temi e problemi di antropologia*, págs. 37-80, Soprintendenza Speciale al Museo Nazionale Preistorico Etnografico, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, en prensa; Franklin Pease G. Y., "Mesianismo andino e identidad étnica: continuidades y problemas", in *Cultura*, Revista del Banco Central del Ecuador, vol. V, n. 13, págs. 57-72, Quito, 1982; *idem*, "Consciencia e identidad andinas: las rebeliones indígenas del siglo XVII", in *Cahiers des Amériques Latines*, nros. 29-30, págs. 41-60, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, Paris, 1984; *idem*, *Peru, hombre e historia. Vol. II. Entre el siglo XVI y el XVIII*, Edubanco, Lima, 1992 (vedi cap. XIII, págs. 303-330).

batado" al tercer cielo, en cuyas puertas encontró a "Elena" White (1827 - 1915), la profetisa de la Iglesia Adventista del Séptimo Día y "José" Smith (1805 - 1844), el fundador del movimiento mormón. Allí se encontró en una especie de salón de clases, en presencia de la Trinidad. Y fue el mismo Padre Celeste a escribir sobre una pizarra los Diez Mandamientos de su Ley, ordenándole de copiarlos escrupulosamente y de difundirlos entre las gentes. Cosa que desde entonces Ezequiel ha ido incansablemente haciendo, y con notable éxito, entre las masas desheredadas de los Andes que él abiertamente aspira a reunir bajo su liderazgo. Además de desarrollar una intensa actividad de proselitismo religioso, flanqueado por colaboradores extremadamente activos y emprendedores, ha creado colonias agrícolas en la selva, cooperativas comerciales, empresas de transporte, escuelas confesionales,, ferias, mercados y comedores populares. Y finalmente, hace pocos años ha llegado hasta a fundar un partido, el Frente Agrícola Peruano con el cual se ha presentado a partido, el Frente Popular Agrícola del Perú, con el cual se ha presentado a las elecciones presidenciales de 1990 recogiendo varias decenas de miles de votos a nivel nacional.

Pero para sus secuaces Ezequiel Ataucusi no es ciertamente solo un líder político y ni siquiera un simple profeta, por más importante que sea, sino un verdadero Mesías, aún más, el Mesías reencarnado al final de los tiempos en "Occidente", en el Perú, en la persona de un humilde campesino. Es creencia difundida entre los israelitas que exactamente como el antiguo "Cristo de Oriente", de Palestina, Ezequiel esté destinado a ser matado para después resucitar e inaugurar una nueva era del mundo, una milenaria edad de absoluta paz, prosperidad y justicia, a la cual accederán sólo los hombres más humildes y píos. El mismo Ezequiel anda, en efecto, profetizando que la entera humanidad será pronto cancelada de la faz de la tierra en el curso de siete años de terribles plagas y enormes cataclismos, de los cuales la actual epidemia de cólera no sería que uno de los primeros avisos; y que del inminente apocalipsis, destinado a culminar al máximo en el año dos mil, se podrán salvar exclusivamente aquellos que abandonadas las ciudades se habrán refugiado en la selva, anticámara de la Tierra Prometida, para vivir en comunidades agrícolas organizadas según las más tradicionales reglas andinas de cooperación y de socorro mutuo. A ellos, en el momento oportuno, se les unirán los Incas. Estos —siempre según las revelaciones del mesías israelita— habrían sido en realidad profetas inspirados por el Espíritu Santo, los cuales con sus tres famosos imperativos, *ama quella*, *ama sua*, *ama llulla* ("no ser ocioso",

"no robar", "no mentir"), habrían anticipado algunos de los principios fundamentales de la "Ley Real". A la llegada de los Españoles los Incas no habrían sido aniquilados, sino que se habrían puesto a salvo en una fabulosa ciudad en la selva, a la espera de reunirse en los últimos días con su pueblo y hacerlo partícipe de los secretos de su antigua riqueza y potencia; para después, todos juntos, bajo la guía de él, Cristo-Ezequiel, alcanzar sobre unos carros de fuego volantes la Tierra Prometida, descrita como un fértil valle atravesado por un "espumoso río de leche y chocolate con avena".

Respondiendo al llamado de Ezequiel, miles de fieles de Lima y de otros centros urbanos han vendido sus pocas pertenencias y se han internado en la selva dando origen, a lo largo del río Ucayali, aún entre mil dificultades logísticas y ambientales, y entre no pocas disputas internas y con las autoridades locales y las tribus indígenas, a una serie de colonias agrícolas bastante prósperas. Las tierras de estas comunidades están divididas siguiendo la antigua tripartición incaica: existen lotes cuya producción está destinada al mantenimiento de cada núcleo familiar; otros, denominados "administrativos", cuyos productos sirven para financiar las obras y las actividades de carácter social; y finalmente las llamadas "Tierras Reales", que son trabajadas en pro de la Iglesia Israelita. Para la organización del trabajo, se retoman, por lo menos idealmente, las tradicionales formas andinas de cooperación individual *(ayni)* y colectiva *(minka)*. Pero más que a éstas, la notable productividad de las colonias israelitas se debe a la rígida disciplina impuesta por los jefes religiosos y a la exaltación mística de gran parte de los fieles, listos a realizar cualquier esfuerzo y sacrificio para librarse del inminente fin del mundo (y de la miseria de la vida urbana) y acceder a la Tierra Prometida por su mesías.

En el movimiento de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal se funden pues algunos de los elementos más marcadamente mesiánicos de la tradición judeo-cristiana con rasgos propios de la cultura tradicional andina, la cual, por su lado, en el curso de la dominación europea ha elaborado un discurso milenarista autónomo, puesto en marcha —como se ha visto— en el momento mismo de la muerte de Atahualpa, con el anuncio de parte del Inca de su resurrección. Desde ese momento, toda la historia colonial y republicana del Perú ha sido salpicada de cultos de crisis y de pequeños y grandes movimientos de revuelta, alimentados por la espera del retorno del Rey Inca y de la restauración del Tahuantinsuyu, en el imaginario colectivo transfigurado en un reino perfecto de infinita potencia, pros-

peridad y plena realización de la sociedad autóctona[7]: un mito este que ha sido por siglos el *Leitmotiv* de los sueños, de las esperanzas y de las luchas para la libertad y la salvación de los pueblos andinos y que les ha consentido de poder continuar a esperar y sobrevivir, en cuanto entidades históricas y culturales, aún en las condiciones materiales y morales más difíciles, duramente explotados por los Españoles y por los latifundistas criollos, diezmados por las enfermedades introducidas por los europeos, expropiados de sus tierras, condenados a un estado de perpetua servidumbre y sistemáticamente constreñidos a renegar su propia fe y sus propios valores.

Pero. ¿puede tal mito salvífico ser hoy todavía plenamente y universalmente válido en un mundo andino profundamente alterado y disgregado por masivos y salvajes procesos de migración a las ciudades y lumpenproletarización? ¿Puede éste continuar vigente e inalterado en un contexto tan diferente de aquél en el cual fue elaborado en el transcurso de los siglos XVI y XVII? La clave del éxito de Ezequiel entre los campesinos desarraigados del Perú está justamente en el haber sabido renovar el antiguo mesianismo indígena con relación a los nuevos conocimientos y experiencias de los migrantes a las zonas urbano-marginales. La figura del Inca, héroe fundador de la agricultura y de todas las artes y técnicas autóctonas y monarca de una civilización hidráulica, aunque grandiosa, resulta en efecto demasiado lejana y ajena al mundo urbano industrializado, con sus rascacielos, sus autos y todos sus fantasmagóricos medios de comunicación, para poder incidir sobre él hasta lograr su aniquilamiento. He allí por tanto la necesidad de que el salvador del pueblo andino asuma las connotaciones de Jesucristo, no sólo rector oficial de los destinos de la sociedad occidental hegemónica, sino desde ya hace siglos figura preeminente de la misma religión popular autóctona, en seno a la cual viene identificado a veces con el Sol, como un tiempo lo fue el Inca, otras con un potente numen señor de las fuerzas de la naturaleza, defensor de los débiles y reparador de entuertos. Naturalmente, de la figura de Cristo y de la tradición bíblica Ezequiel recupera sobre todo los elementos y los contenidos mesiánicos relacionados con la espera de una próxima liberación de los oprimidos de todo mal a través de una palingenesia cósmica, reelaborándolos *ad hoc* e injertándolos en la "historia de la salvación" de los andinos oportunamente revisitada.

La fantasiosa reconstrucción histórico-religiosa elaborada por el mesías de los israelitas es bajo ciertos aspectos análoga a aquella efectuada a los inicios del siglo XVII por Felipe Guaman Poma de

Ayala, un anciano indio ladino (o sea letrado y educado en la religión católica), el cual en los últimos sufridos y errabundos años de vida, frustrado y marginado, escribió un largo memorial titulado *Nueva corónica y buen gobierno*. La obra, provista de centenares de esclarecedores dibujos, representa una extraordinaria suma sobre el pasado mítico y la realidad del Perú de la época y está dirigida, en las ingenuas intenciones del autor, a hacer conocer al rey Felipe III los daños acarreados por el régimen colonial español a la sociedad autóctona. Como único posible remedio Guaman Poma formula el restablecimiento del antiguo orden precolombino, que él se esfuerza por demostrar no inconciliable con la tradición y los valores cristiano-occidenales. Más bien, uno de sus principales propósitos es justamente aquél de reconducir la historia de su pueblo y la de los colonizadores blancos a un único origen y a un común destino de salvación, recomponiendo así de algún modo la unidad de la *Weltanschauung* (visión del mundo) y del saber del hombre andino alterado por el trauma de la Conquista. En la *Nueva corónica* los primeros habitantes del Perú son presentados como descendientes de Noé, los cuales, así como los patriarcas y los profetas del Antiguo Testamento, habrían vivido en la adoración del verdadero Creador y en el más escrupuloso respeto de su "ley de misericordia", no conociendo por lo tanto ni violencia, ni enfermedad, ni muerte. Habría sido sólo más tarde, con el progresivo abandono de la verdadera fe, que habrían venido todos los males de los nativos. Dios los habría en efecto castigado enviándoles pestilencias, carestías, invasiones de insectos, terremotos y una serie de otras apocalípicas desgracias culminadas con la misma genocida y etnocida conquista española. De la dominación europea, que él resueltamente condena, Guaman Poma rescata sólo el mensaje evangélico y en particular la figura de Cristo, cuyos sufrimientos y cuyo martirio él compara continuamente con aquellos de los indios. De otra parte, siempre según el autor, no la invasión europea pero sí el nacimiento de Cristo y la legendaria llegada al Perú de un apóstol de nombre San Bartolomé habrían reunificado la historia y los destinos del Viejo y del Nuevo Mundo. En las últimas páginas de la obra, frente a la acelerada y aparentemente irrefrenable destrucción de la sociedad autóctona, el cronista acaba por reponer sus últimas esperanzas de libertad y de salvación en el Mesías, del cual llega a hipotizar un próximo retorno presumiblemente en los Andes— para castigar a todos los opresores y restablecer el antiguo orden del universo[8].

Que la espera mesiánica del Cristo redentor manifestada por Guaman Poma no represente el mero anhelo individual de un pobre viejo indio enajenado, sino más bien la expresión de un sentimiento en esa época difundido en amplios sectores de la sociedad nativa, evidentemente estremecida por el trauma de la Conquista, lo prueban dos oscuros cuanto significativos episodios ocurridos en el altiplano, uno de los cuales justo en los mismos años en que el cronista estaba redactando su memorial. Según algunos documentos estudiados por Thierry Saignes[9], alrededor de 1602 en Tacobamba, un pequeño pueblito entre Potosí y Chuquisaca en el Alto Perú. hizo su aparición un indio, de nombre Miguel Acarapi, el cual sostenía ser Cristo venido a redimir al mundo. Lo acompañaban doce fidelísimos llamados "apóstoles", y un cierto número de mujeres que llevaban nombres de santas. Por cuanto particularmente avaras de noticias, las fuentes sobre este singular personaje nos informan que él solía consumir junto a sus secuaces "hierba achuma", o sea el famoso cactus San Pedro (*Trichocereus pachanoi)*, por lo menos desde la época chavín (I milenio a.C.) utilizado por los chamanes andinos por su alto poder alucinógeno[10]. Además, parecería que el neo-mesías hiciese uso ritual también de chicha, la tradicional cerveza de maíz, que él decía ser "sangre de Cristo". Este incipiente movimiento cristo-pagano fue duramente reprimido por el clero local y se extinguió en poco tiempo con la desaparición del propio Acarapi, quien murió acuchillado en circunstancias misteriosas.

El segundo episodio es más tardío y se remonta a la época del virrey Castelfuerte (1724 - 1736), marcada por un fuerte aumento del régimen de explotación colonial (presión tributaria, mita minera) y, por reacción, por una sucesión de movimientos de protesta y de revuelta a lo largo de todo el país. Alonso Carrió de la Vandera en un breve paso de su *Reforma del Perú* (1782)[11] recuerda como

8 Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), eds. J. V. Murra y R. Adorno, 3 vols., Siglo Veintiuno, México, 1980, vol. III, pág. 1014 (f. 1106); cfr. Rolena, Adorno, *Guaman Poma: writing and resistance in Colonial Peru*, University of Texas Press, Austin, 1986; *idem, Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1989.

9 Thierry Saignes, "Algún día todo se andará: los movimientos étnicos en Charcas", en *Revista Andina*, n. 6, págs. 425-450, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cuzco, 1985, págs. 436.

10 Alana Cordy-Collins, "Chavín art: its shamanic/hallucinogenic origins", en A. Cordy-Collins y J. Stern (eds.), *Selected readings in Pre-Columbian art history*, págs. 353-362, Peek Publications, Palo Alto.

11 Alonso Carrió de la Vandera, *Reforma del Perú* (1782), ed. P. Macera, Universidad Nacional de San Marcos, Lima, 1966, págs. 39-40.

justamente en aquellos turbulentos años varias comunidades de la provincia de Puno, a orillas del lago Titicaca, entraron en agitación después de la llegada en la zona de un indio que afirmaba ser Jesús Nazareno. Y como tal, inspirándose evidentemente en la narración de la pasión de Cristo, solía andar descalzo, con una corona de espinas sobre la cabeza, una cuerda alrededor del cuello y una cruz sobre las espaldas. Los nativos lo acogieron con grandes manifestaciones de júbilo y de devoción, acudiendo numerosos a oir sus discursos, según parece fuertemente antiespañoles, y llevándolo triunfalmente de pueblo en pueblo. Muy pronto, sin embargo, el corregidor de la zona, seriamente preocupado por el estado de agitación de la población, organizó una verdadera expedición contra el novel mesías que fue alcanzado y ahorcado en el lugar.

Como se ve, Ezequiel Ataucusi, el mesías de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal, no es el primer Cristo aparecido en el Perú ni su movimiento un fenómeno totalmente nuevo en la historia socio-religiosa de los pueblos andinos, y ni siquiera en el más general panorama de los cultos sincréticos pagano-cristianos florecidos en muchas sociedades nativas colonizadas y sometidas a violentos como frustrantes procesos de aculturación por parte de Occidente. En efecto, movimientos religiosos de "Israelitas", o con denominaciones similares, fundados sobre la identificación de los fieles con el antiguo y perseguido pueblo de Israel, se han dado también entre los Maori de la Nueva Zelandia, entre los habitantes de las Tuoamotu y otras islas de Polinesia, entre los Bayudaya de Uganda, entre los Kikuyu de Kenia y los Bantú de Sudáfrica, sin contar además las varias iglesias "sionistas" del Africa meridional, con su promesa milenarística de realizar una utópica Nueva Jerusalén, o los innumerables cultos salvíficos brasileros, como aquellos de los indios del Río Negro y de los habitantes del sertao liderados por mesías locales considerados otras tantas reencarnaciones de Cristo [12]. A propósito de dichos movimientos pagano-cristianos, uno de los más destacados estudiosos de la materia, Vittorio Lanternari [13], ha puesto en evidencia como aquellos que se remiten preferentemente al Evangelio, privi-

12 cfr. Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertá e di* salvezza dei popoli oppressi, Feltrinelli, Milano, 1974 (I ed. 1960); Bryan Wilson, *Magic and the Millennium. A sociological study of religious movements of protest among tribal and Third-world peoples*, Heinemann, London, 1973; Henri-Charles Puech (ed.), *Storia delle religioni. Vol. 19: Colonialismo e neocolonialismo* (2 tomos), Laterza, Roma-Bari, 1978 (ed. orig. franc. 1970).

13 Vittorio Lanternari, "Messia" en *Enciclopedia Einaudi*, vol. 9, (págs. 118-140), Einaudi, Torino, 1980. págs. 137-8; *idem, Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio, Palermo, 1983, págs. 194-213.

legiando aspectos del mesianismo bíblico relativos a la figura de Jesús, tiendan la mayoría de las veces a una salvación de tipo individual y favorezcan actividades de carácter místico de salvaguardia de males físicos y mentales y de evasión de la realidad, mientras aquellos de prevaleciente inspiración paleotestamentaria, remitiéndose a la historia del oprimido pueblo hebreo, visto como paradigma de la condición de los nativos en régimen colonial, expresarían más directamente tensiones sociales y étnicas abiertas a iniciativas colectivas de tipo contestatario y emancipador.

En los Andes, los cultos de crisis cristo-paganos de la época colonial, así como el mismo pensamiento de Guaman Poma, aparecen de clara inspiración evangélica, ni podía ser diversamente siendo la religión impuesta por los Españoles la católica. De cualquier modo no es quizás un caso que a ella hayan correspondido un culto de tipo extático como aquello de Tacobamba o esperas salvíficas, pasivamente consolatorias, como aquellas expresadas por el autor de la *Nueva corónica*. De otra parte, por todo el período de la dominación española y también sucesivamente, han sido el mito milenarista de un edénico Tahuantinsuyu y la figura mesiánica del "Inca Rey" *(Inkarrí)*, desarrolladas sobre la base del bagaje cultural tradicional, a brindar el modelo retrospectivo utópico y el *élan vital* a los varios movimientos de protesta y de revuelta indígenas [14]; mientras el cristianismo católico, con sus varios "Cristos", "Vírgenes" y "Santos" poco a poco se amalgamaba al politeísmo local, dando lugar a formas sincréticas de religiosidad popular, de carácter eminentemente ritual e integracionista. falto de contenidos y tensiones quiliásticos [15]

Pero en los últimos años la situacion en gran parte ha cambiado. Con el inevitable ocaso, por lo menos en ambiente urbano, del tradicional horizonte utópico, inadecuado para afrontar los apocalípticos retos puestos por una sociedad industrial de molde neocolonial, bajo la influencia de la propaganda protestante han comen-

14 Manuel Marzal, *El mundo religioso de Urcos,* Instituto de Pastoral Andina. Cuzco, 1971; *idem, La transformación religiosa peruana,* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. 1983; Marco Curatola, "Aspetti della religione quechua: tradizione e reinterpretazione", en *Culture,* págs. 149-166, Bulzoni, Roma. 1978; Fernando Fuenzalida V., "*El Cristo pagano de los Andes: una cuestión de identidad y otra sobre las eras solares*" en *Debates en Antropología,* n. 4, págs. 1-10, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1979: María Rostworowski de Diez Canseco. *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria,* Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1992.

15 Ver bibliografía de la nota 6.

zado a desarrollarse entre los indígenas también cultos de crisis inspirados en el antiguo mesianismo militante hebreo. Es el caso justamente de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal: además de profetizar el inminente fin del mundo y el alcance de la Tierra Prometida, su mesías va repitiendo a los fieles que pronto vendrá el momento de la rendición final de cuentas con sus enemigos, es decir los ricos. los detentores del poder y la iglesia católica guiada por el Anticristo. Todos estos —advierte el "Cristo de Occidente"—, sintiéndose amenazados en sus propios inetereses y privilegios por la difusión del movimiento, por instigación del Diablo tratarán de exterminar a los israelitas, atacándolos en gran superioridad numérica y con las armas más potentes y mortíferas. Pero que los fieles no teman: en el momento oportuno Jehová los volverá invulnerables e invencibles. En fin, además de organizarse, fundar colonias agrícolas, cooperativas y mercados, y participar activamente de la vida política del país, los secuaces de Ezequiel están psicológicamente listos, si fuese necesario, al enfrentamiento físico con la sociedad hegemónica. Exactamente como lo estuvieron los "Israelitas" bantú sudafricanos de Bulhoek (u npueblo cerca a Queenstown), los cuales en 1921, seguros de contar con la protección sobrenatural del Dios de Israel, no dudaron en oponer resistencia a las tropas gubernativas encargadas de dispersarlos, yendo al encuentro de la masacre [16]. Hasta ahora el movimiento fundado por Ezequiel Ataucusi, no obstante sus continuas y ásperas denuncias de las desigualdades económicas y de las injusticias sociales, los duros ataques verbales a la Iglesia Católica y a la clase política y su declarada voluntad de llegar a gobernar al país para instaurar una teocracia, ha sido tolerado por las autoridades que en él ven más que nada un fenómeno folclórico de pobres enajenados. El mismo Ezequiel tiempo atrás ha pasado algunos meses en la cárcel, pero por un episodio de violencia carnal nunca totalmente esclarecido. En todo caso problemas más serios se han tenido con las colonias agrícolas de la selva, las cuales, surgidas en territorios de las tribus indígenas y fuera de todo control estatal, han sido esporádicamene objeto de investigaciones e intervenciones policiales. Como en el caso de la matanza ocurrida en la comunidad de Puerto Sira, en la selva de Huánuco, donde entre octubre de 1991 y abril de 1992 por lo menos trece fieles, acusados de impiedad y traición a los mandamientos divinos, fueron masacrados por los mismos líderes locales del movimiento [17].

16 B. G. M. Sundkler, *Bantu prophets in South Africa*, Oxford University Press, 1961 (I ed. 1948).

17 "Secta religiosa asesinó a trece personas por pecadoras", en *Expreso*, sábado 22 de agosto, año XXXI, Nº 11312, págs. A10-11, Lima, 1992.

Sea como fuere, hasta hoy las tendencias más contestatarias y violentas ínsitas en el mesianísmo de inspiración paleotestamentaria de los Israelitas no han desembocado en actividades y acciones de carácter insurgente, refrenadas como son por una lógica fundamentalmente metahistórica y una serie de llamamientos místico-salvíficos-evasionistas, por otra parte idóneos para cimentar la identidad y la unidad comunitaria.

Imposible, sin embargo, preveer los desarrollos futuros de este singular movimiento sincrético, en donde parecen concentrarse todas las tensiones y las contradicciones del largo. complejo, atormentado e inconcluso proceso histórico iniciado con la Conquista. Pero cierto, en el Perú del hambre y del cólera, de la discriminación económica, racial y cultural, de la deculturación masiva, de la lumpen-proletarización salvaje, del sanguinario movimiento maoísta de Sendero Luminoso, de los desaparecidos y de las miles de esperas frustradas, en el "Perú privilegiado" de los Incas y de los mesías, en el "Perú hirviente de estos días" (Arguedas), todas las salidas son posibles. aún aquellas más "irreal-maravillosas" y desesperadas.

HISTORIA Y CULTURA
1991-92. Nº 21, pp. 325 - 331

RESEÑA

Iglesia y Poder en el Perú Contemporáneo

Pilar García Jordán
Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. 1991

El libro de Pilar García Jordán explora un tema enormemente sugerente y muy poco conocido en nuestra historiografía: la construcción de las relaciones entre el Estado y la Iglesia al interior del proceso de formación del Estado Nacional en el Perú.

En el tema de la Iglesia peruana en el paso al Perú Republicano y sus cambios junto con los cambios que procesa el Perú en su construcción como Nación, con la excepción del libro de Jeffrey Klaiber "*La Iglesia en el Perú*", no había sido abordado y, por lo tanto, la agenda de discusión estaba imprecisa. Pilar García Jordán la plantea al hacer un seguimiento completo del recorrido de la Iglesia como institución en su relación con el poder entre la Independencia y el fin de la República Aristocrática. Cabe remarcar que el libro que comentamos se inscribe más en la historia política, en la historia de las relaciones con el poder, que en el terreno preciso de la historia de la Iglesia.

Así, el trabajo de Pilar García Jordán, desarrollando un tema casi inexplorado, se ubica dentro de una corriente nueva de historiadores en el Perú que se buscan reapropiarse del siglo XIX y los inicios del XX, y volver, de alguna manera, a plantear los problemas en un período que, o estuvo signado por una entusiasta historiografía nacionalista (ni siquiera demasiado exitosa pues las raíces de la nacionalidad terminaron buscándose o en la vertiente hispánica o en la vertiente pre-hispánica, y no en la fundación y la construcción de la república); o estuvo marcado por el estigma del "es-

tancamiento" al que una rápida lectura de autores como Mariátegui, o interpretaciones generalistas de la Teoría de la Dependencia lo condenaron: nada —o muy poco y muy poco relevante en el orden interno— habría cambiado con el fin de la colonia.

Por el contrario, Pilar García Jordán, historiadora, analiza cambios y, como ella misma lo dice en sus conclusiones, la Iglesia que encuentra al final del período que estudia, no es la misma institución de 1821; así como el Estado y las clases en la sociedad peruana habían también vivido radiales transformaciones. Es interesante ver en el libro, siguiendo a la autora, cómo una, la Iglesia, y otro, el Estado, van cambiando juntos, entre tanteos y nuevas elaboraciones.

El libro tiene una ordenación cronológica a lo largo de la cual se va desplegando un conflicto por ámbitos de poder. Un conflicto que, sin embargo, nunca se define en términos de ruptura: saldrá la Iglesia a defender la Nación en las diferentes guerras del siglo XIX, así como buscará el Estado replantear, pero nunca eliminar. una función de la Iglesia en el nuevo estado de cosas.

No voy a hacer una presentación puntual de los muchos temas que toca el libro. Baste señalar que está organizado en tres partes correspondientes a tres períodos (bien definidos). El primero, 1821-1844, son los inicios, signados por la decadencia de la economía y la hambruna fiscal. Ambos problemas definen un terreno de conflicto con la Iglesia, fundamentalmente en términos económicos. Los temas de conflicto son básicamente, los bienes de la Iglesia, los empréstitos e, inicialmente, la cuestión del diezmo. Pero, como decíamos, si hay tema de conflicto, hay también tema de alianza: se reconoce la necesidad de tener buenas relaciones con la Iglesia (y por eso nada, ni la desamortización es radical) por su influencia y control sobre la población indígena.

Segundo período, 1845 - 1879. Es el período del Estado guanero y su crisis, donde el triunfo liberal (estrictamente librecambista) se hace posible gracias a las rentas de la exportación del guano. Aquí el Estado se anota un punto fundamental: sus ingresos le permiten eliminar la autonomía financiera del alto clero al eliminar el diezmo (aunque mantiene las primicias del bajo clero porque no logra hacerse cargo del gasto completo), y con la autonomía financiera de los conventos al legislar sobre la redención de censos y capellanías. El clero deviene asalariado del Estado. Pero si bien este

triunfo secular es la resolución de un problema planteado en el período anterior, éste abre también una nueva arena de conflicto: los intentos del Estado por reglamentar y registrar la vida privada, ámbito que la Iglesia resiste.

Pilar García Jordán desarrolla aquí un tema sumamente sugerente, el del inicio de una conciencia demográfica en el Estado. Sin embargo, a pesar de las reglamentaciones explícitas sobre el registro civil, el período se cierra aún con los curas registrando nacimientos y defunciones. El tema de alianza es el mismo que antes: la iglesia es reconocida como un elemento "*cohesionador y homogeneizador de la desvertebrada sociedad peruana y puntal del orden social*". Pero esto ya no es sólo reconocimiento, sino "teoría": discurso de la Iglesia y discurso del Estado. Este período registra el nacimiento de la ideología "nacional-catolicista". Asociado a ello se empieza a definir un nuevo papel de la Iglesia (para el Estado) en torno al tema de las misiones y la Amazonía (tema sobre el que la autora desarrolla actualmente sus investigaciones).

Pequeño triunfo civil en la vida privada: algunas restricciones contra hijos ilegítimos se empiezan a levantar.

Finalmente, 1880 - 1919. El tema de conflicto es claramente la secularización de la vida privada, ámbito en el que al final, la iglesia pierde el monopolio: se implementa el registro civil, se laicizan los cementerios y, para espanto de la jerarquía eclesiástica, se establece el matrimonio civil, además de avanzarse debates sobre el tema de tolerancia religiosa. A propósito de estos temas, aparecen en el libro de Pilar García Jordán temas segundos realmente interesantes, como aquel debate sobre la laicización de los cementerios: la cuestión empieza a debatirse alrededor de casos de suicidio (muerte en pecado a la que la Iglesia siempre negó cristiana sepultura), pero termina definiéndose a favor del Estado en un contexto de inmigración creciente, tanto de asiáticos (probablemente budistas) como, y sobre todo, de ingleses y americanos (anglicanos). Si el Estado fomentaba la inmigración, particularmente de gente con capital, ¿cómo ofrecerle a su muerte una fosa común en el desierto? La secularización avanza menos por la ideología modernizante en sí, que por las consecuencias prácticas de ella: el debate no es teórico.

El ámbito de alianza en el período es claramente entre nacional-catolicismo que se afirma por el lado de las misiones en la Amazonía pero, fundamentalmente, por el rol reconocido a la Iglesia en la edu

cación y transmisión de valores patrióticos. La cuestión de la educación, de manera particular, permite (u obliga) al Estado a recuperar una relación con las órdenes religiosas (rota desde los tiempos desamortizadores). Además, para lograr tener el clero culto y moral que un rol educativo requiere, el Estado abandona su nacionalismo y acepta la llegada de sacerdotes extranjeros, así como la apertura de nuevos conventos.

Casi entre paréntesis, quisiera señalar cómo el libro abre, bien que no necesariamente desarrolla, temas de enorme interés comparativo. La "solución" del Estado Nacional peruano a la cuestión de la educación, entregarla a la Iglesia, es sumamente ilustrativa del tipo de Estado que se estaba formando. Al hablar de educación, es realmente provocador hacer una comparación con el Estado francés: allí, uno de los pilares de la construcción del Estado, como construcción también de una ciudadanía y como forma de enfrentar particularidades culturales locales buscando crear "una" nación francesa en el siglo XIX, fue la educación laica; una lucha pueblo por pueblo entre el maestro y el párroco. tradicional educador de los niños.

Hasta aquí brevemente, con injusta brevedad, el desarrollo de estas relaciones, a partir de lo cual me gustaría ampliar dos puntos de discusión.

Antes de ello, cabe una aclaración: El libro privilegia, de manera explícita, el análisis de los discursos de sus actores: Estado e Iglesia. Y tiene razón. La minuciosa recuperación de discursos y discusiones en el Congreso, de proyectos de leyes aprobados o no, así como las respuestas en todo tipo de publicaciones, sermones, opúsculos, cartas, periódicos en los que se expresa la opinión (las opiniones plurales) de la Iglesia; de tesis, de ensayos de uno y otro lado, es no sólo impresionante, sino probablemente la única vía para seguir lo que Pilar García Jordán está siguiendo: ambas instituciones están aprendiendo a tener poder en los términos precisos de esta sociedad republicana y van poco a poco elaborando su pensamiento. "Ni calco ni copia"; tanto liberales congresistas, como eclesiásticos están viviendo cambios y los están elaborando; ubicando dentro de ellos sus estrategias, nuevas, inéditas, de poder. Esto es llevado con minuciosidad, pulcritud y mano de científico social, de fino analista, por la autora.

Por ello, los temas que quiero discutir deben tomarse en el marco de lo que el libro se propone es completo y excelentemente tra-

bajado pero, precisamente por ello, sugiere varios otros temas a explorar.

El primero que quisiera comentar es casi una discrepancia con la autora (quizás menos que eso, una precisión). Se trata de los objetivos del Estado en las políticas de corte económico-eclesiástico. Pilar García Jordán señala que el Estado Peruano del primer período, liberal durante el período bolivariano y proteccionista luego, implementa políticas secularizadoras de la economía por dos razones: una, la ideología fisiocrática y dos, las necesidades de financiarse. Por ello se habría realizado el secuestro de bienes de conventos cerrados y la disminución del diezmo. La segunda razón explicaría puntualmente, además, los empréstitos forzosos sobre la Iglesia. Semejantes razones explicarían las medidas del segundo período: eliminación del diezmo, estatización de la administración de capellanías y redención de censos.

Sobre los empréstitos quizás lo único que haya que decir es que nada induce a pensar, y en todo caso la autora no muestra evidencias, que frente a la Iglesia el jóven Estado Peruano, siempre necesitado de dinero, definiendo un territorio nacional a través de guerras, y hegemonías internas por la misma vía, tomara sólo empréstitos de la Iglesia. Se levantaban empréstitos de donde se podía, de la Iglesia como de los laicos; de los ricos como de los pobres.

Las otras reformas económicas abren pistas más interesantes. Pilar García Jordán dice al respecto que los liberales "*calcan*" a los constitucionalistas españoles que lograron, por la desamortización de bienes de la Iglesia conseguir importantes ingresos para el Estado, y que eliminaron los diezmos, para legitimar (o paliar) la implantación de un sistema fiscal estatal y monetario. Yo encontraría muchas más diferencias. Porque lo que sorprende en primer lugar de la desamortización en Perú, es que los bienes secuestrados no se rematan: Nuestro liberalismo es terriblemente cojo porque ni el Estado logra fondos para sus arcas rematando bienes (como sucede en España, entre 1833 y 1840), ni lanza al mercado la tierra como mercancía. Comete el pecado mortal del liberal; antifisiocrático, estatiza esas tierras; la destina a dar rentas a *nuevas* instituciones como la Beneficencia y los colegios. De esta medida, no saca dinero fresco que sí busca desesperadamente en otras fuentes. Lo mismo sucede con la administración de capellanías.

Por otro lado, la idea de que se eliminan diezmos para introducir nuevos impuestos, tampoco es precisa: en 1832, cuando se

recorta el diezmo, no se están estableciendo nuevos impuestos; y en 1856 cuando se elimina totalmente, ¡mucho menos!. Todo lo contrario; se acaba de eliminar la contribución de indígenas y se han rebajado enormemente los aranceles, porque si algo tiene entonces el Estado, es dinero (poco después sólo tendrá deudas, pero en ese momento tiene dinero), y no hay una fiscalidad onerosa que legitimar o hacer aceptar. Es más, a diferencia de Europa, en que en el siglo XIX se está imponiendo una tributación monetaria en sustitución de la tributación en especie (decimal o señorial) obligando a los campesinos a ir a los mercados, ampliando el mercado interior, aquí lo que está sucediendo es exactamente lo contrario: se están eliminando las viejas cargas fiscal-monetarias que desde 1570 pesaban sobre los agricultores indígenas.

Quizás en la eliminación del diezmo hay un sólo objetivo que en otro momento la autora también apunta: asalariar el clero. De hecho, el Estado Peruano no logra (o no busca), como sucede en otras situaciones de construcción de estados nacionales, desarrollar un sistema tributario moderno: la sociedad prácticamente no paga impuestos.

Lo señalo por algo que creo de interés: tras las políticas secularizadoras en el siglo XIX, parecen haber distintas opciones, y las que se toman aquí son básicamente rentistas y estatistas; efectivamente, no son aquellas que se inscriben en procesos de ascenso de burguesías, revolución agrícola y consolidación de mercados interiores. Las políticas liberales que encontramos en nuestra historia se toman desde una composición de clases muy diversa a aquella que los sustentó en otras latitudes. Y es que quizás referirse a "las clases sociales" y los "modos de producir", sin las ataduras de los viejos clichés ni las discusiones sin sentido de otros años, es necesario. Entre Estado e Iglesia hay sociedad precisa y, en este caso, parece que no hay en el XIX peruano desde la sociedad quién reclame apertura de mercado de tierras y de productos para procesos de acumulación.

El segundo tema es algo que el libro no necesariamente tiene por qué desarrollar pero que convoca a reflexión. Y es la otra razón que explica la lentitud, inconsistencia, mediatización, etc., de las políticas de secularización; aquello que será el sustento del nacional-catolicismo: el reconocimiento por parte del Estado de que la Iglesia cumple un rol fundamental en control social; particularmente en el control de la población rural, de los indígenas. El hecho de

que lo cumple es claro, explícito, reconocido. Pero, vale la pena preguntarse, ¿en qué consiste ese rol? No es una pregunta, necesariamente, de "religiosidad popular"; probablemente ni siquiera del ámbito de la cultura. Se trataría más bien de explorar sobre qué ámbitos de la reproducción social, de esta sociedad republicana temprana, se asienta un poder de la Iglesia.

No es necesariamente el tema de la autora y, hacia el inicio del libro, en la parte dedicada a la emancipación, lo resuelve rápidamente señalando que es el púlpito y el confesionario, es decir, la influencia de la palabra del sacerdote y de su manejo de la culpa lo que le otorga un rol de control social. Luego el tema aparece cerrado, y creo que habría que abrirlo. ¿Controlaban los curas a la población indígena porque le *decían* que el Estado era bueno y que no había que rebelarse? ¿la palabra desde el púlpito orienta la opinión y frena las sublevaciones?

En parte es probable que sí; pero reflexionar acerca de los ámbitos de la reproducción social que legitiman cotidianamente a la Iglesia y la convierten en institución indesligable del ejércicio de poder, con capacidad de negociar con liberales y anticlericales diversos podría llevarnos también a otros territorios. Por ejemplo el del rol que cumplía (y en cierto sentido cumple) la Iglesia en la legitimación de las relaciones sociales más básicas, en la fijación de los momentos claves del ciclo vital de las sociedades campesinas. Un campesino comunero, hasta no hace mucho, no era tal, comunero, no tenía un reconocimiento social de su pertenencia adulta al grupo y difícilmente accedía por lo tanto al sistema de cargos, mientras no estuviera casado. Funciones de mediación con el poder, de oficialización de los actos públicos, etc. nos introducen al tipo de sociedad en la cual ideologías liberales, modernizantes, secularizadoras, no pueden sino hacer un espacio, que se va redefiniendo, a la Iglesia.

Este y muchos otros temas se abren a la comprensión de la sociedad peruana en el tránsito a la construcción de un Estado Moderno gracias a un libro como el de Pilar García Jordán que, junto al minucioso análisis de la cuestión de las cambiantes relaciones entre el Estado y la Iglesia, colabora a abrir una agenda nueva de estudios y análisis comparativos.

María Isabel Remy

HISTORIA Y CULTURA
1991-92, Nº 21, pp. 333 - 346

NOTAS

BIBLIOGRAFIA BOLIVARIANA

La presente lista de libros sobre el Libertador Simón Bolivar forma parte del material bibliográfico con que cuenta la biblioteca del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, en la sección historia.

Los libros han sido divididos de la siguiente manera:

1. Documentos Impresos.—
   (cartas, escritos y proclamas-discursos).
2. Estudios de su obra.—
   (ideario, vida, otros).
3. Homenajes en torno a la imagen de Bolivar.

1. *Documentos Impresos.*

BLANCO. José Félix (editor)

1875-77 Documentos para la historia de la vida pública del Libertador de Colombia, Perú y Bolivia... Caracas, Imprenta de "La Opinión Nacional", (14 volumenes).

BOLIVAR, Simón

1913 Bolivar, pintado por sí mismo, recopilación de documentos, notas y prólogo de R. Blanco-Fombona... París, Casa Editorial Hispano-Americana, 191 p.

1921 Cartas de Bolívar, notas de R. Blanco-Fombona... Madrid Casa Editorial - América, (2 vol.).

1961 Decretos del Libertador... Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela, (3 vol.).

19.. Documentos. Simón Bolívar, selección y prólogo Manuel Galich... La Habana, Casa de las Américas, 336 p.

1941 Epistolario entre los Libertadores San Martín y Bolívar. recopilación y notas Teodoro Caillet-Bois e Ismael Bucich Escobar... Buenos Aires, Instituto San Martiniano, 56 p.

1964 Escritos de Bolívar. Introducción general... Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela, (tomo I).
1917 Papeles de Bolivar, publicados por Vicente Lecuna... Caracas, Litografía del Comercio, 476 p.
1952 Suplemento a las Obras Completas del Libertador, suplemento Nº 41, 75 p.
1976 La profética carta de Jamaica de Bolivar sobre el porvenir de América. 1815... Panamá, Comité Nac. del 160 aniversario del Congreso Anfictiónico de Bolivar, 22 p.

GRISANTI, Angel

1956 El archivo del Libertador... Caracas, Imprenta Nacional, (3 vol.).

LANDA, Augusto

1952 Un documento inédito del Libertador... San Juan.

LARRAZABAL, Felipe

1883 La vida y correspondencia del Libertador Simón Bolivar... 6ta. ed., Nueva York, Andres Cassard, (tomo I).

LECUNA, Vicente

1920 Papeles de Bolivar... Madrid, Editorial América, (2 vol.).
1929 Cartas del Libertador... Caracas, Lit. y Tip. del Comercio. (10 vol.).
1939 Proclamas y discursos del Libertador... Caracas, Lit. y Tip. del Comercio, 455 p.
1948 Cartas del Libertador... Caracas, The Colonial Press, (tomo 11).
1954 Relaciones diplomáticas de Bolivar con Chile y Buenos Aires... Caracas, Imprenta Nacional, (2 vol.).

MENDOZA, Cristobal y Francisco Javier Yanez

1983 Colección de documentos relativos a la vida pública del Libertador de Colombia y del Perú. Simón Bolivar (edición facsimilar de 1826)... Caracas, Fundación Diana Mendoza Ayala, (22 vol.).

O'LEARY, Daniel F.

1919 Cartas de Sucre al Libertador... Caracas, Edit. América (2 vol.).
1920 Correspondencia de extranjeros notables con el Libertador... Madrid, Editorial América, (2 vol.).

2. *Estudios de su obra.*

ABREU Y LIMA, José Ignacio

1922 Resumen histórico de la última dictadura del Libertador Simón Bolívar... Río de Janeiro, Empresa Editora "O Norte", 308 p.

ALFARO, Ricardo J.

1971 Ante el Ara de Bolívar... Panamá, Sociedad Bolivariana, 87 p.

1975 El Congreso de Panamá de 1826... Panamá, Editora Renovación S. A., 20 p.

AROCHA MORENO, Jesús

1952 Las ideas políticas de Bolívar y Sucre en el proceso de la fundación de Bolivia... Caracas, Imprenta Nacional, 51 p.

ATTILA, Csép

1973 Simón Bolívar... Budapest, 205 p.

BAKULA BUDGE, María Cecilia

1975 Los ideales de Bolívar en la integración de los pueblos hispanoamericanos... Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 185 p.

BALLESTEROS, Mercedes

1976 Manuela Sáenz, el último amor de Bolívar... Madrid, Fundación Universitaria Española, 29 p.

BARNOLA, Pedro Pablo

1970 Al encuentro de Bolívar... Caracas, Archivo General de la Nación, 305 p.

BAYO, Ciro

1929 Bolívar y sus tenientes. San Martín y sus aliados... Madrid, Rafael Caro Raggio, 296 p.

BERMUDES JENKINS, Adolfo

1980 Bolívar en el Perú... (2ª ed.) Lima, Embajada de Venezuela.

BOULTON, Alfredo

1982 El rostro de Bolívar... Caracas, Ediciones Macanao, 144 p.

BULNES, Gonzalo

1919 Bolívar en el Perú... Madrid Editorial Americana, (2 vol.).

CONSUEGRA HIGGINS, José

1986 Las ideas económicas de Simón Bolívar... (3ª ed.). Bogotá. Plaza y Janes editores, 176 p.

CALVO GARCIA, Emilio

1924 Vibraciones, estudio histórico, biográfico-literario del Gran Libertador de América Simón Bolívar... Ica, La Industria, 53 p.

CAMPOS MELENDEZ, Enrique

1975 Se llamaba Bolívar... Buenos Aires, Ed. Francisco de Aguirre S. A., 467 p.

CAMPOS, Jorge

1986 Bolívar... Barcelona, Salvat Editores, 197 p.

GUEVARA, Arturo

1948 Historia clínica del Libertador. Estudio nosológico y psicobiológico de Bolívar... Caracas, Lit. y Tip. del Comercio, 308 p.

1963 Iconografía de Reverend. El último médico del Libertador... Caracas, Artegráfica, 54 p.

GOMEZ, Rafael Angel

1985 Bolívar: la agonía del mando y de la libertad... Caracas, Ateneo de Caracas, 71 p.

GRISANTI, Angel

1956 Iconografía de la familia del Libertador... Caracas, Imprenta Nacional, 114 p.

HISPANO, Cornelio

1944 Historia Secreta de Bolívar, su gloria y sus amores... (ed. especial) Medellín-Bogotá, Librería Colombiana.

JIMENEZ ARRAIS, F.

1921 Hojas de Laurel... Caracas, Imprenta Bolívar, 223 p.

LARRAZABAL, Felipe

1918 Vida del Libertador Simón Bolívar, con prólogo y notas de R. Blanco-Fombona, Madrid, Editorial América, (2 vol.).

LECUNA, Vicente

1954 La Casa Natal del Libertador... Caracas, Imprenta Nacional, 106 p. y 76 s/n.

LIEVANO AGUIRRE, Indalecio.

1968 Razones socio-económcias de la conspiración de Septiembre contra el Libertador... Caracas, Biblioteca Venezolana de Historia, 70 p.

MATA, G. Humberto

1959 Refutación a "Las cuatro estaciones de Manuela. Los amores de Manuela Saenz y Simón Bolívar", biografía por V. W. Hagen... Cuenca. Imp. D. Toral L., 156 p.

MUÑOZ SANZ, Juan Pablo

1959 Testamento Inmortal. Valoración moral e histórica de la última proclama del Libertador... Caracas, Imprenta Nacional. 64 p.

NAVARRO, Nicolás Eugenio

1933 La política religiosa del Libertador... Caracas. Tipografía Americana, 38 p.

1954 El destinatario de la "Carta de Jamaica" (en torno a un luminoso hallazgo documental)... Caracas, Imprenta Nacional, 40 p.

1955 La cristiana muerte del Libertador... Caracas. Imprenta Nacional, 119 p.

1955 Litigio ventilado ante la Real Audiencia de Caracas sobre el domicilio tutelar y educación del menor Simón Bolívar. año de 1795... Caracas. Imprenta Nacional, 64 p.

O'LEARY, Daniel F.

1883 Memorias del General O'leary... Caracas. Imprenta "El Monitor", 512 p.

1915 Bolívar y la Emancipación de Sur-américa. Memorias del General O'leary... Madrid, Biblioteca Ayacucho, (2 vol.).

1916 Ultimos años de la vida pública de Bolívar. Memorias del General O'leary... Madrid. Editorial América. (tomo 3).

PARRA-PEREZ, C.

1928 Bolívar, contribución al estudio de sus ideas políticas... París, Editions Excelsior, 346 p.

PAZ SOLDAN, Carlos Enrique

1926 Simón Bolívar – Tríptico... Lima. Talleres Tip. de E. L. Castro, 60 p.

PEREYRA, Carlos

1915 Bolívar y Washington. un paralelo imposible... Madrid. Editorial América, 444 p.

PEREZ VILA, Manuel (compilador)

1953 Bolívar y su época. Cartas y testimonios de extranjeros notables... Caracas, Secretaria de la Décima Conferencia Interamericana. (tomo 1).

PERU DE LACROIX, Louis

1962 Diario de Bucaramanga; o vida pública y privada del libertador Simón Bolívar... Lima, Ediciones Nuevo Mundo, 146 p.

PONCE ENRIQUEZ, Camilo

1936 Las ideas del Libertador referentes a la Constitución política de los Estados Americanos.. Quito, Imprenta de la Universidad Central, 133 p.

PONTE. Andrés F.

1918 La revolución de Caracas y sus próceres... Caracas, Imprenta Nacional, 172 p.

RICARDO TELLO, Luis A.

1936 Cuadra Bolívar. Quinta de los padres del Libertador en Caracas... Tipografía Americana, 31 p.

SUCRE, L. A.

1924 Bolívar y Sucre. Unidos por el linaje y por la gloria. Caracas, Tipografía Americana, 54 p.

SHERWELL, Guillermo A.

191. Simón Bolívar, el Libertador... Madrid, Editorial América, 333 p.

TORO ANDA, Jorge

1936 Las ideas del Libertador referentes a la Constitución política de los Estados Americanos... Quito, Imprenta de la Universidad Central, 228 p.

URIBE WHITE, Enrique

1967 Iconografía del Libertador... Caracas, Ediciones Lerner, 238 p.

VERNA, Paul

1966 Robert Sutherland, un amigo de Bolívar en Haití... Caracas, Fundación John Boulton, 120 p.

ZUBILLAGA PERERA, José M.

s/f. Procerato Caroreño... París, Casa Editorial Franco-Ibero-Americana, 112 p.

3. *Homenajes en torno a la imágen de Bolívar.*

1921 Hojas de Laurel... F. Jiménez Arrais. Caracas. Imprenta Bolívar, 223 p.

1952 Bolívar en la Medalla... Manuela López Iriarte de Galieani (monografía-premio Inca Garcilazo) Lima.

1921 Simón Bolívar y el Gran Mariscal de Ayacucho. homenaje del Museo Bolivariano, Magdalena, 15 p.

1921 Homenaje del Perú en el 1er. Centenario de su Independencia al Perínclito Bolívar, libertador de 5 repúblicas. discurso de Germán Leguía y Martínez, Magdalena, 14 p.

1927 Sociedad Bolivariana del Perú, fundada por decreto supremo de 31 de Marzo de 1927, por el Sr. Augusto B. Leguía, presidente de la República... Lima. Imprenta Torres Aguirre, 43 p.

1928 Elogio de Bolívar.. Germán Leguía y Martínez, Lima. Casa Editorial E. Rosay, 23 p.

1939 La Inteligencia en Bolívar... discurso del Sr. Rufino Blanco-Fombona en la Academia Nacional de Historia. 27 Set., Caracas. Tipografía Americana, 42 p.

Elizabeth López Polastri

EVANGELIZACION Y EXTIRPACION DE IDOLATRIAS

BIBLIOGRAFIA

A continuación se señalan los textos y documentos que tiene la Biblioteca de este Museo, con respecto al proceso de evangelización y extirpación de idolatrías, a fin de facilitar la consulta de investigadores.

El índice de autores se ha ordenado alfabéticamente y en forma cronológica, tanto en libros como revistas.

Crónicas y documentos:

ALBORNOZ, Cristobal

1984 Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas [158?] edición de Pierre Duviols, Revista Andina 3 : 169-222.

AVILA, Francisco de

1966 Dioses y hombres de Huarochirí [1598?]. Traducción al español moderno por José María Arguedas. Lima. Museo Nacional de Historia y el Instituto de Estudios Peruanos.

BULO, L'Abbé

1849 Le fidele disciple de Jesus-Christ on le catholique. Malines, P.J Haicq, Imprimeur du Saint Seége de la Sacrée Propagande.

CALANCHA, A. de la y TORRES, B. de

1972 Crónicas Agustinianas del Perú. Tomo I. Madrid. Ed. CSIC.

DAVILA, Ivan

1661 Passion del Hombre-Dios referida y ponderada en décimas españolas. Leon-Francia. Horacio Boissat y George Remevs. Claudio Bovrgeat y Miguel Lietard. Mercaderes de Libros.

DUVIOLS, Pierre

1966 Francisco de Avila y la Narración Quechua de Huarochirí (1598?). Bibliografía-documento. Lima: Separata de Dioses y Hombres.

FRATREM Michaelem

1751 Brevis forma administrandi apud indos sacramenta, alia qual adsacrumrererum. Segunda edición.

FREY DE NEUVILLE. Carlos

1789 Sermones del p. Carlos Frey de Neuville predicador de Luis XV Rey de Francia, traducidos del francés por D. Juan Antonio Pellicer de la Real Biblioteca. Tomo séptimo. Panegíricos. Madrid

1789 Idem. Tomo octavo. Retiro espiritual y exortaciones.

1793 Idem. Festividades.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos

1965 Relaciones Geográficas de Indias. Perú I. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

SANDERI, Nicolai

1586 De orige ac progressv librites. Romae.

SALAZAR, Simon de

1692 Promptuario de materias morales. Sevilla

TAMAYO HERRERA, José y MARTICORENA ESTRADA. Miguel (prologadores)

1985 Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los Indios, y de las demás personas quc han de ser enseñadas en nuestra fe. 1584. Edición Facsimilar. Petro-Perú.

Fuentes Modernas:

Libros:

ADORNO. Rolena

1984 Cronista y príncipe, la obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala. Pontificia Universidad Católica. Lima.

AMICH, José

1988 Historia de las misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa Concytec. Ed. Ceta. Lima.

BORGES, Pedro

1961 Los conquistadores espirituales de América. Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla Nº 15.

DUVIOLS, Pierre

1971 La lutte contre les réligions autochtones dans le Perou colonial: L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660. Institut Francais de Estudes Andines. Lima y París.

GARRIDO ARANDA, Antonio

1979 Organización de la iglesia en el reino de Granada y su proyeccion en Indias siglo XVI. Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Sevilla.

MARMONTEL J..F.

1991 Les incas, ou la destruction de L'empire du Perou. Instituto Francés de Estudios Andinos. Perú.

MAURTUA, V. M.

1906 Antecedentes de la recopilación de indias. Madrid.

MILLONES, Luis

1976 Religión y Poder en los Andes. Los curacas idólatras de la sierra central. En Primera Jornada del Museo Nacional de Historia, Etnohistoria y Antropología Andina. Edición Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli: 253-276.

MILLONES, Luis (compilador)

1990 El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

ROBLES, Roman

1978 La religión cristiana en el proceso de colonización del mundo andino. En Primera Jornada del Museo Nacional de Historia, Etnohistoria y Antropología Andina. Edición Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli.

SEPULVEDA, Juan Gines de

1987 Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los Indios. Fondo de Cultura Económica. México.

SILVEBLETT, Irene

1990 Luna, Sol y Brujas. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco.

TAYLOR, Gerald

1987 Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

VARGAS UGARTE. Rubén S. J.

1954 Historia del Perú. Virreinato (siglo XVII). Tomo II. Ed. Librería Studium S. A., Bs. As.

1954 Concilios Limenses (1551 - 1772). Tomo III. Lima.

Revistas:

ACOSTA, Antonio

1982 Religiosos, doctrinas y excedente economico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII. Histórica. Vol. VI, Nº 1 : 1-34.

1987 La extirpación de las idolatrías en el Perú, origen y desarrollo de las campañas. Revista Andina. Año 5. Nº 1 : 171-195.

ARMAS MEDINA. Fernando de

1966-68 La pervivencia de la idolatría y las visitas para extirparla. Boletín del Instituto Riva-Agüero Nº 7 : 7-28.

BELAUNDE, Víctor Andrés

1951-52 La evangelización y la formación de la conciencia nacional en el Perú. Boletín del Instituto Riva-Agüero Nº 1 : 45-109.

BORGES, Pedro

1976 Observaciones sobre la reacción al cristianismo de los aztecas, mayas e incas. Serie Americanista. Vol. VI, Tomo II, 1976. Valladolid.

DAMMERT BELLIDO, José

1974 Procesos por superticiones. Allpanchis Nº 6 : 179-200.

DUVIOLS, Pierre

1977 Los nombres quechua de Viracocha, supuesto "Dios creador" de los evangelizadores. Allpanchis Nº 10 : 53-63.

1983 El contra idolatriam de Luis de Teruel y una versión primeriza del mito de Pachacamac-Vichama. Revista Andina Tomo I. Nº 2 : 385-392.

GAREIS. Iris

1989 Extirpación de idolatrias e inquisición en el virreinato del Perú. Boletín del Instituto Riva Agüero Nº 16 : 55-74.

GIMENEZ FERNANDEZ, Manuel

clase). Anuario de Estudios Americanistas XVIII : 417-441. Se-

1961 Instituciones canónicas indianas (apuntes para explicaciones de villa).

GOMEZ CANEDO, Lino

1976 Evangelización y política indigenista. Ideas y actitudes franciscanas en el siglo XVI. En Estudios sobre política indigenista española en América. Tomo II, Vol. VI : 21-46. Valladolid.

GUSHIKEN, José

1972-74 La extirpación de idolatrías en Santiago de Carampoma. Boletín del Instituto Riva Agüero Nº 9 : 151-165.

HAMPE MARTINEZ, Teodoro

1987 Una biblioteca cuzqueña confiscada por la inquisición. Valenciano de Quiñones, hereje reconciliado (1574 - 1595). Revista Andina, Año 5, Nº 2 : 527-564.

1989 Control moral y represión ideológica: la inquisición en el Perú (1570 - 1820). Boletín del Instituto Riva Agüero Nº 16 : 253-263.

LAVIANA CUETOS. María Luisa

1989 Un proceso por brujería en la costa ecuatoriana a fines del siglo XVII: la punta de Santa Elena 1784 - 1787. Anuario de Estudios Americanos XLVI : 93-129. Sevilla.

LEON PORTILLA. Miguel

1977 Las Casas en la conciencia indígena del siglo XVI. La carta a Felipe II de los principales de México en 1556. Estudios sobre política indigenista española en América, Vol. VII. Tomo III : 21-27. Valladolid.

MANNARELLI, María Emma

1985 Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII. Revista Andina. Año 3. Nº 1 : 141-155.

MARTIN MERRIO, Raúl

1985 Hernán Cortés. La fe, aspecto fundamental de la empresa de conquista y pacificación. Quinto Centenario : 127-143. Madrid.

MARTINEZ, Manuel María O. P.

1966 El padre Las Casas, promotor de la evangelización de América. Anuario de Estudios Americanos XXIII : 91-108. Sevilla.

MARZAL. Manuel

1969 La cristianización del indígena peruano. Allpanchis Nº 1. 89-122.

OLAECHEA LABAYEN. Juan Bautista

1969 Experiencias cristianas con el indio antillano. Anuario de Estudios Americanos XXVI : 65-114. Sevilla.

OSSIO, Juan
1973 Guaman Poma y la historiografía indianista de los siglos XVI y XVII. Historia y Cultura Nº 10 : 181-206.

PEASE GARCIA YRIGOYEN, Franklin
1970 Perfiles andinos: una introducción. Anuario de Estudios Americanos XXVII : 1-18. Sevilla.
1985 Evangelización e historia andina. Histórica Vol. IX, Nº 2 : 265-273.

PEREZ FERNANDEZ. Isacio
1985 El espíritu lascasiano en la primera evangelización del Perú (1531-1573). Revista Andina: Año 3. Nº 1 : 115-140.

QUIROZ NORRIS. Alfonso
1986 La expropiación inquisitorial de cristianos nuevos portugueses en los Reyes, Cartagena y México. 1635-1649. Histórica Vol X, Nº 2 : 237-303.

REGALADO DE HURTADO, Liliana
1991 Improntas socioeconómicas en la evangelización de Vilcabamba. Histórica. Vol. XV, Nº 2 : 315-335.

SAENZ DE SANTA MARIA, Carmelo S. J.
1970 La conquista espiritual del reino de Guatemala. Anuario de Estudios Americanos XXVII : 61-108. Sevilla .

SANCHEZ - ARJONA, Rodrigo S. J.
1972 El problema de la incorporación a la Iglesia y de la fe explícita en la teología de la colonia. Allpanchis Nº 1 : 157-181.

SPALDIN, Karen
1981 Resistencia y adaptación, el gobierno colonial y las élites nativas. Allpanchis Nº 17/18 : 5-21.

TAYLOR. Gerald
1982 Las ediciones del manuscrito quechua de Huarochirí. Histórica Vol. VI, Nº 2 : 255-278.

TORD NICOLINI. Javier y LAZO GARCIA, Carlos
1984 Una reseña crítica de la dominación en el Perú virreinal. Histórica, Vol. VIII, Nº 2 : 197-228.

URBANO, Henrique Osvaldo
1982 Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes. Allpanchis Nº 17 : 33-84.

VAS MINGO, Marta Milagros del
1984 Informaciones sobre la iglesia de Indias en la obra de Juan López de Velasco. Quinto Centenario : 83-102. Madrid.

María Eugenia Huayanca Cajigao