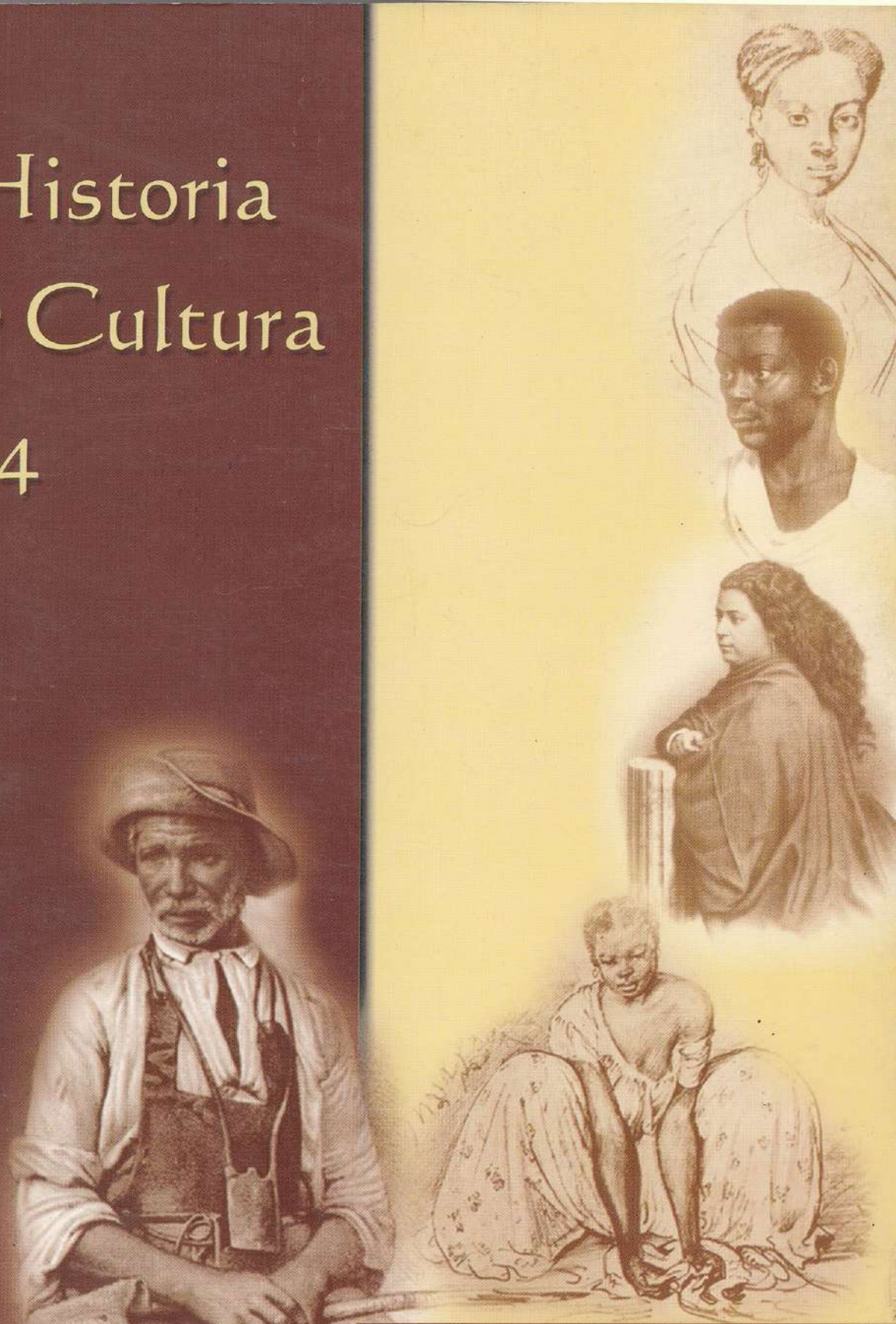
Historia y Cultura

24



MUSEO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DEL PERÚ

HISTORIA Y CULTURA

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

24

INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA
Lima, Perú
2001

HISTORIA Y CULTURA

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

Director del Instituto Nacional de Cultura : **Luis Enrique Tord Romero**

Director : **Enrique González Carré**

Sub Director : **Lorenzo Huertas Vallejos**

Redacción y coordinación : **Merli Costa Castro**
Juan Merino Medrano

Asistente : **Elizabeth López Polastri**

Diseño de carátula : Juan Merino Medrano

Láminas de carátula : M.A. Fuentes. *Lima*. Banco Industrial. Lima. 1985
M. Rugendas. *Perú Romántico del Siglo XIX*. Editor C. Milla Batres, Lima 1985
C. Raddatz - *Africa in America*. Hamburgisches Museum für Völkerkunde 1992.

Suscripción y canje
Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú
Plaza Bolívar
Lima 21 - Perú

Hecho el Depósito Legal Nº 2000-3215

Impreso en los Talleres de Servicios Editoriales y Gráficos de Editora Perú

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

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

SUMARIO

Presentación 7

ARTICULOS:

Seminario sobre "La Presencia de los Negros en el Perú".

Política y Sociedad:

Juan José Vega. Negros contra Incas 9

Maribel Arrelucea Barrantes. De la pasividad a la violencia. Las manifestaciones de protesta de los esclavos limeños a fines del siglo XVIII. 15

Raúl Adanaqué Velásquez. La esclavitud en Lima, siglo XVIII. 27

Alejandro Reyes Flores. Libertos en el Perú 1750-1854. 41

Lorenzo Huertas Vallejos. Distribución de la población negra y el polimorfismo social en el espacio andino 55

Guillermo Figueroa Luna. Revueltas y litigios de esclavos en Lambayeque 1750-1850 77

Fernando Oré Caballero. Las milicias de pardos y morenos en la América Colonial. 109

Religión:

Walter Vega Jácome. Manifestaciones religiosas tempranas: Cofradías de negros en Lima. Siglo XVI 113

Julio Luna Obregón. Sincretismo religioso afroandino 123

Arte:

Luis Ramírez León. José Gil de Castro, iniciador de la Pintura Republicana 131

Octavio Santa Cruz. "De la métrica de Espinel al temple maulío". Antecedentes y evolución de la décima criolla 139

Víctor Hugo Velázquez Cabrera. Nosotros, los negros 151

Comentario Bibliográfico:

Francisco Quiroz Chueca. Balance historiográfico sobre estudios de negros en el Perú 161

Debate:

Paúl Colinó Monroy. El encuentro de tres mundos 165

Jaime Bailón. Nuevas estrategias de lucha de las minorías y el racismo cultural. 169

Documentos:

Teresa Carrasco Cavero. Los esclavos negros en Ayacucho Fuentes del siglo XIX. 175

Antonio San Cristóbal Sebastián. Negros en la construcción del Puente de piedra de Lima 193

Notas:

Fernando Fujita Alarcón. Casona de San Marcos: Investigaciones arqueológicas 195

Fedora Martínez Grimaldo. El Museo como fuente histórica 209

Juan Merino Medrano. Biobibliografía de Waldemar Espinoza Soriano 219

Juan Merino Medrano. Biobibliografía de Antonio San Cristóbal Sebastián 249

Reseñas:

Elia J. Armacanqui Tipacti. *Sor María Manuela de Santa Ana: una teresiana peruana*
(Por Teodoro Hampe Martinez) 265

Memoria:

Enrique González Carré. Director del Museo Nacional de Arqueología Antropología e Historia del Perú 269

Relación de autores 281

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 9-14

Negros contra Incas*

Juan José Vega

Un extenso libro se podría escribir en torno a los numerosos negros actuantes durante la conquista del Imperio de los Incas (1528-1541), dado que participaron decididamente en el proceso de sujeción de aquel Antiguo Perú.

Estos negros generalmente fueron esclavos, aún cuando no era raro que viniesen negros libres. Esclavos o libres, en la lucha contra los Incas actuaron como eficaces guerreros auxiliares, por su fuerza y por su talla. Pero también sirvieron como verdugos, como pregoneros, como remeros, como marineros, como arrieros, como capataces de cargueros indios, como correos. En fin aparecían en todo cuanto fue menester en las campañas de los conquistadores. En la retaguardia, empezaron a trabajar desde épocas muy tempranas como agricultores y artesanos, aparte de domésticos. Las no muy numerosas mujeres, en el servicio casero y en el de los campamentos.

Entre los negros y mulatos libres, los de mayor posición social resultaron los españoles de nacimiento que fueron conquistadores ellos mismos; no obstante, su presencia es mínima en este alto nivel Sin embargo, conviene recordar que entre los 167 españoles que capturaron al Inca en la Cajamarca de 1532 hubo dos, Miguel Ruiz, mulato cruel con los indios, y Juan García, que era el pregonero de la hueste; ambos recibieron su parte en el rescate de Atahualpa, conforme lo probó James Lockhart. Luego vinieron al Perú varios más en este alto nivel. El más influyente fue el hermano del Virrey Blasco Núñez Vela, ilegítimo y mulato, el Vela Núñez de la crónica de Gonzalo Fernández de Oviedo. El más audaz sería el todavía anónimo jinete negro que actuó en el valle de Jauja contra Manco Inca; el que al lado de otro jinete aparece en los documentos huancas rescatados por Waldemar Espinoza. En estas páginas hemos dedicado unas líneas a este tipo de conquistador de origen africano al ocuparnos del capitán mulato Alonso de Mesa, vencedor en la decisiva batalla de las Salinas, donde fue jefe de artillería; hombre que destaca en las relaciones de la época, empezando por la de Pedro Pizarro. Pero todos estos casos de negros o de mulatos libres que son a la vez conquistadores son de excepción. Los miles de negros que fueron arrastrados a la empresa de conquistar el Imperio de los Incas vinieron en posición inferior, subordinada; eran esclavos en su enorme mayoría. Y ayudaron... a palos.

Paralelamente resulta oportuno precisar que el número de negros actuantes durante la Conquista ha sido bastante alto y –cosa que poco se sabe– a veces casi

* Prólogo de una obra inédita del autor en torno a la participación de negros y moriscos en la conquista del Imperio de los Incas.

se equipara al de españoles, a los cuales sobrepasaron en cantidad hacia 1550, lo cual querría decir que habrían llegado unos ocho mil, hasta aquel año. Estos negros procedían esencialmente de la costa occidental del África del sur de España. En pequeña escala vinieron de colonias del África y de posesiones españolas en América. En este último caso se trató en la invasión del Perú de negros caribeños y de Panamá.

De la presencia negra en el ciclo de la caída del Imperio de los Incas lo que más atrae al investigador es su posición ambivalente. Por un lado –como esclavos– se hallaban dominados por el amo español; pero a su vez éste los usaba para guerrear contra indios y también para explotarlos. Los indios jurídicamente eran libres, pero en la práctica su status venía a ser bastante inferior al de los negros esclavos, quienes se integraban en el grupo agresor y dominante; el que tales relaciones produjeran al margen de la voluntad de los negros no altera el fondo de las cosas puesto que es un hecho que los españoles enfrentaron a las dos razas subyugadas entre sí con el objeto de sojuzgarlas y aprovecharlas mejor. De otro lado, atemorizados los negros por el número de los indios y hallándose en tierras desconocidas, se consustanciaron con sus amos para defenderse mejor. Cuestión de instinto de supervivencia, claro está.

Por otra parte, los negros participaron intensamente de la cultura española desde un primer momento –por ejemplo con el idioma, técnicas diversas y religión– aún cuando conservando fuertes rezagos de sus anteriores culturas africanas. Muchos de esos negros, además, –como hemos remarcado–, eran ellos mismos españoles; y hasta de dos y tres generaciones, llevados por los invasores moros almorávides y almohades. Con tan larga presencia en España, sobre todo en Andalucía, habrían de contribuir a la difusión de varios usos ibéricos en las tierras del Perú. Muchos de ellos dominaban los secretos de la equitación y de la pólvora; casi todos tenían armas de hierro.

Los negros en la práctica gozaron de numerosos privilegios que no tenían los indios, salvo los caciques aliados de los españoles. Tal vez sea el caso peruano y el de varios lados de América los únicos en la historia en la cual los esclavos –curiosa contradicción entre clase y raza– ocuparon una posición relativamente dominante respecto al conjunto de la población aborigen. De hecho, en el Perú del siglo XVI se encontraron en situación hegemónica sobre la colectividad aborigen y tanto fue así que abundan leyes ordenanzas españolas de los cabildos tratando de frenar, en plena Conquista, los abusos de los negros contra los indios; disposiciones que resultaron escandalosamente desacatadas. Su mismo número haría desconfiar a los historiadores de la eficacia de estas normas proteccionistas, de no mediar infinidad de referencias que proporcionan datos directos. Verbigracia, el gran portavoz de la colectividad india agredida fue, sin duda, Guaman Poma. Pues bien, él cubre de agravios a los "negros criollos" en una veintena de oportunidades, porque agreden, roban y violan; aunque a veces diferencia y hasta defiende a los negros africanos. Lo cual demuestra que reparaba en

que era el sistema colonial, lo que los volvía agresivos en América.

La información sobre los negros en el inicio del Perú Colonial es abundante en crónicas y otros documentos del siglo XVI, pero escasean los escritos históricos. Un prejuicio aristocratizante ha impedido, seguramente, que lo negro peruano se estudie con el énfasis que se merece, tanto en aquel período como en el resto de la Historia del Perú, cuando su historia pasa a ser notable (artistas, héroes, médicos, toreros, pintores, músicos y hasta un santo). Así mismo, otro prejuicio opuesto (¿revolucionario?) ha querido ver en el negro sólo al hombre de abajo, la clase oprimida, sin apreciar integralmente la compleja sociedad peruana. Hubo ya un empresario, un negro libre desde luego, que trabajaba con diez esclavos de su raza en los mediados del siglo XVI. Freguenal se apellidaba y su rubro era la construcción.

Quizás a raíz de este prejuicio no son muchos los esfuerzos dedicados al estudio del negro en la formación del Perú Moderno. Pese al decisivo aporte de los afroperuanos en la plasmación de la conciencia y cultura criollas, sólo existe un puñado de valiosos trabajos. En tiempo reciente se han efectuado algunas nuevas y relevantes investigaciones, que cubren parcialmente lo negro en la etapa de formación del Perú Colonial. Cabe mencionar principalmente a los peruanos Fernando Romero, Nicomedes Santa Cruz y Germán Peralta; a los norteamericanos F. Bowser y James Lockhart y a los franceses Denys Cuche y Jean Pierre Tardieu, estos últimos en parte, porque sus trabajos se orientan más bien a otras épocas, las que son cubiertas por algunas decenas de investigadores más.

Casi todos los estudios han pasado por alto la acción del negro en la Conquista propiamente dicha, esto es, en los campos de batalla, así como su ayuda en las variadas operaciones colaterales (mercantiles, administrativas, políticas, marinas, etc.) todo aquel ciclo bélico (1532-1544) enfrentó no sólo a los Incas contra los españoles, sino por igual, tal vez con mayor fiereza, a los Incas contra los negros, equipados estos últimos pobremente, pero a la usanza ibérica. Vale decir con hierros y caballos.

Estas palabras pasarán revista en apretado orden cronológico a episodios sangrientos que enfrentaron a indios y negros durante la Conquista. Desde aquel que tiene por protagonista al gigantesco esclavo que salvó la vida a Almagro cuando huían todos los españoles al ver postrado en el suelo a su caudillo, hasta los cimarrones a los cuales habría de combatir Paullo Inca, el belicoso príncipe incaico proespañol. Pasando por aquel que fue uno de los tres foráneos que por vez primera, en 1528, pisaron territorio incaico (los otros dos fueron un español y un griego). Contemplaremos así a los esclavos negros actuantes en la celada de Cajamarca y en el saqueo; al negro que alcanzó tanta confianza que llevó a lomo de indios cargueros la mayor parte de los tesoros del Cuzco para el rescate; a los negros caídos frente a Cahuide en Sacsahuamán; a los defensores de la Iglesia del Cuzco, a los que se refiere la crónica de Titu Cusi Yupanqui; a los vencidos en las batallas de Ollantaytambo, Pillco, Chullcomayo y Huaytará; al negro intrépido

de Angoyacu: a los negros caídos batallando en Parcos y Pampas frente a Quisu Yupanqui, el mejor General de Manco Inca; a los negros que combatieron contra huestes de Manco Inca en Lima y Jauja; marcadamente a la fuerza comandada por el español Hernán González; en fin, a una larga serie de personajes negros, casi todos anónimos, más no por ello menos audaces que los propios conquistadores españoles, que tanto los apreciaban en esos años difíciles, en los cuales la vida se jugaba casi a diario. Naturalmente, la sangre negra también tiñó abundantemente el suelo del Antiguo Perú con motivo de las guerras entre los españoles, desde 1537 hasta 1544. Cuando el alzamiento de Francisco Hernández Giron (1554) llegó a armarse un batallón de ochocientos negros, con sus propios oficiales. "Y los pobres se saciarán" fue el lema de este movimiento.

En estas antologías de episodios bélicos protagonizados por negros hemos utilizado exclusivamente crónicas, cartas y otros documentos del siglo XVI. El rigorismo de recoger únicamente a los testigos y actores de los hechos narrados parece conveniente, por lo nuevo del tema y las lógicas dudas que podrían suscitarse en torno a la vital acción negra en la guerra española contra el Imperio de los Incas.-

Naturalmente, los negros no estuvieron presentes sólo en los episodios aquí recogidos; se hallaron en todos lados, virtualmente en todas las batallas, descubrimientos, entradas, exploraciones y fundaciones de ciudades. Pero –cosas de la época– los documentos rara vez los mencionan. Son esas raras veces las que aquí se ha tomado para muestra rotunda del conjunto social de los negros en la caída de los Incas, a fin de sacar el ovillo por esos hilos dispersos, puesto que el negro fue tan segregado de los documentos e informes españoles, como lo fue el indio aliado, el indio amigo, sin el cual tampoco habría sido posible la derrota de las huestes incásicas.

Otros factores sociales remarcables en aquel tiempo –pero no caben en esta selección– han sido las tendencias notorias a un mutuo acercamiento entre españoles y negros; la vasta poligamia de los negros con las indias; un surgente mulataje, producto de las relaciones entre los españoles y negras libres y esclavas; y la corriente a manumitir esclavos, algunos de los cuales compraron su libertad con el fruto de los saqueos a los príncipes incaicos y, ya libres, incluso enriquecieron y hasta tuvieron, ellos mismos, esclavos negros en condiciones oprobiosas.

En zonas "pacificadas", tras la matanza de indios rebeldes, surgieron pugnas entre españoles y negros. Hubo feroces insurgencias de esclavos cimarrones a mediados del siglo XVI. Gonzalo Pizarro, por ejemplo tuvo que hacer frente a un verdadero levantamiento en los alrededores de la capital. El Alcalde de Lima murió en la campaña punitiva. Pero esta etapa no duró mucho ni forma parte, cronológicamente, de nuestro estudio actual.

Tampoco se analizará acá el rico material existente sobre la participación de cientos de negros en cada bando de otras guerras civiles españolas, entremezcladas con los sucesos de la rebelión de Manco Inca.

Esta antología de crónicas, cartas y otros documentos españoles e indios se refieren –lo reiteramos– sólo a la etapa dolorosa de la caída del Incario, durante la cual el negro fue un conquistador forzado; un "conquistador a palos", si nos valemos para el caso de un famoso título de Moliere.

Conquistadores forzados que, de todos modos, imposibilitados de retornar a sus patrias africanas, habrían de quedarse en nuestras tierras para siempre, contribuyendo con su sangre y con sus riquísimas culturas africanas y al afrohispánica a la forja de la peruanidad nueva.

Más tarde ambas colectividades explotadas –negros e indios– habrían de acercarse un tanto, para una lucha común contra el sector dominante, como ocurrirá bajo el indio Chichima, que por un tiempo acaudilló una rebelión en la selva contando con el apoyo de los negros.

En todo caso, la primera muestra de esa identificación la tendríamos quizás en "las mulatas y muchas negras y moriscas" que Manco Inca poseía en su serrallo de Vitcos (¿Machu Picchu?) hasta mediados de 1538. pero de todos modos, en la anónima negra esclava quien, en los finales de 1544, advirtió a Manco Inca que los mismos españoles a quienes había concedido asilo proyectaban asesinarlo, como lo cuenta la relación de Juan de Betanzos, aparecida hace pocos años. Pero el monarca quechua no le creyó y fue victimado a los pocos días. La historia del Perú pudo haber sido algo diferente de haber hecho caso a tal advertencia aquel gran héroe y monarca indígena.

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 15-26

De la pasividad a la violencia. Las manifestaciones de protesta de los esclavos limeños a fines del siglo XVIII

Maribel Arrelucea Barrantes

1. Haciendo una reflexión previa

El tema de la protesta de los esclavos no es nuevo en nuestra historiografía. Desde la década de los sesenta existió una preocupación sobre esta temática, renovada durante los ochenta y parte de los noventa. Sin embargo la mayor parte de las investigaciones han sido enfoques aislados o parciales.[1] Por eso me interesó estudiar las diferentes modalidades de protesta de los esclavos limeños. Pienso que se hace necesario observar la aparente ausencia de protesta anti-esclavista en la ciudad tomando en cuenta –y revisando– el tipo de esclavitud implantada en Lima, la eficacia de los mecanismos de control social y el concepto mismo de protesta. Creo que la única manera de entender este problema es observándolo en forma total, uniendo la historia social y la historia económica.

¿Cómo era el régimen esclavista colonial? Responder esta interrogante nos dará un hilo conductor para entender las actitudes de los esclavos limeños. El sistema económico implantado desde el siglo XVI amalgamó diferentes modalidades de trabajo donde lo principal fue la mano de obra indígena. En las chacras y haciendas se empleaban jornaleros, alquilas, yanaconas, mitayos y esclavos. Por eso la esclavitud fue secundaria, se concentró en las haciendas costeñas y algunas ciudades, especialmente en la capital. Sólo así se entienden algunos rasgos propios de la esclavitud colonial como las chacras para los esclavos, la crianza de aves de corral y su comercialización, el sistema a jornal para los esclavos citadinos.

En Lima el sistema a jornal permitió a muchos esclavos una vida lejos del control del amo, no usaban cadenas, ni sentían los látigos permanentemente, podían tener su propia familia, vivir lejos del propietario, ganar dinero, comprar bienes, manumitirse, vivir casi como libres. Pero Lima no era el paraíso para los esclavos pues si bien tenían estas "oportunidades" también se veían presionados por la entrega de los jornales, las órdenes de los amos, la amenaza de la venta fuera de Lima, la prisión en alguna panadería. El control no era sólo físico. ¿Cómo podría detonarse una protesta violenta en Lima cuando los esclavos no estaban sometidos a un trato tradicionalmente conocido como esclavista?

[1] Los estudios sobre esclavitud son mayormente artículos dirigidos a un problema en particular. Por ejemplo Espinoza (1988), Hünefeldt (1979, 1986), Aguirre (1987, 1988), Vivanco (1993), Adanaqué (1991, 1993), Arrelucea (1995, 1998), Vega (1999). Y algunos textos no intentan una visión general con todos los variados ángulos que tiene la esclavitud porque sólo les interesa un punto concreto como Flores Galindo (1984), Kapsoli (1976), Peralta (1979, 1990), Romero (1981, 1995), Tardieu (1998), etc. Debo mencionar que pocos trabajos alcanzaron a mostrarnos la esclavitud de manera total como Bowser (1975), Reyes (1985) y Aguirre (1993).

Por otro lado es necesario tomar en cuenta los diversos mecanismos de control social ejercidos con éxito en la ciudad capital. Estos fueron de distinta índole: ideológicos, religiosos, festivos y represivos. Todos ellos favorecían la permanencia del equilibrio social.

La iglesia actuó como una institución generadora de mecanismos de control. Por un lado se encargó de diseñar normas, modelar el comportamiento social de los individuos y por otro lado también debía corregir y castigar las trasgresiones.

La moral fue enseñada por la iglesia a través de los sermones, las misas, la vida ejemplar de los santos y mártires, las procesiones, los funerales y las cofradías. De estas maneras las personas aprendían el comportamiento "bueno" y "malo". Las normas eran reiteradas una y otra vez: ser buen siervo, como los santos, significaba dar la otra mejilla, ser obediente y sumiso con los superiores.[2] No hay que olvidar que este discurso modelador estaba dirigido a todos los subordinados, no sólo a los esclavos e indios, también a las mujeres de distintas condiciones sociales.

Las procesiones mostraban el orden social colonial. Tader Haenke presenció el Corpus Cristi cuando visitó Lima a fines del siglo XVIII y nos dejó un relato interesante: notó que primero desfilaban las comunidades religiosas, el Cabildo, la Audiencia, los Tribunales, los Regimientos y la elite agrupada en sus cofradías, después hicieron lo propio los indígenas en sus comparsas y finalmente los negros diferenciados en criollos y bozales . La procesión, conservada por la pluma del viajero, representaba también el orden social colonial. Esta información nos permite comprender el tipo de sociedad estamental donde nadie guardaba dudas sobre el rango que le correspondía.

La cofradía por su parte agrupaba a los negros de acuerdo a la condición. De esa manera existían cofradías de bozales –divididos por la casta– y criollos quienes a su vez se diferenciaban en mulatos y negros. Esta institución fragmentaba profundamente a los negros pues a pesar de existir la proximidad física estaban divididos. Pero por otro lado, las cofradías permitían recrear costumbres, vestimentas, danzas, cantos y reyes africanos. Este rasgo es importante porque la cofradía actuaba como espacio recreador de vínculos culturales africanos, creaba lazos entre los esclavos y libertos y al mismo tiempo les remarcaba sus diferencias.

La iglesia también cumplió un rol protector. Los negros acudían al Tribunal Eclesiástico para quejarse de los abusos, evitar la venta fuera de Lima, casarse con la persona de su elección, etc. Pero a este lugar también acudían los amos para encontrar a sus esclavos fugitivos mediante la censura, venderlos fuera de Lima, etc. Además debemos recordar la plena vigencia de la inmunidad eclesiástica que permitía a un delincuente protegerse en las iglesias.

Por otro lado, Lima tenía un espíritu festivo sin par. El calendario colonial era

[2] Los jesuitas por ejemplo enseñaban a sus esclavos a imitar la sumisión de Cristo. AGN, Sermones, Legajo 62. expediente 10, f. 9.
[3] Haenke, *Descripción del Perú*. Lima: imprenta el Lucero, 1901.

pródigo en fiestas de todo tipo: políticas (la llegada de un nuevo virrey, el nacimiento de los príncipes, etc.), religiosas (procesiones) y profanas (el paseo de Amancaes, los carnavales, etc.) Además acontecimientos privados como la elección de una abadesa o la graduación de un académico también se convertían en fiestas generales. Lima no era austera, todo lo contrario, los entretenimientos y juegos se podían practicar en todas partes y a toda hora. La gente jugaba a los naipes y los dados en los lugares menos pensados como el atrio de las iglesias, las portadas de la plaza mayor y las casonas más ilustres. Los espacios de diversión también eran las chinganas, las pulperías, las chicherías y los tambos, lugares muy importantes por cuanto allí se reunía gente de diversa condición social: señores, negros, desertores, cimarrones, indígenas y ladrones famosos llamados a edictos y pregones. Varios autores coinciden en ver estos espacios como centros de evasión necesarios para atenuar las tensiones y conflictos sociales.[4]

El estado colonial utilizaba mecanismos más visibles como la legislación, las cárceles y la milicia. La legislación permitía la compra y venta de esclavos pero les otorgó ciertos derechos mínimos como la automanumisión y el cambio de amo en caso de sevicia[5]. Si revisamos los expedientes judiciales encontramos pocos casos donde los esclavos ganaron, por eso es pertinente preguntarse ¿por qué acudían masivamente a los tribunales? Al igual que los indígenas otorgaron al derecho la confianza necesaria como para solucionar sus problemas. Por otro lado como bien afirma Aguirre, los esclavos podían apelar al honor del amo. La presión social y el "qué dirán" es toda una institución limeña.

Así como se otorgaban derechos también existían múltiples restricciones para los esclavos. La legislación prohibía a las esclavas usar joyas y ropas lujosas porque la vestimenta evidenciaba la condición social del portador. Por otro lado los esclavos no debían circular por las calles, tampoco portar armas o instrumentos punzo cortantes[6].

Lima se vio afectada con las acciones de protesta del siglo XVIII, especialmente cuando se descubrió la conspiración de Huarochirí y su posterior levantamiento. El control se intensificó: llegaron batallones nuevos, se incrementó el número de efectivos en la Audiencia, el Cabildo y el Palacio del Virrey, además la Acordada renovó con mayor intensidad sus rondas para capturar cimarrones. Con esa coyuntura difícilmente un movimiento de protesta en la ciudad hubiese prosperado.

Creo que una reflexión sobre la ausencia de la protesta violenta en la capital debe tomar atención a la ciudad misma. Lima no tenía barrios exclusivos, al contrario, la proximidad era lo cotidiano. En los diferentes lugares de diversión como las

[4] Esta idea es compartida por Flores Galindo (1984). Acosta (1979), Lazo y Tord (1980), Aguirre (1993) y Arrelucea (1999)

[5] Existe un interesante debate en torno a este punto. Según Klein se trata de una humanización del derecho colonial español (1996) Aguirre ve en el derecho un campo de batalla (1993) mientras que Lazo y Tord piensan que se trata de un medio evasivo más (1980).

[6] *Recopilación de las leyes de Indias*. Partida IV, Título XXI, Leyes. XIV al XXVIII.

chinganas, las corridas de toros, peleas de gallos; en las procesiones, en los callejones, en el paseo de Amancaes, en todas partes se puede observar la socialización y el vivir cara a cara. Los esclavos estaban fragmentados convenientemente para evitar la formación de una conciencia grupal peligrosa y fomentadora de desórdenes.

Finalmente, es imprescindible revisar el concepto mismo de protesta. Considero así toda acción que conlleva un rechazo a la condición subordinada. Estas acciones son diferentes, algunas claramente visibles porque tienen fuertes dosis de violencia como las rebeliones y los tumultos. Otras, al contrario, son difíciles de percibir porque se esgrimen al interior de la sociedad misma como el trabajo al desgano, la sátira, la mentira, etc. Mientras las primeras rompen con la legalidad y las normas establecidas, las segundas no, por eso las diferencio en la protesta activa y pasiva respectivamente.

2. La protesta pasiva de los esclavos limeños

Los esclavos usaron diferentes acciones de protesta pasiva. He considerado como protesta pasiva las negociaciones privadas, las diferentes modalidades de evasión y el uso de la legislación.

Llamo negociaciones privadas a los tratos directos entre el esclavo y su amo que permitían mejorar algunos aspectos de la vida cotidiana como la alimentación y la vestimenta. Pero los documentos también nos muestran otros asuntos como el pago de las deudas de jornales, la elección del oficio y el matrimonio. El interior del recinto doméstico podía convertirse en un espacio de negociación donde ambas partes debían aprender a ceder y conceder.

El caso de Manuel Fandiño ilustra muy bien este punto. Siendo cocinero pidió a su amo aprender el oficio de peluquero. Un tiempo después se quejó porque su nuevo trabajo era excesivo y su amo decidió colocarlo nuevamente como cocinero[7].

Muchos esclavos buscaban nuevo propietario con un permiso escrito en la mano ejerciendo de "corredores" de sí mismos. En esos momentos aprovechaban para pedir ciertas concesiones. Por ejemplo, Josefa Pineda fue comprada para ser exclusivamente jornalera, porque negoció previamente con su futuro amo[8]. Pero no todas las negociaciones se transaban bien, algunos esclavos daban adelantos para automanumitirse a plazos siendo vendidos precipitadamente después sin mencionar el acuerdo privado.

Los esclavos también utilizaron diversas modalidades individuales de evasión que aparentemente no encerraban protesta alguna como el trabajo lento, la destrucción y el robo de los enseres domésticos, la sátira y el chiste, la ebriedad y el juego compulsivo. Por otro lado también practicaron la religiosidad intensa, la deuda de jornales, el ocultamiento de embarazos y bebés, la vagancia ocasional y el homicidio, el suicidio y la auto-mutilación[9].

[7] AGN, Real Audiencia, Causas Civiles, Leg. 292, Cuad. 2611, 1790.
[8] AGN, Real Audiencia, Causas Civiles, Leg. 292, Cuad. 2614, 1791.
[9] Un detallado análisis en mi tesis *Conducta social de los esclavos de Lima a fines de la colonia*. Lima UNMSM, 1999.

Todas las modalidades arriba mencionadas se practicaron cotidianamente a excepción del suicidio. Existieron pocos casos y todos ellos tuvieron como protagonistas trágicos a negros bozales quienes tenían problemas para insertarse en una sociedad diferente.

La protesta pasiva también se ejerció en los Tribunales de Justicia. Los esclavos litigaron contra sus amos para alcanzar distintos fines: obtener la libertad, cambiar de amo, conservar sus pertenencias, impedir la venta fuera de la ciudad, casarse con la persona elegida, incluso para exigir que el amo se encargue de la crianza de los hijos por ser esclavos.

Los juicios por la libertad se plantearon cuando existía una promesa dada por el amo antes de morir o ante un testamento desobedecido. También algunas esclavas plantearon el derecho a la libertad por mantener relaciones sexuales con sus amos, claro que en todos los juicios no se obtiene la libertad pero sí un cambio de amo.

Los esclavos jornaleros ventilaron algunas disputas con sus amos por el asunto de los bienes propios. Los amos reclamaban el derecho de propiedad sobre los esclavos y todo aquello que producían mientras que los esclavos aducían tener derecho a conservar aquello que era ganado con su esfuerzo personal. En realidad estaban litigando para ser considerados sujetos con derechos, como hombres libres.

Algunos juicios llaman la atención porque se oponen a la venta fuera de la ciudad. Es sabido que en muchos casos estas ventas a chacras y haciendas lejanas se daban como un castigo y los esclavos interponían un litigio cuando se enteraban que los iban a vender. En otros casos bloqueaban cualquier venta aduciendo estar casado con un residente limeño y la Iglesia intervenía de inmediato para evitar rupturas matrimoniales. En estos expedientes se puede notar el poder de la Iglesia enfrentándose al poder reducido de los años ante la primera institución colonial.

Los expedientes seguidos por esclavos que piden al amo se encargue de sus hijos esclavos son vetas y filones para acercarnos a temas como familia, paternidad/maternidad entre los esclavos. Algunos esclavos presentaban cuentas detalladas de los gastos en el parto y la crianza de un niño esclavo para cobrar después al amo porque ellos eran propiedad del amo y por lo tanto era asunto de éste preocuparse por el niño.

3. La protesta activa de los esclavos limeños

Al agotarse las instancias legales que la sociedad misma ofrecía, los esclavos recurrían al cimarronaje, el bandolerismo y los palenques. Los levantamientos se dieron pero en un espacio bien marcado: las panaderías.

En otras latitudes como Brasil, Cuba y Colombia el cimarronaje estuvo ligado a los palenques. Eso no pasó en el Perú porque aquí desarrolló sus peculiaridades.

Tomando una muestra de 59 casos existentes en el AGN observé que la mayoría era joven con una edad promedio de 25 años de edad. El 55% se fugó aduciendo sevicia (maltrato, trabajo excesivo y castigos frecuentes) mientras que el 28% lo

hizo para evitar la venta fuera de la ciudad. Esta información estadística revela que el cimarronaje fue una protesta contra las malas condiciones de vida y además lo importante que era permanecer en la ciudad ¿por qué?. Creo que la respuesta está en las "oportunidades", la aparente semi-libertad, la cercanía de los tribunales y la ciudad misma con sus espacios de diversiones, fiestas y juegos.

Otros cimarrones declararon que huyeron para asistir a una fiesta, visitar a sus parientes, participar en una procesión, tener una noche a solas con su amada, ver a los padres enfermos, etc. Se puede observar que los esclavos fugaban para ampliar sus márgenes de vida íntima, familiar y festiva, querían sentir y vivir como personas libres.

Un indicador importante es el tiempo de fuga. La mayoría permaneció libre por tiempos más o menos cortos, el 45% por algunos días mientras que sólo el 3% alcanzó los dos años. El tiempo del cimarronaje dependía de las oportunidades de sobrevivir, la protección y el apoyo de las redes familiares y amicales. La muestra también permite detectar los refugios de los cimarrones: el 10% se dedicó al bandolerismo (robos), el 18% se escondió en la casa de un pariente o amigo, un 10% se empleó como jornalero tanto en la ciudad como en las chacras y el 15% contó con la ayuda de los esclavos de chacras. Es interesante anotar que el escaso número de cimarronas corrían a refugiarse en casa de la madre o los parientes más cercanos siendo capturadas rápidamente. Las pocas mujeres que se aventuraron a fugarse no contaban con redes amicales sólidas o tal vez sus familiares se encontraban muy lejos quedándoles sólo la alternativa de refugiarse con la madre.

Se puede detectar que la tendencia era permanecer en los sitios cercanos, los cimarrones no rompían del todo con el amo. El cimarronaje fue individual, por poco tiempo y no implicó un peligro grave para la sociedad. Lo que sí lograron fue privar al amo de los servicios y el jornal, además de gozar temporalmente de una falsa libertad.

El bandolerismo fue la forma más fácil de sobrevivir. Existían cimarrones solitarios escondidos en la ciudad y en las chacras situadas al interior de las murallas que esporádicamente se unían a otras personas para robar. A veces se trataba de esclavos sujetos a su amo con una oportunidad entre manos. El bandolerismo podía ser, en ocasiones, algo sujeto al azar[10]

Las bandas llamadas "gavillas" y "cuadrillas" fueron numerosas e infestaban los caminos, los cañaverales y los montes ubicados al interior de las haciendas mismas. Sin embargo, eran pequeñas en su composición, una análisis de los expedientes judiciales nos revela que el promedio era de cinco miembros. La banda más numerosa, la de Carabayllo, contaba con seis cimarrones.

En los expedientes se les domina "palenques". Palabra que sirvió desde el siglo XVI para designar los refugios de los cimarrones, pero se entendía también lugar

[10] He revisado diferentes expedientes de ladrones tanto en la ciudad como en los extramuros que tenían una ocupación laboral pero al presentárseles una ocasión propicia la aprovechaban. AGN. Real Audiencia, Criminales, Leg 26, Cuad 311, 1765.

empalizado con chozas y pequeñas chacras. Para la segunda mitad del siglo XVIII los palenques eran guaridas simples, sin construcciones, sin chozas, tampoco practicaban la agricultura rudimentaria. Por lo tanto aquí no existieron esos palenques al estilo de los quilombos brasileños, cubanos o colombianos. Nuestros palenques de fines de siglo estuvieron ligados al bandolerismo, a la forma más rápida de sobrevivir sin desarrollar una respuesta más beligerante.

La formación de las bandas dependía de la casta, la amistad, el oficio y los lazos familiares. El palenque de Carabayllo, por ejemplo, se formó circunstancialmente. Ignacio, un esclavo rural, se fugó al monte donde poco después se le unió Eusebio, otro esclavo rural. Ambos se habían conocido en una mantequería. Un tiempo después se les unió Cristóbal, un cimarrón solitario. Por último llegaron Catalina y Margarita, esclavas de la ciudad. Otro factor de cohesión importante fue la casta: tres eran minas y los demás congos.[11]

En el palenque de Balconcillo los lazos familiares dieron mayor seguridad al grupo. José Ayosa y su sobrino Vicente se fugaron de la hacienda Santa Cruz acompañados por dos esclavos más. En el "Monte del Rey" vivían tres cimarrones: el tío y los dos sobrinos[12]

Las bandas no eran exclusivamente de cimarrones, también se formaban bandas heterogéneas como la de Ramón León, un mestizo líder de una banda de sastres. Su historia es fascinante: a los quince años fue apresado por varios robos pero por ser menor de edad fue entregado a su madre. Ocho años después fue capturado nuevamente. En el expediente no se mencionan mayores detalles de la banda, salvo la presencia de dos esclavos oficiales de zapatería.[13]

Estas bandas eran eventuales, débiles, inestables, con formas de organización elementales. Lo usual era desplazarse continuamente de un monte a otro, cambiar de refugio, trabajar en diferentes haciendas, visitar los tambos y chinganas de la ciudad eventualmente. Los refugios servían para dormir o para planear algún asalto, no para vivir. Tantas precauciones estaban justificadas: en un medio como Lima difícilmente podrían pasar desapercibidos por mucho tiempo.

Las bandas que estudié actuaron poco tiempo juntas. La de Carabayllo duró cinco meses, un poco más la de Santa Rosa mientras que la Taboada sólo dos meses. Un grupo permanente y numeroso no brindaba seguridad a nadie y por otro lado parece que la desconfianza dominaba a todos por eso desarrollaron la estrategia del vínculo esporádico.

Los lazos jerárquicos y el culto al líder que Hosbawn encontró como características importantes del bandolerismo no fueron la nota distintiva en todas las bandas limeñas. En algunas sí se desarrollaron lazos muy fuertes como en la banda de la Taboada pero en otras no llegaron a elegir un líder. El poco tiempo de formación

[11] AGN, Real Audiencia, Criminales, Leg 23, Cuad 264, 1761
[12] AGN, Real Audiencia, Criminales, Leg 63, Cuad 733, 1778 y Leg 68, Cuad 811, 1790.
[13] AGN, Real Audiencia, Criminales, Leg 105, Cuad 1281, 1805 y Leg 126, Cuad 1539, 1813.

impidió la maduración de una organización jerárquica.

Eric Hobsbawm decía que bandolerismo equivalía a libertad. Pero en realidad se trataba de una falsa libertad que no cambiaba sustancialmente la vida de un esclavo. Si bien incomodó a sus víctimas (haciendas, tambos y viajeros) no significó un mal mayor pues era más una vía de desfogue para los esclavos y un mecanismo funcional para la sociedad al no plantear nociones cuestionadoras al régimen esclavista.

La ausencia de manifestaciones de protesta violenta no indica necesariamente resignación, adaptación sumisa y pasividad total. Las acciones violentas se dieron en un solo espacio: la panadería.

¿Por qué sólo en este lugar? Responder esta pregunta obliga a observar el interior de una panadería: junto al torno y otros instrumentos de producción podríamos ver látigos, grilletes y cadenas como enseres naturales. Veríamos a los esclavos trabajando bajo un calor insoportable, sujetos a cadenas y vigilados por un capataz quien portaría su látigo. Los testimonios dejados por algunos esclavos describen su alimentación como nauseabunda, una presencia crónica de olores fétidos y un hacinamiento que estremecería a cualquiera.[14]

Leyendo estos testimonios es más fácil entender el temor de los esclavos a las panaderías hasta el punto de compararlas con el infierno. Mientras en la ciudad accedían a varias "oportunidades" como fiestas, paseos, procesiones, derechos, automanumisión, etc. las panaderías eran diferentes, allí sí los trataban como esclavos. Por eso sólo en estos lugares pudo desarrollarse una protesta violenta.

Las manifestaciones violentas estallaban de múltiples formas al interior de estos centros. De acuerdo con los expedientes estudiados diferenció dos niveles en la protesta: un primer nivel fue la agresión física donde la norma parece ser el ataque al más próximo. Un esclavo, por ejemplo, preso varios meses en una panadería y desesperado por la fuga de su esposa cogió un leño y golpeó a un trabajador que dormía tranquilamente.[15]

Algunos esclavos recurrieron a la automutilación para liberarse del trabajo y ser llevados al hospital. También algunos intentaron, sin éxito, el suicidio. Otros canalizaron sus odios y descontentos asesinando al más próximo o al supuesto culpable de sus penas: el capataz o administrador.

Manuel Moral por ejemplo, era un esclavo de apenas 16 años pero con un buen historial como cimarrón. Encerrado en la panadería de los Sauces de Santa Clara intentó fugarse sin éxito asesinando a un preso. Su confesión resume la desesperación por escapar: *"ciego en fuerza del castigo que había sufrido y que este no era bastante y que a mayor abundamiento se respiraba nueve días de dolor sin que fuese bastante recibido, la prisión que padecía y el continuo trabajo con que regularmente experimentaban los presos apenas logran unas horas de sueño necesario para el cuerpo"*[16]

[14] En una panadería la comida consistía en frijoles picados con abundantes gusanos y gorgojos. AGN, Real Audiencia, Criminales, Leg 109, Cuad 1317, 1807, foja 70.
[15] AGN, Real Audiencia, Criminales, Leg 293, Cuad 2617, 1791.
[16] AGN, Real Audiencia, Criminales, Leg 105, Cuad 1278, 1805.

La fuga constituyó un segundo nivel. Los expedientes revelan que las evasiones fueron frecuentes, nocturnas e individuales pues los esclavos intentaban escapar a la menor oportunidad. Otras fugas sí eran escandalosas como la de Juan de Dios quien trabajaba semi-desnudo, con cadenas y sin descansos. Aprovechando un descuido huyó siendo perseguido por varios esclavos de la panadería. Desesperado, después de correr varias cuadras ingresó a una casa. Afuera, una multitud observaba la llegada del Alcalde de Barrio quien aseguró al esclavo conseguir el perdón del panadero mientras los encapados ingresaban a la casa. Al darse cuenta de la trampa Juan de Dios mató al alcalde, intentó huir una vez más pero sin éxito. Toda la población vio el escape, el atrincheramiento y el desenlace pero no era algo nuevo, ya estaban acostumbrados a estos alborotos.[17]

Las fugas colectivas y los levantamientos fueron excepciones. En 1769 los esclavos presos de la panadería de Malambo planificaron pacientemente su fuga: una esclava sedujo a un trabajador para obtener armas. Otra esclava, empleando el mismo método, consiguió limas. Durante la noche de Pascua, mientras todos bailaban, los conjurados abrieron un forado en la pared, destrozaron el torno, y fugaron.[18] En este caso un grupo de esclavos logró planificar una huida colectiva pero como lo dije líneas arriba fue una excepción.

¿Cómo se podría definir la protesta de los esclavos limeños? Pienso que fue superficial, legalista e individual. Lejos de atacar las bases de la esclavitud, sólo pretendían mejorar sus condiciones de vida de manera rápida, sencilla y sin peligros. No podía ser de otro modo al ser personas tratadas como semi-libres y no como esclavos. Por eso prefirieron acciones que no rompían del todo con el orden legal, estaban seguros con tener una oportunidad para reinsertarse.

[17] AGN, Real Audiencia, Criminales, Leg 81, Cuad 1005, 1795.
[18] AGN, Real Audiencia, Criminales, Leg 29, Cuad 1317, 1807.

Bibliografía

ACOSTA, Rosa María
1979 *Una aproximación al estudio de la fiesta colonial en el Perú,* Lima. PUPC, tesis.

ADANAQUÉ, Raúl
1991 "Condiciones de vida de los esclavos en el Perú". Diario *La Mañana.*

1993 "Marcas de esclavos en el Perú". Diario *La Mañana.*

AGUIRRE, Carlos
1987 "Paternalismo y rebelión en la hacienda esclavista en el siglo XIX, el caso de San Pedro". *Kuntur*; Lima, Nº 6.

1988 "Violencia. castigo y control social, esclavos y panaderías en el siglo XIX". *Pasado y presente* Lima, Nº 1, 1998.

1993 *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1854.* Lima, PUCP.

ARRELUCEA, Maribel
1995 "Conducta y control. Estudio de las panaderías limeñas". *Revista del Archivo General de la Nación,* Lima Nº 13.

1998 "De bandoleros y curanderos: opciones del cimarronaje en la costa central". *Revista del Archivo General de la Nación,* Lima Nº 16.

1999 *Conducta social de los esclavos de Lima a fines de la colonia.* Lima. UNMSM, tesis de Licenciatura.

BOWSER, Frederick
1977 *El esclavo africano en el Perú colonial. 1524 – 1650.* Madrid. Siglo XXI.

EGOAVIL, Teresa
1989 *Las cofradías en Lima, siglo XVIII.* Lima. SIIRA.

ESPINOZA, Victoria
1988 "Cimarronaje y palenques en la Costa Central del Perú. 1700-1815". *Primer seminario sobre poblaciones inmigrantes. Lima.* CONCYTEC, vol. 2.

FLORES GALINDO, Alberto
1984 *Aristocracia y plebe, Lima 1760-1830.* Lima. Mosca Azul.

HOBSBAWN, Eric
1976 *Bandidos.* Barcelona. Ariel

HUERTAS, Lorenzo
1988 "Esclavitud y economía regional: Huamanga 1577-1855". *Primer Seminario sobre poblaciones inmigrantes".* CONCYTEC, vol. 1.

HÜNEFELD, Christine
1979 "Los negros de Lima, 1800-1830". *Histórica.* Lima, III, 1.

1979 "Cimarrones, bandoleros, milicianos: 1821". *Histórica.* Lima, III, 2.

1986 "Jornales y esclavitud. Lima en la primera mitad del siglo XIX", *Economía.* Lima, X, 9

1988 *Esclavitud, emociones y libertad.* Lima. IEP.

KAPSOLI, Wilfredo
1976 *Sublevaciones de esclavos en el Perú, Siglo XVIII.* Lima. Universidad Ricardo Palma.

MACERA, Pablo
1977 *Trabajos de historia.* Lima. INC

PERALTA, Germán
1979 *Las rutas negreras.* Lima: Universidad Villarreal.

1990 *Los mecanismos del comercio negrero.* Lima: Kuntur.

REYES, Alejandro
1985 *La esclavitud en Lima, 1800-1840.* Lima: UNMSM.

ROMERO, Fernando
1980 "Papel de los descendientes africanos en el desarrollo económico social del Perú". *Histórica* (Lima) IV.

1981 *Quimba, fá, malambo, ñeque Afronegrismos en el Perú*, Lima: IEP.

1995 *Safari africano y compraventa de esclavos para el Perú*. Lima: IEP.

TARDIEU, Jean
1998 *Los negros en el Cuzco*. Lima: PUCP.

TORD NICOLINI, Javier y LAZO, Carlos
1977 *Del negro señorial al negro bandolero. Cimarronaje y palenques en Lima siglo XVIII*. Lima. BPHES.

1980 "Economía y sociedad en el Perú colonial". *Historia del Perú*. Lima: Juan Mejía Baca ed., vol IV y V.

TRAZEGNIES, Fernando
1982 *Ciriaco de Urtecho, litigante por amor*. Lima: PUCP.

VIVANCO, Carmen
1983 *El bandolerismo en el Perú*. Lima: BPHES.

WALKER, Charles y AGUIRRE, Carlos
1990 *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú*. Lima: IAA, IPP.

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 27-40

La esclavitud en Lima, siglo XVIII

Raúl Adanaqué Velásquez

La esclavitud en América empezó con la bendición de la Iglesia, justificándola por el pecado.

Los esclavos, como es sabido, llegan a América en el mismo momento de la conquista. Se inicia el tráfico que pasa por varias etapas Este comercio producía un importante ingreso a la corona y resultaba decisivo para la economía colonial. En el siglo XVI el tráfico se basó en el sistema de *licencias reales.* La Casa de la Contratación autorizaba la migración.

Posteriormente se implanta el sistema de *Asientos* hasta 1780. Coincidiendo con el *Comercio Libre* de 1778, comienza la libre importación Sin embargo, también otorgaban *licencias virreinales* (1752-1796). A partir de 1793 se concedió libertad total para la comercialización de esclavos (Torres 1973).

En el Perú, la mayoría de esclavos se encontraban ubicados en la costa, específicamente en las haciendas y en el servicio doméstico. Basadre (1963), en su monumental obra nos dejó lo siguiente "fueron dos los movimientos de la ola negra: concentración en las zonas agrícolas y emigración a las ciudades". Señalando además, que "los esclavos no penetraron a la selva ni a la sierra". Empero, trabajos contemporáneos como los de Huertas (1981), Cuche (1975), Reyes (1980, 1985), entre otros, demuestran que sí llegaron esclavos a la sierra. Otro problema es el trabajo en las mesetas altoandinas y principalmente en los socabones mineros. En este caso los esclavos no pudieron resistir porque llegaban a estas nuevas tierras con "dos hemoglobinas anormales que les ocasionaban una forma extraña de anemia, la denominada *falciforme*" (Espinoza 1997), que les ocasionaba graves dolores estomacales, calambres , palidez, mareos entre otros males por el excesivo frío que soportaron los negros.

La población

Del continente africano se sacaron, a lo largo de cuatro siglos, aproximadamente 23 millones de esclavos. De ellos la mitad vino rumbo a América y la otra fue al Asia (Espinoza 1997). Hasta la actualidad no se sabe cuántos esclavos llegaron al país porque fueron muchos los dedicados a pasar de contrabando "la pieza de ébano" con el único propósito de evadir los impuestos por su introducción. Este tráfico significó un viaje sin retorno y, en las peores condiciones, que llegaron al extremo de inhumano.

Según datos recopilados por Macera (1974) se tiene que a fines del siglo XVI había aproximadamente veinte mil esclavos y luego de la independencia, con San Martín, superaban los cuarenta mil. Debido a ello, varios estudiosos del tema concluyen que acabada la lucha por la independencia los esclavos regresaron a las haciendas, mientras otros ocupaban los puestos de comando dejados por los realistas.

A continuación se presenta un cuadro citado por Macera (1974):

ESCLAVOS EN EL PERU' (Cifras aprox.)

Fines del siglo XVI	(cronista Herrera)	20,000
1630	(virrey Chinchón)	30,000
1795	(virrey Taboada)	40,336
1821	(José de San Martín)	41,228

La venta

Para vender un esclavo, si no había comprador, se ponía un aviso en una pulpería, cajón de ribera, en algún lugar público o en último caso darle boleta de venta al mismo esclavo para que se ofrezca de casa en casa. Cuando se vendía más de uno (podía ser toda la familia o esclavos traídos al por mayor para ser ofrecidos, al menudeo, en el mercado limeño) se practicaba la subasta pública.

Como ejemplo de venta en 1799 tenemos el siguiente caso: "la persona que quisiera a la negra Isabel Sánchez y Baca, con una hija de cinco a seis años y un negrito de siete meses, su precio por los tres es de ochocientos cincuenta pesos. Puede ocurrir a su amo en la inteligencia que este es el último precio".

Durante el siglo XIX, se recurrió a la prensa, donde se publicaban avisos de venta, huída y otros. En *El Comercio* (Lima, 31-07-1856) se publicó el siguiente aviso:

¡OJO AL AVISO!
Se ofrece una ama de leche entera
sana, de buenas costumbres y con
garantías; en la fresquería plazuela
de San Lázaro darán razón.

Este aviso nos indica que las negras, tal vez libertas, se ofrecían para amamantar a los recién nacidos, hijos de la aristocracia.

La venta de los esclavos en el mercado capitalino y provinciano del virreinato peruano estuvo determinada por la oferta y la demanda. A ello se debe que su precio en las haciendas fuera distinto al de los que se adquirían para las labores del medio urbano. El precio de los niños y las mujeres era menor con relación al de los

hombres, lo que posibilitó que éstas últimas puedan comprar su libertad con mayor facilidad. Aunque fue una posibilidad no podemos decir la principal característica pues, se han podido ubicar muchos expedientes de esclavas haciendo pleito, siguiendo juicio, al amo por la promesa de libertad ofrecida si accedía a sus caricias amorosas.

El precio de cada esclavo fluctuaba de 400 a 800 pesos. Así variaba de acuerdo a las condiciones del sistema colonial.

Los bozales

Llamaban bozales a los esclavos recién llegados del África, o sea sin experiencia en América. No se habían aculturado en el Nuevo Mundo y por tanto mantenían sus lenguas y costumbres, su identidad. No solamente se refiere a su procedencia, sino al mantenimiento de su tradición cultural. Barnet (1966), en una entrevista a un ciudadano cubano ex-esclavo, consigna lo siguiente: "Les decían bozales, por decirles algo, y por que hablaban de acuerdo con la lengua de su país. Hablaban distinto, eso era todo. Yo no los tenía en ese sentido, como bozales; al contrario, yo los respetaba. Un negro congo o lucumí sabía más de medicina que un médico". Es decir, se mantiene el término pero no solamente por recién llegado de África, pues lo encontramos a través de toda la historia colonial de la esclavitud en el Perú.

Castas o identidades

Gutiérrez (1987) y otros discuten la etimología de la palabra casta "Generación y linaje que viene de padres conocidos", dice el Diccionario de Autoridades, de 1729. Por otra parte, la documentación de los archivos parece imprecisa en cuanto al origen o procedencia regional africana de cada casta. El clásico cubano Ortíz (1916, 1921), Bowser (1974/1977), Hart-Terré (1971) y Romero (1988), aclaran esta nomenclatura. Se sabe que los asentistas, por la prisa del embarque, eran arbitrarios en indicar la procedencia. Por ejemplo, podían escribir congo, sin que realmente el esclavo sea nativo de ese reino. Para estudiar las identidades africanas en América es importante saber si la denominación, *casta* o *raza,* corresponde a la realidad. Asimismo, se debe tener en cuenta que la palabra *Nación* es también equivalente a *casta* o *generación*.

Nombre de castas

Nuestra investigación permite ofrecer una relación de las distintas denominaciones del siglo XVIII: Angola, Arara (Arada), Bamberos, Banguela, Balanta, Biafara, Biojo, Bomba, Bran, Briche, Campo, Camunda, Canga, Cancán, Caramantí (o Caramantín, actualmente ubicado como apellido en los valles medios de Chulucanas-Piura), Caravalí, Cabo Verde (en este caso tomaron el nombre del lugar donde se deposita-

ban los esclavos antes de embarcarlos rumbo a América), Cocolí, Congo, Cuacu, Cumbi, Chala, Chinchin, Folupo, Guarangui, Huarochirís (esta denominación era arbitraria), Juerana, Lambergue, Luango (luerga), Lucumí, Macosso, Malgache, Mandinga, Mangu, Manguibi, Mina, Mossanga, Mondongo, Mozambique, Mumui, Nalu, Ñaque, Obroban, Popo, Río, Santomé, Sosso, Tamba, Terranova, Yolofo (Jolofo). También en otros documentos encontramos a los Apojo e Inglés, Arara o Umba, Briche Musanga, Congo Mondongo, Congo Luango, Congo Natural, Terranova (que es igual a Papan), Nación Cordoveza. En algunas denominaciones como ésta última, aparecen con el nombre de *Nación*.

Los criterios vertidos por los involucrados en el negocio negrero, al seleccionar esclavos, eran variados. Williams (1975), consigna así: "un negro de Angola era la inutilidad personificada; los caromantines (ashantis), de la Costa de Oro eran buenos trabajadores, pero muy rebeldes; los mandingas (Seneral) eran demasiados propensos a robar; los ebos (Nigeria) eran tímidos y débiles: los pawpaws o uidas (Dahomey) eran los más dóciles y dispuestos". Por su parte, Torres (1973) expresa que "los Arada, estaban considerados como los de mejor casta". Y si procedían de Costa de Oro, los consideraban "de más valor en cualquier parte". A su vez Barnet (1966), en una entrevista a un ex-esclavo cubano, consigna lo siguiente "cada negro tenía un físico distinto, los labios o las narices. Unos eran más prietos que otros; más coloraúzcos, como los mandingas, o más anaranjados, como los musongo. De lejos uno sabía a qué nación pertenecían. Los congos por ejemplo, eran bajitos. Se daba el caso de un congo alto, pero era muy raro. El verdadero congo era bajito y trabado. Las congas igual. Los lucumises eran de todos los tamaños. Algunos más o menos como los mandingas, que eran los más grandes. Los lucumuses eran muy trabajadores, dispuestos para todas las tareas". Trabajos de investigación de esta naturaleza están aún por hacerse en nuestro país.

Una vez en el Perú los representantes de la variedad de castas como se los reconocían e identificaban, lograron mezclarse dando lugar a otras denominaciones como Mestizo prieto, Negro, Mulato, Mulato claro, Mulato oscuro, Mulato morisco, Mulato pardo, Mulato lobo, Tercerón, Cuarterón, Zambohijo (Zambaigo), Chino, Rechino, Chino claro, Zambo, Zambo claro, Zambo prieto, Ahí te estás, Salta atrás, No te entiendo. Estos datos nos evidencian que africanos en condición de esclavitud llegaron procedentes de distintas zonas. Diversas culturas, diversas lenguas. Todo se juntó en el Perú, sin importar rivalidades entre las distintas tribus africanas.

La alimentación

Los esclavos de los jesuitas eran los mejor considerados, con el objetivo de aprovecharlos en un régimen graduado de sobreexplotación. Muy diferente era la vida de los negros en propiedad de particulares.

Kapsoli (1975) nos dice "la dieta de los esclavos contenía un alto porcentaje calorífico, siendo el maíz, el frijol, el pescado y la carne los alimentos más usuales (ade-

más de) aguardiente, miel y tabaco". Esta información se refiere a los que trabajaban en las haciendas de los jesuitas. Macera (1974) planteó algunas interrogantes con respecto a que nada sabemos de la demografía retrospectiva de la población esclava, muy poco de la vida cotidiana y el régimen laboral; de la campaña antiesclavista de los liberales en el Perú, y de los capitales que financiaron la esclavitud, entre otros temas.

A las esclavas que traían hijos al mundo, los jesuitas les asignaban una negra para la asistencia de ocho días enteros, período en que se les daba una gallina y ración de carnero, una vela diaria, pan, azúcar y un poco de vino después del parto. Según declaración del administrador de la hacienda Vilcahuaura (10-III-1968).

La comida de los esclavos se preparó fundamentalmente de las menudencias dejadas por las cocineras de los blancos. Ello quiere decir que los negros recogían los desperdicios para preparar sus alimentos. En cuanto a su tradición cultural africana, se tiene el gran aporte de sus platos a la gastronomía peruana.

La semilla de primera necesidad para el mantenimiento de los esclavos, trabajadores en las haciendas, era el frijol (*Mercurio Peruano.* T. VII:250) Un viajero del siglo XIX al llegar a la hacienda Huaito, propiedad de Josefa Salazar de Monteblanco, afirmó que "el principal alimento de los esclavos de la hacienda era la harina de maíz hervida con agua hasta tener la consistencia de una gruesa pasta, a la cual le era añadida una cantidad de melaza; y frijoles hervidos de la misma manera. Tenían carne una o dos veces a la semana, ya fuese fresca o tasajo. La cantidad servida era suficiente y les he visto frecuentemente alimentando los animales de su corral con lo que no podían comer".

Generalmente el aporte de los negros a la gastronomía nacional está centrado en las comidas menudas como por ejemplo el caucau (plato a base de mondongo), el Tacutacu (comida de frijoles mezclados con arroz, calentados al día siguiente), el anticucho, las pancitas, el choncholí, el sango, entre otros.

El vestuario

En las ciudades, los esclavos eran vestidos por sus amos de acuerdo a la usanza española. Kapsoli (1975), consigna que en el campo se les daba de "vestir a los hombres calzón de cordellate, capotillo del mismo y un cotón de bayeta ... a las mujeres, se les daba un faldellín cosido con sus cintas de reata, dos varas y media de dicha para rebozo, cuatro varas de tocuyo en corte con sus diez ebras de pita para camisa o justán, un paño para la cabeza ... lo mismo se les daba a los muchachos o muchachas ... a los recién nacidos dos varas de bayeta, dos de tocuyo para pañales y mantilla", siempre refiriéndose a la hacienda Vilcahuaura.

En un documento sobre contrato de arrendamiento (AGN. S. XVIII. Prot. 720, f.345) de las huertas Altillo y Ramos (Lima 1798), de María Josefa, María Rosa Palomares y Juan Pedro Saldías en favor de Pedro Angulo se especifica en cuanto a este tema, que es obligación del arrendador "dar a los hombres en cada año, calzón, co-

tón, chamarra y poncho. Y a las mujeres faldellín, cotón y mantilla". Además, se especifica que satisfarán los otorgantes el gasto de los partos y, a los nacidos hasta la edad de cinco años, el vestuario necesario.

Las enfermedades

Una de las enfermedades de los esclavos era la tuberculosis Su curación suponía una inversión que los dueños no consideraban necesaria. La mala alimentación y la sobreexplotación en la mayoría de las casas donde habitaban, como también en las haciendas, fue caldo de cultivo para cualquier epidemia.

El diagnóstico de un médico, en 1791, luego de examinar a un esclavo es el siguiente: "habiendo reconocido al negro Joaquín hayo en él que está próximo a degenerar en tísico, ya por la tos contumás que tiene y ya por los esputos purulentos que arroja por la boca, en este caso, el gran remedio es la lactición de burra o cabra y aires de sierra que estos en cierto modo tienen virtud curativa para este género de padecimiento y si en tres o cuatro meses no se restablece con éste método, dicho será un tísico confirmado mientras viva" (AGN. S. XVIII. Prot. 987, f. 254)

Las enfermedades de los esclavos no necesariamente eran por la mala alimentación, pues debemos considerar el mal trato a que eran sometidos. Para el estudio de la medicina y en relación a la esclavitud, debería aprovecharse los certificados médicos, los inventarios de hospitales, edad de los enfermos, grupo social, medicina utilizada para su curación, índice de mortandad y natalidad, entre otros temas.

Era común en los contratos de arrendamiento de haciendas, especificar que las enfermedades de los esclavos, han de ser curadas por los arrendatarios, asimismo los gastos por la aprehensión de los fugados.

Los castigos

El castigo común era el azote, hasta sangrar. Además, la prisión a pan y agua, el destierro, el cepo, los grilletes, marcas con fierro caliente en el cuerpo, mutilación de sus órganos genitales, si el sentenciado había osado tener relaciones sexuales con las mujeres blancas de la casa. De haber sido jefe de cimarrones hubiese sido sentenciado por la justicia colonial al descuartizamiento.

Los dueños no podían generalizar los castigos mencionados líneas arriba, pues ello significaba pérdida de dinero. Por ello, el castigo recurrido era enviar a los esclavos levantiscos a trabajar en las panaderías, también podían llegar por practicar el vicio de la embriaguez.

El trabajo en las panaderías era penoso. Un esclavo trabajaba desde las primeras horas del día y prácticamente amanecía sin descansar, mientras durase el tiempo dispuesto para poderle dominar su espíritu rebelde y cimarrón.

En el campo el castigo al negro era despiadado. Todas las haciendas tenían instrumentos de tortura. Lo característico en estos lugares era que el amo muy esporá-

dicamente la visitaba, todo quedaba en manos del mayordomo. A su vez, éste encomendaba el control de los negros a un liberto. El dueño vivía en la ciudad despilfarrando la renta de la tierra en gastos suntuosos.

Las marcas

A los esclavos los marcaban en primer lugar con una R mayúscula rematada por una corona, hecha de una sola pieza de pesado alambre de plata (ver Ns. 9, 18 y 23), llamada *carimba*. Esta primera marca señalaba a la pieza como la propiedad del rey en primera instancia. Con respecto a la de los asentistas, Antonio Correla Florián, factor de la Compañía de Guinea en 1701 manifestaba "está marcado y contramarcado con las del margen (N 7) la una a esta venta y la otra a la de la entrada de este reino". Dichas marcas las ponían en los brazos, en la espalda, en el pecho, en la cara, en la frente o en las nalgas (derecha o izquierda).

En lo referente a un esclavo vendido en 450 pesos el 11 de setiembre de 1751, en las descripciones que figuran en la escritura de venta se especifica que tiene una marca "en el pecho derecho y además con dos cruces en las sienes". Lo de las cruces u otras descripciones, posiblemente fueron tatuajes hechos en su lugar de origen para diferenciarse entre grupos o dentro de ellos mismos, como también pudieron ser el estigma de algún castigo impuesto por la justicia colonial española (Bowser 1977), o cicatriz producto de alguna contienda. Fue en algún momento del siglo XVII, que la corona empezó a marcar a cada esclavo. Siendo suprimida gracias a la Real Orden emitida en San Lorenzo de El Escorial, el 4 de noviembre de 1784 (Torres 1973).

Comentando algunas marcas. La marca N 49 se encuentra en un protocolo conservado en el Archivo Departamental de Piura. Correspondía a una esclava traída de Panamá, desembarcada en Paita. Fue comprada al conde de Santa Ana de Ysaguirre (de ahí la inicial Y), factor del real asiento de registros otorgado por la corona española a los señores Aguirre y Compañía.

Los esclavos puestos en el Perú como fuerza de trabajo en el sector urbano o rural, por lo menos tenían tres marcas. A medida que cambiaban de amo eran marcados. Las 64 marcas corresponden al siglo XVIII.

Las marcas eran un estigma que los esclavos tendrían que llevarlas sobre el cuerpo por el resto de su vida. Su uso debió haber sido el resultado de las fugas o como castigo impuesto por la justicia colonial, además, como constancia de legítima propiedad. Asimismo, garantizaba la devolución del esclavo en caso de ubicarlo oculto y protegido bajo el amparo de un particular.

Las cofradías

La corona española dictó normas jurídicas para ser ejecutadas en sus propiedades de ultramar con el objetivo de impedir cualquier protesta generalizada de los esclavos.

Marcas de esclavos

Uno de los mecanismos de control social utilizados por los colonialistas fue la religión católica. Asimismo esta institución organizó a la población conquistada en varias agrupaciones para rendir culto a distintos santos. Agrupaciones que se diferenciaban por el lugar y los miembros que las componían. Es decir, habían cofradías de españoles, indios, libertos y negros esclavos, a su vez, estas se diferenciaban entre urbanas y rurales.

En la ciudad colonial, eran los oficios artesanales los que agrupaban a individuos alrededor de los gremios orientados a defender sus intereses de grupo económico.

En el campo los grupos de poder local (curacas) y foráneos (españoles) utilizaron las agrupaciones para beneficio político y económico encubierto en el culto al santo patrón del pueblo respectivo.

Al interior de cada cofradía había una rigurosa división estamental. Los que ocupaban los cargos importantes gozaban de privilegios conformando una pequeña elite.

Los esclavos se agruparon por su lugar de origen. Así tenemos, a las cofradías de los negros Congo, Mina, Chala, Mozambique, entre otros (Bowser 1977). La primera cofradía de negros que existió en la ciudad de Lima apareció en 1540.

El propósito de las cofradías -en la teoría- era la de rendir culto a Dios o a sus santos mediante el rezo, asimismo, practicar el asistencialismo con sus integrantes comprándoles su carta de libertad, enterrándolos a la usanza española o asegurarles un lugar en el cielo organizando rezos por el bien de su alma. La existencia de estas agrupaciones estaba condicionada por la autorización real y la conformación de sus constituciones normativas para el buen funcionamiento.

Según la documentación conservada en los Archivos parroquiales concluimos que hubieron numerosas cofradías de esclavos y libertos. Empero, estas no necesariamente agruparon a todos los esclavos.

Las celebraciones

Las cofradías salían en procesión los días de las fiestas más importantes. Wiliam Bennet Stevenson publicó en 1829 sus Memorias sobre las campañas de San Martín y Cochrane en el Perú. Ahí decía que estas agrupaciones estaban establecidas en los suburbios de San Lázaro (Rímac) y pertenecían a las diferentes castas o naciones de los africanos y que los días domingo por la tarde realizaban sus reuniones ordenadamente. A la cofradía -continúa- llegaban vistiendo ostentosamente con las alhajas prestadas por sus amos. Si se sabía de la existencia de un representante de la nobleza africana le rendían pleitesía llamándolo, a él o a ella, rey o reina de la cofradía. Así sucedió con una vieja esclava reconocida como la reina de los mandingas. Era transportada en un atrio de plata obsequiado por su amo.

Asimismo, la comitiva era acompañada por sus propios músicos que tenían "un tambor grande, formado de un pedazo de madera hueca, cubierto por un lado con la piel de un chivo, que es puesto mientras está fresco y templado al colocarlo cer-

ca al calor del carbón; y un cordel de tripas de gato, amarrado al arco, el cual era tocado con una pequeña caña; a estos instrumentos añadían una matraca, hecha del hueso de la quijada de un asno o de una mula, que (tenía) los dientes flojos, de tal manera que golpeándola con una mano rechinaba en sus alveólos. Para un coro completo, algunas veces (agarraban) un pequeño hueso en la mano y lo (llevaban) fuertemente hacia adelante y hacia atrás por sobre esos dientes". El autor mencionado "acepta" la música diciendo que estaba a la capacidad de sus integrantes.

Por su parte Carrió de la Vandera no comparte la opinión de Bennet. En su informe El lazarillo de ciegos caminantes de 1773, decía que "las diversiones de los negros bozales (recién llegados de África) son las más bárbaras y groseras que se pueda imaginar".

Al interior de los locales, las paredes eran ornamentadas con retratos al fresco de los diferentes personajes reales que pertenecieron a ellas.

Los arriendos de las cofradías

El 27 de abril de 1723, Francisco de Ytay Valverde arrendó a los miembros de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, en la iglesia del convento grande de Santo Domingo de Lima, una casa de su propiedad ubicada detrás de la iglesia de San Marcelo, "que por un lado linda con el sitio de dicho rastro y por el otro con el callejón de aposentos de dicha posesión y por de frente la calle que va por detrás del Colegio de Las Nazarenas", para que formen su cofradía de negros Muzanga. El tiempo estipulado fue por nueve años a razón de 20 reales mensuales.

Así como los arriendos a las cofradías de negros se podían asentar en los registros notariales, también, los arrendatarios podían trasladar el local a otra cofradía (si así se hubiera acordado). Por ejemplo, el 31 de marzo de 1772 Manuel Cáceres, negro de casta Chala, caporal de la cofradía "sita en la cuadra que va de la parroquia de San Sebastián para la cerca del monasterio de las Nazarenas", traspasó, el solar donde estaba su cofradía, a la de Manuel Poveda "Rey de los de la nación Congo Munsoso", el tiempo que faltaba para concluir el arrendamiento. El precio era de cuatro pesos mensuales y debían ser entregados al mayordomo del hospital real de Santa María de la Caridad.

Las fugas

Cuando un esclavo se fugaba el amo organizaba expediciones para ir en su busca. Las milicias de naturales y de los llamados pardos libres cumplían esa función, de la misma manera, la Santa Hermandad. El esclavo luego de su captura era castigado físicamente y sometido por un tiempo "prudencial" a pan y agua, para luego enviarlo a trabajar a la panadería, tema tratado líneas arriba.

Los castigos físicos iban desde unos cuantos azotes hasta la mutilación de alguna parte de su cuerpo. Por ejemplo, podía ser castrado o fracturándoles los huesos

de los pies para evitar su reincidencia. Si la ausencia duraba más de seis días el fugitivo era ejecutado, según disposición del cabildo.

En realidad, el amo de un esclavo fugado era afectado económicamente. Es decir, que debía pagar cierta cantidad de dinero para cubrir los gastos ocasionados por la búsqueda y captura.

En cambio, si el fugitivo se convertía en el líder de otros formando palenque, era perseguido hasta el final. Los castigos para estos líderes eran crueles, pues, se los descuartizaba. Los miembros mutilados eran exhibidos en distintos lugares públicos de los pueblos donde actuó, para contrarrestar sublevaciones de esclavos. No siempre fue efectivo este mecanismo, principalmente en las Antillas, Brasil, Venezuela entre otros lugares. En Lima, serían los palenques como de Carabayllo (1713), Huachipa y Zambrano (1761).

Realmente, las múltiples formas de respuesta esclava a su condición de explotación se presentó con diferentes matices. Desde aquella en la que el esclavo destruía el instrumento de labranza o ejecutaba el trabajo a desgano, hasta la forma "perfecta" de evasión individual o colectiva. Incluso se recurría al suicidio. No faltaron los casos de motines en las distintas haciendas donde la explotación fue extrema. Cabe señalar otras formas de protesta como el bandolerismo, el asesinato, la cimarronería, entre otros. Todas estas categorías mencionadas correspondieron a determinada condición histórico social.

Los libertos

El estudio de los documentos relacionados con los libertos durante el siglo XVIII, no ha sido tratados con la importancia que se merece. La abundante bibliografía solamente se ha dedicado al estudio de los esclavos en los diversos sectores de la estructura económico-social del Perú colonial.

Es notable la cantidad de documentos que los distintos Archivos Históricos de nuestro país conservan sobre el tema de los libertos. Los autores que han tratado el tema lo han visto desde diversos ángulos. Veamos a continuación, en forma somera, la bibliografía al respecto.

Uno de los primeros investigadores en poner énfasis en el estudio de los libertos fue Hart-Terré (1961, 1962, 1971, 1973). En estos trabajos analiza el importante papel del esclavo durante el comercio colonial y su posterior asimilación a las distintas actividades económicas, fundamentalmente artesana Era lo que interesaba al investigador. El trabajo sobre "el artesano negro en la arquitectura virreinal limeña" (1961) publicado conjuntamente con Alberto Márquez Abanto, demuestra que los libertos se desempeñaron fundamentalmente en el oficio de albañilería y carpintería como también, en la pintura y escultura o talla en madera de imágenes religiosas para ser colocadas en los altares de las iglesias, incluso las patrocinadas por las cofradías de indios, españoles y negros.

Bowser (1974 en inglés y 1977 en castellano) publicó un importante trabajo ya

clásico para el tema de la esclavitud en el Perú colonial de 1560 a 1650. Ahí afirma que el negro libre es un tema de estudio más evasivo, pues en forma intermitente atraía el interés del gobierno, por lo tanto, es difícil encontrar documentos como para estudiarlos ampliamente. Tal vez, este problema debe haber existido en los primeros años coloniales, es decir, que para el historiador (en palabras de Bowser) es difícil revelar su existencia misma, no digamos su individualidad. Debemos tener en cuenta que los mismos libertos debieron de esmerarse por ocultar su origen.

A pesar de los inconvenientes señalados por Bowser, como lo notamos líneas arriba, sólo le otorga a este tema dos capítulos donde afirma que no es posible ignorar a este grupo social, pues si se quiere comprender el desarrollo y la civilización de la América Española se necesita comprender cómo millares de esclavos obtuvieron su ansiada libertad y una vida mejor para ellos. Otra de las vías era la oferta sexual por parte del amo.

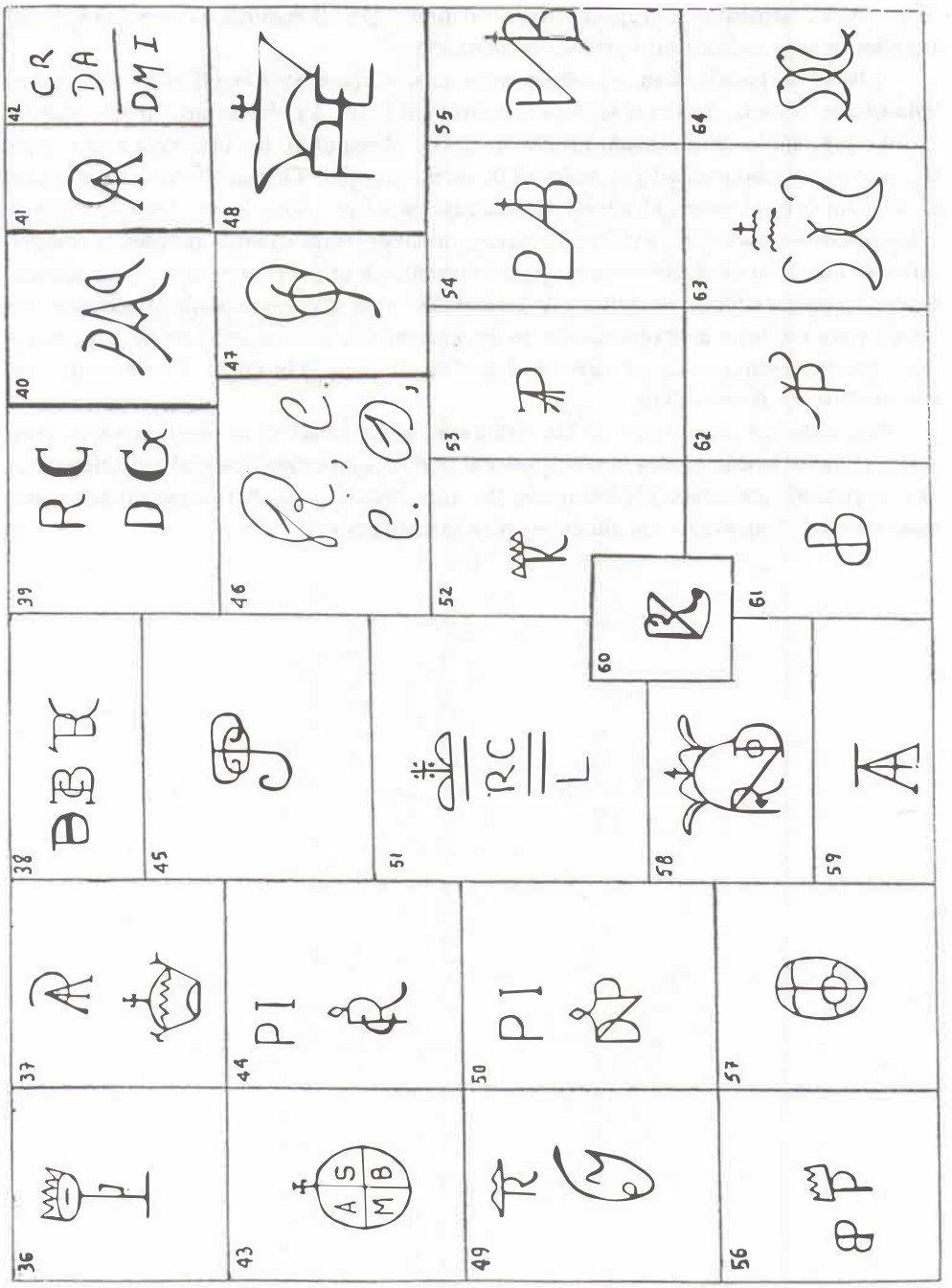
A pesar de que los libertos conjuntamente con los esclavos llegaron a formar y constituir un grupo importante en América, no han merecido estudios equitativos. Bien es cierto que la ubicación de ambos grupos principalmente se dio en las ciudades o en las afueras de éstas, es decir, en las huertas. Es por ello que es imprescindible estudiarlos para poder entender cuales fueron los mecanismos usados para obtener la ansiada libertad y cómo esta se manifestaba en las distintas épocas de crisis.

Sobre la actividad económica de los negros libres –dice Bowser– en cuanto a la económica, destacaron principalmente en la comercialización de gran variedad de artículos y servicios, algunos alcanzando cierto éxito.

Lockhart (1982) publicó un estudio atingente a los primeros treinta años de la llegada de los conquistadores y sus aliados, a esta parte de América. Ya desde los primeros años los libertos mostraron que las diferencias tribales entre esclavos, incentivadas por los propios europeos, se hizo constante con el objetivo de tenerlos siempre divididos y enfrentados. Estas diferencias desaparecían cuando se alcanzaba la libertad. Funcionaron como grupo o comunidad unida muy semejante a los vascos o extranjeros. Por ejemplo lograban reunir dinero para prestar y así lograr la libertad de un pariente o amigo. Se congregaban alrededor de las cofradías donde también reunían dinero con el propósito de obtener la libertad de algún miembro de la cofradía. A fines de 1540 los negros libres organizaron una cofradía o hermandad religiosa, a pesar de la firme y terca oposición religiosa. El tema relacionado a las cofradías tanto de esclavos como de libertos está por realizarse, a pesar de ello existen algunos importantes trabajos.

Los libertos desde un primer momento destacaron en la actividad económica, por ejemplo, los albañiles compraban tierras para construir las casas con huerta y luego venderlas a un mejor postor.

Flores Galindo (1984) señala que en Lima solamente se encontraban ubicados los españoles y criollos como los representantes de la aristocracia limeña y por otro lado los negros esclavos y libertos formando la llamada plebe. En este trabajo presenta a los libertos como los "bandidos" que lograron su libertad principalmente por



Marcas de esclavos

la vía del cimarronaje y la huída. Aseveraciones de esta naturaleza, me parece, deben ser demostradas con mayor documentación.

A nivel de región, han aparecido importantes libros, monografías y artículos en esta última década. Trabajos sobre los negros en Piura, Lambayeque, Cañete, Cusco, entre otros, así lo demuestran. En efecto, sobre el papel de los libertos en el Cusco, durante la segunda mitad del siglo XVII, es tratado por Tardieu (1998). Aunque no es el tema central, pues, el interés del estudio es sobre los esclavos. Ahí logra ubicar a los libertos concertando para el arrieraje, incluso como dueños de recuas o asentándose en algún taller de artesano para aprender un oficio permitido a su condición, logrando de esta forma beneficios y posibilidades de ascenso social. La muestra utilizada para explicar la investigación es muy pequeña, trata solamente de los fondos de registros notariales de un notario. Únicamente hace referencia al testamento del negro libre, Francisco Bran.

Para concluir. El estudio de los testamentos nos brindará la posibilidad de contestar algunas interrogantes con respecto al comercio interno colonial y a diferenciar el real poder económico representado por este sector y su incidencia en la economía colonial. Tema que actualmente estoy investigando.

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 41-54

Libertos en el Perú 1750-1854

Alejandro Reyes Flores

I.- Introducción

De acuerdo al censo de 1792, la población de negras y negros en calidad de esclavos y libertos fue estimada en un 7 a 8%. Lo peculiar de estas cifras es que ya los libertos superaban, aunque mínimamente, a los esclavos como puede apreciarse en el cuadro siguiente.

Libertos y esclavos Perú 1792	
Libertos (a)	41,398
Esclavos (a)	40,337
Total	81,735

FUENTE.- CDIP Tomo XXI. Documentación Española. V. 1º.p 30

Con las imperfecciones estadísticas de la época, la población total del Perú fue de 1,076,122, a ello habría que agregar algo más de 200,000 que correspondió a la Intendencia de Puno y que no se consideró en el censo de 1792 por pertenecer estos años al Virreynato de La Plata lo que haría descender el porcentaje de esclavos y libertos a 6.5%.a principios del siglo XIX La tendencia al aumento de los negros libertos en relación a los esclavos se acentuó con el establecimiento del sistema republicano en el Perú. Me interesa académicamente desarrollar una de las formas en que los esclavos acceden a ser libres y que lo hemos denominado "libertad de gracia", entendida ésta como la libertad concedida por los amos (a) a sus esclavos(a) en forma gratuita, sin mediar pago alguno aunque las razones por liberarlos fueron en reciprocidad a su lealtad, servicio o trabajo que requiere identificación, responsabilidad y afecto. La ley esclavista del "trabajo a desgano se diluye por el afecto recíproco entre amos y esclavos que se sustenta en el trato cotidiano al interior de la casa y en la contracción al trabajo o servicio que realizan los esclavos

Por supuesto que existieron otros mecanismos mediante los cuales los esclavos accedieron a su libertad· el pago en dinero por ellos mismos; el pago en dinero por otras personas; el haberse alistado en el ejército patriota, pacto verbal con su amo de

trabajar con lealtad por un tiempo determinado, al término del cual obtener su libertad: el sorteo de la libertad de algunos esclavos que se estableció en la República, etc. Reitero, vamos a explicar, básicamente, la libertad de gracia" de los libertos, sus bienes, ocupaciones para concluir su relación con cofradías. Para adentrarnos en el mundo de los libertos (negros, zambos, mulatos, pardos, cuarterones, quinterones, etc), hemos recurrido una vez más a los archivos de Lima y algunos de provincias exhumando testamentos, cartas de libertad y expedientes contenciosos. Pero antes, vamos a dar algunas cifras estadísticas de libertos en relación con esclavos como parte de la realidad poblacional del Perú en el período que nos hemos trazado

II. Libertos: Población

La población liberta en todas sus variedades étnicas negros, pardos, mulatos, zambos, cuarterones, quinterones etc., se encontró diseminada a nivel colonial-nacional, con preeminencia en la costa central, superando ampliamente en algunos lugares en número a los esclavos, con quienes siguió manteniendo relaciones amicales, de vecindad y parentesco. La documentación demuestra que no existió mayor separación del liberto con relación al esclavo, no obstante su situación jurídica diferente de ambos sectores sociales. Abonaba a la unión de libertos y esclavos, la raza, el pelo ensortijado, nariz ancha, costumbres, sus cofradías, el aislamiento, discriminación racial y económica en que se encontraron ambos, lo que influyó para su acercamiento e identidad.

Piura

En el extremo norte del Perú, el Partido de Piura, en especial su costa, estuvo caracterizado por medianas haciendas y una que otra gran hacienda dedicada al cultivo del algodón, pastoreo de ganado caprino, oficinas de jabón y cultivo de pan llevar, aquí los libertos superaron a los esclavos en una proporción de 7 a 1. Incluso los libertos significaron el 8% de la población total del Partido de Piura a inicios del siglo XIX. ¿Cómo explicarse la enorme cantidad de negros libertos? ¿Por qué tantos libertos? Una explicación cercana a la realidad económica y social de Piura, puede ser su baja densidad poblacional que se reflejó en la carencia de trabajadores libres, haciendo lucrativo para los amos, alquilar por un jornal a sus esclavos y en reciprocidad éstos vivan libres, aumentando de ese modo sus posibilidades de ahorrar y comprar su libertad; no puede descartarse también la posibilidad que por ser Piura el límite con el Partido de Guayaquil y, como las fronteras sólo eran puntos de referencia y por tanto transitada con mucha liberalidad, a nuestro territorio puedan haber venido buen número de esclavos huídos quienes protegidos por los hacendados, se convertían en libertos. De todas formas, a inicios del siglo XIX, en el Partido de Piura los libertos constituyeron el 13% de su población superando a los esclavos 7 a 1 como se aprecia en el siguiente cuadro:

PARTIDO DE PIURA EN EL AÑO DE 1807
Población total 55, 131

	Libertos	Esclavos	Total
Hombres	3,350	564	3,914
Mujeres	3,839	688	4,527
Total	7,189	1,252	8,441

FUENTE. Alejandro Reyes Flores. 1999. p.25.

Sí los números del cuadro precedente lo comparamos con lo que nos da Restrepo, se observará claramente que entre la visita de Martínez de Compañón de 1786 y la nuestra, hay un gran incremento en ambos sectores sociales, pues los Pardos -que deben ser los libertos- suman 5,203 y los esclavos 808, variable socio-económica que nos demostraría que no hubo crisis económica en el norte peruano de fines de la colonia (Restrepo, 1992: 168).

Lima

La opulenta capital del virreynato concentró el mayor número de esclavos y libertos y ello es explicable por que en Lima residió la nobleza terrateniente-rentista, los más altos funcionarios civiles y eclesiásticos, comerciantes, artesanos e incluso indios que necesitaron, por conveniencias económicas o sociales, el uso de personas de color negroide. Además, Lima como era obvio, concentraba también la mayor riqueza que procedía de todo el reyno. Por ello, afirmar que en Lima la "gente de color" negra y liberta, bordeó a fines del siglo XVIII el 40 a 45% de la población total es correcto: Pardos libres 10,231 (16.26%) esclavos 17,881 (28.42%) de un total de 62,910 habitantes (Arrelucea 1999:58).

Cañete

La característica del valle de Cañete en el siglo XVIII y principios del XIX, fue el predominio de la siguiente trilogía. la gran hacienda, la nobleza propietaria y algunos miles de esclavos. Esta realidad económica social varió hacia 1850, pues la nobleza dio paso a emergentes familias que ingresaron en sus haciendas vía arrendamiento o compra: Ramos Font, de la Colina, Swayne, etc. Sin embargo, la gran hacienda, conservó su predominio, y esclavos y libertos siguieron siendo abrumadoramente mayoritarios, pues representaron entre el 70% y 75% del total de la población. De este porcentaje en la primera década del siglo XIX los libertos llegaban a un 8% o 10% incrementándose a partir de 1821, posiblemente a un 15 o 20% Hasta ahora,

Cañete es sinónimo de gente negra, donde el variado y exuberante folklore negro se manifiesta en algunas fechas del año: setiembre con la virgen negra de Santa Efigenia y octubre en San Vicente y el Imperial.

Camaná-Arequipa

Nos ha llamado poderosamente la atención, ubicar un gran porcentaje de libertos y esclavos en la lejana Camaná. Cómo explicar, documental y racionalmente, que el 30% de la población en Camaná sea de color, como se aprecia en el cuadro:

CAMANA EN EL AÑO DE 1814
Población Total : 3,771

	Libertos	Esclavos	Total
Hombres	292	293	585
Mujeres	208	242	450
Total	500	535	1,035

FUENTE.- ALRE.AVA-28. Caja 426.

Salvo error nuestro, motivado por lo escueto de la información documental, creemos que los libertos, en todas sus modalidades viven en la villa de Camaná y sus alrededores, estando excluido el núcleo de gente negra de Acari. Algo más, si desagregamos la población liberta de Camaná del resto de la población, podemos darnos cuenta de su vitalidad reproductiva, pues un considerable porcentaje (74%), se ubica entre 1 a 40 años:

LIBERTOS EN CAMANA EN 1814

Edades	Soltero		Casado		Viudo		Total
	M	H	M	H	M	H	
1 - 7 años	37	52	-	-	-	-	89
7 - 16 "	31	24	-	-	-	-	55
16 - 25 "	28	35	1	3	1	1	69
25 - 40 "	32	79	22	19	4	3	159
40 - 50 "	9	16	12	19	3	3	62
50 - 60 "	3	5	1	5	-	1	15
60 - 70 "	7	9	-	2	1	-	19
70 - 80 "	3	8	-	2	1	-	14
80 - 90 "	2	3	-	-	1	-	6
90 a más	-	3	-	-	-	-	3
Total	152	234	36	50	11	8	500

FUENTE. ALRE. Ava-28 caja 426.

Arequipa

Diferente es la realidad en la ciudad de Arequipa, donde la presencia, tanto de esclavos como libertos, es poco significativo como puede observarse en el siguiente cuadro resumen:

AREQUIPA		
Año:	1785	1847
Población total:	9,050	15,176*
Negros Libertos		
Hombres:	148	57
Mujeres.	232	46
Total:	380	103

FUENTE ALRE. ASG-2. Caja 427 y El Republicano 22-05-1847. Arequipa Nº 36 p.3

* - El funcionario que realizó el censo manifestó que hubo reticencia por parte de los pobladores de censarse. por lo que él consideró que la población de Arequipa debió de ascender a 20,000 almas

Como se aprecia, existe un buen número de negros en calidad de libertos a nivel nacional-colonial, interesa saber ahora, cuáles son los mecanismos que permiten a los esclavos acceder a su libertad. La respuesta más sencilla para algunos especialistas en el tema, es que los esclavos consiguen su libertad, comprándola, mediante un dinero que proviene de su trabajo en diferentes sectores de la economía peruana en especial como "jornaleros" o en "huertos" concedidos por sus amos, lo que es cierto, pero, en nuestra opinión, no fue la vía más frecuentada para que los esclavos se conviertan en libertos. Considero que un buen porcentaje de esclavos lograron su libertad por la "gracia" de sus amos, tema que pasamos a desarrollar

III.- Libertad "de gracia"

La cotidiana comunicabilidad de los amos con sus esclavos, en especial los que vivían al interior de las casas y desarrollaban algunas actividades domésticas, tales como el cuidado de sus amos, o amamantando a los hijos de éstos, hizo que las relaciones de dominio se humanizaran, comportándose los amos(a) de manera paternalista con sus esclavos (a). La lealtad, contracción al trabajo, el afecto que irradian las esclavas y esclavos en su relación cotidiana con sus amos o amas, induce a éstos a recompensar su dedicación otorgándoles su libertad, generalmente, al momento de redactar su testamento. Considero que un buen número de esclavas y esclavos pasan a ser libertos por acción de "gracia" de sus amos(a). No puedo afirmar si esta vía fue la más difundida, pero sí una de las más transitadas de los esclavos para obtener

su libertad. Maribel Arrelucea ha encontrado 300 casos de libertad graciosa entre 1760 y 1765 para Lima llamando la atención que en su mayoría fueron niños (Arrelucea 1999:90). Lo que nosotros hemos encontrado en los archivos corrobora lo escrito por Arrelucea aunque difiere con relación a los destinatarios de la libertad de "gracia", para mí la mayoría de beneficiados son personas mayores.

Uno de los sectores sociales que hizo más uso de la libertad "de gracia", fue la nobleza colonial, quizás por la gran cantidad de hijos que procrearon y que hizo imprescindible la asistencia de negras esclavas que no sólo desempeñaron el trabajo de "amas de leche", sino también tenían que criar a las criaturas como "ama seca". En ese sentido, la dedicación, la identificación y el amor con que criaban a los niños o niñas, debe haber motivado para que los amos (a), en este caso los nobles, concedieran, en reciprocidad, a algunas de ellas la libertad "de gracia". En 1817 en Lima doña Mariana de la Puente Carrillo y Albornoz, esposa de don José Vásquez de Velasco y Ontañón, Conde de Las Lagunas, otorgó libertad a su esclava Rosa Puente. "en recompensa de haber criado a una hija mía nombrada María Josefa Vásquez de Velasco y Puente de ama seca"[1] Similar acción realizó el esposo de Mariana, don José Vásquez de Velasco, al otorgar libertad "de gracia" a su esclava María del Espíritu por haber criado a su hija Lucia Vásquez de Velasco y Puente. En 1802, ya habían nacido Lucía y María Josefa, deben haber sido las mayores por una relación de hijos mencionado por el padre. En 1846, viuda ya dona María de la Puente y Carrillo de Albornoz, en un poder para testar, declaraba que vivía doña Josefa, que podría ser María Josefa, a quien crió la esclava María del Espíritu (REVISTA del IPIG Nº 21, 1995: 400-01). De acuerdo a la información antecedente, es evidente que al momento de conceder la libertad "de gracia" a sus esclavas en 1817 ya las hijas tienen que haber tenido una edad promedio de 20 años y las negras esclavas el doble, es decir 40 años, lo que nos hace pensar que la libertad "de gracia" en reciprocidad a la crianza de las niñas, puede haber llegado -para las esclavas- algo tardía, es decir cuando se encontraban en el ocaso de su vida, considerando la baja "expectativa de vida" que había en la sociedad colonial peruana y más aún, para los esclavos De modo que podríamos dudar de la acción "de gracia" de libertar a sus esclavas por parte del Conde de las Lagunas, pues ya estaban en avanzada edad. De todas formas, la libertad "de gracia" se realizó, y lo que no sabemos es si las negras ya libertas, siguieron viviendo en la casa de los Condes de las Lagunas o se fueron a otro lugar Esto es un misterio, pues la mayoría de libertas (o), se pierden en la oscuridad de la vida cuando dejan de ser esclavas (o).

Hay casos en que la "libertad de gracia" no produce ninguna duda y es cuando se otorga a menores de edad. Doña María Josefa Samaniego Valdivieso, natural de Loja, residente en Lima en 1821, hizo su testamento estableciendo claramente que era su voluntad que al momento de fallecer, se le otorgue libertad a un negrito esclavo Juan de 6 ó 7 años, agregando, que por ser menor de edad, instruía a su hijo para

[1] AGN. Protocolo 440, año 1817-19 fs.464.

que lo cuidara hasta los 25 años; más aún, establecía la sra María Josefa, que si el negrito contrajera matrimonio antes, de sus bienes, se le entregue 100 pesos para que se sirva del dinero y lo trabaje en su nueva situación de esposo[2] Dadivosa la Sra. María Josefa Samaniego en su relación con el negrito Juan, pero por qué esa actitud? la única explicación razonable es el cariño que debe haberle profesado al negrito. No sabemos cómo ni cuándo llegó a poder de la Sra. María Josefa ni tampoco sabemos por el momento, cuál fue su destino.

En cambio, hay otros casos en que la relación ama-esclava cuando transcurren muchos años, consolidan el cariño y la identificación mutua, como lo demuestra la Sra. María Bobadilla y Gordillo, limeña, de buena familia, que vivió en una casa en la Plazuela de Santo Domingo y en 1840 en su testamento, decidió dar libertad "de gracia" a su esclava María Barrera por haber:" "estado a mi lado desde su tierna edad"[3]; además, le dejo 2,000 ps. en calidad de censo en su casa para que se alimente de su réditos. Y quién fue la esclava liberta María Barrera? En esta oportunidad, sí sabemos sobre ella, ya que se encontró su testamento en 1850, aunque aparece como María Toledo y Barrera, "parda libre", natural de Ica, declarando ser hija legítima de Laureano Toledo y Joaquina Barrera, soltera, haciendo referencia a los 2,000 pesos que grava a la casa de la calle de Santo Domingo dejada en su favor por la Sra. María Bobadilla y "estar dedicada siempre a Dios" . También declaró tener una casa en Ica, heredada de sus padres, y por no tener herederos forzosos, ordenó que todos sus bienes pasen a poder de Matías Gordillo y su esposa Carmen Rosas. Agreguemos que no obstante tener interesantes propiedades, no firmó su testamento por no saber escribir.

No sólo en Lima encontramos la libertad "de gracia" que practican buen número de amos o amas, sino también en Trujillo ubicamos en 1771 a María Josefa Cruzate y Requena, que decidió en su testamento liberar a sus 3 esclavas y un mulato: "por el buen servicio que he tenido de ellos, (así) como por el amor y fidelidad". Además, dejó en claro que sus esclavos liberados, tenían "unos cortos bienes", advirtiendo que no se les quite, pues:' lo han adquirido con su trabajo y sin haber faltado al cumplimiento de sus obligaciones"[5]. De manera similar se comporta el poderoso e influyente don Bartolomé Orbegoso Gamarra, dueño de la hacienda Chuquizongo en 1786, cuando en su testamento, entre muchas cláusulas, ordena que se de libertad a su negra esclava y su hijo de dos años por haberle servido bien y, en un codicilo posterior, declaró haber sido albacea de su hermana Ignacia Orbegoso, quien ordenó la libertad de una esclava con sus dos hijas y un negro José hijo de la negra Paula, incluso su hermana dejó 100 pesos para ser repartidos entre los esclavos que liberaba[6]. Desconocemos las motivaciones y edades de los esclavos (a) que

[2] AGN Ignacio Ayllón Salazar P.36, fs.485
[3] AGN. Protocolo 887 ano 1840-44 fs.230.
[4] AGN Protocolo 330. Año 1850-51 fs.395v y ss.
[5] ART. Laurencio Vásquez Nº 70, leg.391 fs.150. Trujillo 08 de noviembre de 1771
[6] ART Luis de Vega Nº 39, leg.395 fs.140 y ss Trujillo 12 de diciembre de 1786.

en forma de "gracia" ejecutó don Bartolomé Orbegoso a nombre de su hermana

Las libertades "de gracia" tenían que cumplirse por parte de los albaceas, pues éstos tenían que rendir cuentas a los herederos y funcionarios virreinales, de modo que resultaba casi imposible que se burlara la voluntad del testante, ya que los albaceas lo ratificaban al momento de hacer ellos su testamento. En 1840, don Andrés Reyes, ex Presidente del Senado durante el gobierno del general Agustín Gamarra (1829-1833), dueño de la hacienda Huando, procedió a ejecutar parte del testamento de su hermano Pedro, otorgando libertad a la negra Mariana Arguedas y sus dos hijos, Fructuoso y Feliciana.

Se podrá especular que la negra Mariana Arguedas pueda haber sido "pareja" de don Pedro y que Fructuoso y Feliciana eran hijos de ambos, pero ello queda para la especulación, lo cierto es que tres esclavos en 1840 fueron libres por decisión posmortis de un amo[7].

La libertad "de gracia" no sólo es patrimonio de las clases altas, sino también es practicado por sectores intermedios y bajos de la sociedad colonial peruana. Y es que las relaciones esclavistas en el Perú colonial se difundieron a todos los sectores sociales y aquel que tuvo dinero, independientemente de su condición social, pudo acceder a comprar uno o más esclavos. En 1785 doña Manuela Chayguac Tito Inca, hija del cacique de Mansiche y Huanchaco, don Francisco Solano Chayguac Casamussa, declaró en un escrito que había dado libertad a una esclava que heredó de su madre doña Juana Tito Inca y sin embargo, protestaba que en juicio que venía afrontando, la querían embargar con otros esclavos que tenía[8]. De modo similar las negras libertas concedían la "libertad de gracia" a sus esclavos, en 1819 Gertrudis Boza en su testamento ordenaba se de libertad a una negra esclava de dos años llamada Magdalena[9]. Lo propio hacía por estos años otra negra liberta, María del Rosario Chávez al conceder libertad "de gracia" a dos de sus esclavos[10]. Sobre estas negras libertas volveremos más adelante. Pero hay otra negra liberta, María del Rosario Quiroz, quien tiene que haberse enamorado de su esclavo Pablo Basombrío, ya que en su testamento dice lo siguiente:"fue su esclavo: Lo compré en cuatrocientos y cincuenta ps., y con motivo de haber contraído matrimonio con él posteriormente, le cedí y condoné dicha cantidad en clase de Dote, quedando por esta razón libre, lo que declaro, para que ni por mi Albacea, ni herederos, lo molesten, ni perturben en cuanto a su goce.. "[11]

La modalidad de otorgar la libertad "de gracia" a sus esclavos por parte de amos o amas, es cotidiano, aunque algunas ponen condiciones cuidando por cierto sus intereses. En 1783 en Lima, doña Juana Ayala de los Santos, esposa del capitán Diego Pérez, dueño de la hacienda Casablanca (Lurín), y "huerta de Pachacamac", otorgó

[7] AGN. Manuel Suarez. P. 887, fs. 416.
[8] ART. Intendencias. Causas Ordinarias Leg. 293.
[9] AGN. Pedro Cardenal. P.131, fs.15v. Lima 27 de diciembre de 1819.
[10] AGN Juan Morel de la Prada. P.440. fs.342. Lima 11de noviembre de 1817.
[11] AGN Julián de Cubillas. Lima 2 de marzo de 1810.

libertad a una zamba y a su hijo de 4 años, pero sólo después "del día de mi fallecimiento"[12] apuntaba claramente.

La guerra de la independencia, fue ocasión para que se generalizara aún más la libertad de los esclavos, no sólo por las políticas adoptadas por los patriotas y realistas de incentivar a los esclavos a dejar a sus amos a cambio de su libertad, sino también por el "desorden" y el relajamiento en el control del Estado, que se refleja en los lazos de amos-esclavos, haciendo propicia la huída de éstos. En 1821 Juan Sobrero, administrador de la panadería Copacabana ya en bancarrota, se quejaba en estos términos: "sus esclavos se han huido y otros se han alistado en el ejército de la Patria". (A.Reyes Flores 1985: 39). El enrolamiento de los esclavos en los ejércitos patriotas o realistas a cambio de su libertad, afectó los intereses económicos de los propietarios, pero la lucha política se impuso, por ello encontramos que el virrey La Serna, en el decisivo año de 1821 justifica un decreto sobre liberación de esclavos en estos términos: "La necesidad de atacarlo (se refiere a San Martín) con las mismas armas, me ha dictado la providencia de armar 1,500 negros esclavos que gozan la libertad desde su incorporación en las filas, medida ruinosa pero necesaria en mi situación" (A.Reyes Flores 1998:508). Por el lado de los patriotas se tomaron medidas similares e incluso, con ocasión del natalicio de Simón Bolívar en 1824, la Municipalidad de Lima sorteó la libertad de un esclavo en homenaje a tal acontecimiento (Gaceta del Gobierno 13-11-1824).

Con el sistema republicano las relaciones esclavistas se fueron deteriorando no obstante los intentos de los amos por mantener su autoridad y dominio sobre sus esclavos. Al calor de la lucha política-militar y propagandista, los esclavos y libertos demuestran un mayor conocimiento jurídico pero también una mayor falta de respeto que lindaba con la insolencia con sus amos o empleadores. En marzo de 1853 por ejemplo, la negra liberta Juliana Rojas, exigía la libertad de sus cuatro hijos, argumentando que ella los había mantenido y no su ama; también en agosto de 1854 la esclava Josefa Chunga, elevaba un escrito al juez solicitando su libertad aduciendo que durante 8 años había servido fielmente a su ama Estas actitudes demostraban ya una extinción de las relaciones esclavistas que concluyó legalmente en diciembre de 1854. El Estado con la finalidad de contener la presión social de esclavos y libertos -cuyos intereses eran similares-, contra el sistema, promovía acciones de liberación pero con compensación pecuniaria para los amos. El 28 de julio de 1851, con ocasión de celebrarse 30 años de vida independiente, la nueva administración del general Echenique, concedió libertad "por suerte", a 8 esclavos*, pagando a su dueños las siguientes cantidades:

[12] AAL Causas Civiles. Leg. 223, año 1783, fs.15.

PERÚ 1851 LIBERTOS POR SORTEO

Esclavo	Precio	Propietario
Evaristo Sotelo	200 ps.	Pedro Terry
Domingo Elguera	170 ps.	Pedro Elguera
Juana ?	180 ps.	José Abrola ?
Joaquín Gil	150 ps.	Manuela Reyna
María del Carmen ?	280 ps.	Manuela Almaza
Teresa ?	150 ps.	Chacra el Inquisidor
María Ursula ?	280 ps.	Jacinto Jacot

*.-En la relación sólo aparecen 7 esclavos
FUENTE. AGN. Lucas de Lama P.348 fs. 348.

Tienen bienes los libertos?. En qué cuantía? Cuáles son las ocupaciones u oficios de la que obtienen sus medios de subsistencia? Es lo que vamos a desarrollar seguidamente.

IV.- Libertos: bienes y ocupaciones

Los libertos (a) tienen bienes, acreencia y deudas que aparecen en sus testamentos. El poco patrimonio que logran los libertos en el transcurso de su vida en comparación con otros sectores sociales, lo torna importante, en la medida que la sociedad que les tocó vivir, fue de una severa discriminación racial y económica a través de los gremios que prohibía ciertos trabajos a la gente de color. Sin embargo una minoría de libertos logró acumular algunos bienes, significativos para su condición social. La liberta Felipa Sierra en su testamento declara ser una: "morena libre natural de Guinea de donde me trajeron pequeña", casada en primer matrimonio con el cuarterón libre Juan de Figueroa no tuvo hijos, fallecido éste quedó como heredera universal; se volvió a casar con Carlos Cortés y tampoco tuvo hijos. Desconocemos la ocupación de la Liberta Felipa Sierra y de los esposos, aunque deducimos que fue durante su primer matrimonio en que se hizo de bienes y esclavos como puede verse en el cuadro:

NEGRA LIBERTA ACREENCIA Y BIENES 1786

Acreencia		Bienes
Fray Fco. Chavarría	900 ps.	Negra Maria del Rosario
Fray Pablo Pérez ?		Negrito José Mariano
Luis Varela	150 ps.	Mulatillo
Cura de Cochamarca	70 ps.	Negrita Mónica Chavarría
Don Tomás Bazán	8 ps.	17 piezas de plata labrada
Don Fco. Galvez	9 ps.	2 platillos
Don Pedro Herrero	10 ps.	Un perolito de cobre
Casimira Boza	8 ps.	

FUENTE.- AAL. Causas Civiles Leg. 214 año 1794

Los deudores de Felipa Sierra son personas medianamente importantes, como que hay 3 vinculados a la Iglesia y las otras cuatro con el "don" que se les antepone, revela alguna consideración social. La deuda que sobrepasa mil pesos resulta más que suficiente para que Felipa compre dos buenos esclavos Instituyó "heredero universal" a su esposo Carlos Cortés, quien anciano y pobre en 1795, exigía que se le dé parte de los bienes de Felipa Sierra presentando testigos, afirmando que su difunta esposa había dejado un capital de 7,000 ps en la hacienda Quinguay, cuyo dueño era don Miguel Monzón Los hechos ocurrieron en la zona de Sayán.

Resulta claro que los libertos, en especial las mujeres, consiguen hacerse de algunos bienes en base a su trabajo personal o en compañía de sus esposos, porque los casos que se han encontrado, las libertas tienen más de un matrimonio en el transcurso de su vida. No debe olvidarse que en algunas oportunidades los amos(a), entregan 50, 100 o 200 ps. a sus esclavos cuando pasan a ser libertos que les puede servir para pagar el alquiler de un cuarto de 2 a 5 años en un callejón de Malambo (Rimac), o los Barrios Altos. María del Rosario Chávez en 1817 al redactar su testamento manifestó ser· "morena libre bozal, de casta carabalí y natural de Guinea", no recordando el nombre de sus padres por haber venido al Perú de "corta edad a esta capital", agregando que ya deben estar difuntos. María del Rosario Chávez contrajo un primer matrimonio con Juan Amat, procreando siete hijos pero todos fallecieron a "tierna edad", en su segundo matrimonio con José Valdivieso no tuvo hijos. Con relación a sus bienes, dejó tres esclavos, menciona que le deben algunas personas y ella no debe a nadie[13]

Antes, aquí en Lima, en 1810, la negra liberta de casta carabalí, María del Rosario Quiroz decía en su testamento: "estando enferma en cama de la enfermedad que Dios Nuestro Señor se ha servido darme", procedía a declarar que había sido tres veces casada:"según disposición de la Santa Madre Iglesia" y que tenía "por mis bienes los pocos y humildes de mi habitación", entre los que se encontraba unos "Peroles de cobre" pues María del Rosario fue vendedora de chicharrones y manteca, de aquí tiene que haber obtenido sus ingresos que le permitió tener hasta 4 esclavos: José, Josefa, María del Carmen y Francisco.(ibid.cita 11).

La recuperación económica del Perú a fines de la Colonia, sirvió de marco para que una minoría de libertos (a), consiguieran acceder a algunos bienes. En 1819 Gertrudis Boza, negra liberta de casta carabalí y viuda del negro carabalí Mariano Foronda, declara en su testamento la propiedad sobre 5 esclavos, remarcando que fueron "comprados con mi dinero", y se puede deducir que su ocupación fue vendedora de comidas pues sus deudores fueron los siguientes comensales:

[13] AGN. Protocolo 440 año 1817-19 fs. 342.

LIMA. NEGRA LIBERTA ACREENCIA 1819

Diego Boza	120 ps.
Juana Boza	100 ps.
José Puente	30 ps.
Pedro N.	30 ps.
Manuel Arındia	30 ps.*

* Que lo sacó de "su caja".
FUENTE.- AGN. protocolo 131 año 1819-21 fs. 15v

Tenemos que convenir en que la inmensa mayoría de libertos o libertas, vivieron en una secular pobreza, siendo imposible cuantificar su número y sólo salen a luz a través de sus testamentos aquellos que tuvieron algunos bienes. Incluso los libertos que testan no dejan grandes bienes, todo lo contrario, como lo constatamos en la negra bozal María del Rosario Altamirano que en 1788, en su testamento declaraba ser de casta carabalí, natural de Guinea y casada con el negro libre Francisco Canal con quien tuvo hijos, pero todos fallecieron que es otra de las características de este sector social. generalmente mueren solas. Por otro lado, la documentación analizada nos permite atisbar que los libertos (a), llevan una existencia austera y de frugalidad en su vida doméstica por ello es que no dejan deudas por cobrar María del Rosario no debe a nadie, pero sí la negra María Foronda le tiene una deuda de 50 ps. desde hace cuatro años, ordena que se le cobre; no tiene bienes sólo -dicelos trastes de su casa La soledad y la orfandad obliga a los libertos a buscar protección en sus cofradías, María del Rosario Quiroz tiene "cuatro cofradías corrientes" y María del Rosario Altamirano cinco cofradías [14], en los momentos finales de su vida ellas necesitan un funeral digno y misas en memoria de sus almas.

V.- Libertos y cofradías

La mínima protección que brindó el Estado colonial a la sociedad en su conjunto, hizo que todos los sectores sociales fundaran cofradías con la finalidad de obtener préstamos, asistencia médica y entierros dignos Los cofrades cotizaban algún dinero, prestaban servicios personales llegando estas instituciones a tener algunas propiedades que al ser arrendadas, redituaban un interés que iba a engrosar el patrimonio monetario de la cofradía. El estudio de las cofradías en general han sido poco trabajadas documentalmente. Más aún permanecen en el misterio las cofradías de libertos, por lo que, vamos a contribuir exhumando la existencia de la Cofradía de la Nación de los Minas Auambues en el Perú.

Desde 1760 debe haber existido la cofradía de la Nación Mina, ya tiene un terreno con algunos cuartos y tiendas de su propiedad ubicado al costado de la Capilla

[14] AGN. Justo de Mendoza. P.719 fs 310v. Lima 4 de abril de 1788

del Baratillo (Jirón Trujillo-Rimac), los que fueron arrendados y el dinero sobrante era repartido entre los minas más pobres. En 1802 por circunstancias que aún desconocemos, la cofradía estaba en crisis, sus propiedades deterioradas y la renta casi había desaparecido. En estas circunstancias, aparece la negra liberta de casta mina, Rosa Foronda ya anciana afirmando ser: "La Madre más antigua de los Minas Auambues y la última de esta Nación", lamentándose de lo ruinoso en que se encontraban las propiedades de la Cofradía pero, con la esperanza de reflotarla, determinó dejarla a Pedro Noel, a quien había "criado" y que la estaba defendiendo de un negro de casta lucume, Pedro Bravo, que intentaba apropiarse de los bienes de la cofradía. Rosa Foronda transfirió las propiedades de la Cofradía a Pedro Noel con el compromiso de que éste le celebre misas en memoria de su alma y de los "minas Aquambues" en la Capilla del Baratillo.

Ya desde fines del siglo XVIII la cofradía de la Nación Mina de los Aquambues venía afrontando una serie de contradicciones entre los hermanos cofrades, y a la luz de ella se sabe que el terreno fue: "comprado por los antepasados para local de la nación minas" estando ubicado en la explanada o costado de la Capilla del Baratillo. En 1776 en problemas judiciales que envuelven a la Nación Mina aparecen Antonio Quadra, Domingo Balcazar, Joaquín Bravo quien es elegido Caporal de la Cofradía y, de acuerdo a los Estatutos, tendría una de las llaves de la urna en que se guarda el dinero de los arrendamientos de las propiedades y la otra llave, en la persona de: "El Caporal Mayor de las Naciones", estableciéndose que después de los gastos que realice la Cofradía, el dinero que quede se repartirá entre: "aquellos negros Minas más necesitados"[5].

La lucha al interior de la Cofradía de la "Nación Mina de los Aquambues", prosiguió, pues el Juez anuló la entrega que había hecho en 1802 la liberta Rosa Foronda. A mediados del siglo XIX, las tiendas y cuartos de propiedad de la Cofradía se encontraban literalmente destruidos, por lo que el Intendente de policía ordenó su derrumbe o edificación a los Cofrades. En estas circunstancias, ante la falta de medios económicos, en 1856 apareció Manuel Calzado "natural del Africa", Caporal Mayor de la Cofradía de "Minas" para arrendar a censo perpetuo los terrenos a Bartolomé Valencia por la suma anual de 27 ps. 7 rr. Por acción legal la Cofradía de la Nación Mina en 1856 (ya no se llaman de los Aquambues), perdió la propiedad que tenía sobre los terrenos ubicados al costado de la Capilla del Baratillo, y lo que fue más grave, el vínculo de identidad entre los Minas. Cuántas cofradías de otras naciones de libertos desaparecieron por estas décadas? qué sucede con las cofradías, con sus bienes, con los cofrades? interrogantes que deben merecer la preocupación de los académicos.

[5] AGN. Casimiro Salvi. P.683 fs. 113v.

Abreviaturas

AAL. Archivo Arzobispal de Lima
AGN. Archivo General de la Nación
ALRE. Archivo de Límites del Ministerio de Relaciones. Perú.
ART. Archivo Regional de Trujillo. Perú.
CDIP. Colección Documental de la Independencia del Perú.
IPIG. Revista del Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas. Nº 21. Lima-Perú.

Bibliografía

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel
1999 *Conducta Social de los Esclavos de Lima a fines de la Colonia (1760- 1820).* Tesis para optar el Título Profesional de Licenciada en Historia. Facultad de Ciencias Sociales. UNMSM.

RESTREPO, Daniel
1992 *Sociedad y Religión en Trujillo (Perú) 1780-1790* (Tomo I) Amerika Eta Euskaldunak. América y los Vascos. Bilbao.

REYES FLORES, Alejandro
1985 *La esclavitud en Lima 1800-1840.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1998 "La Familia Montero: Empresarios nacionales, siglo XIX." En Primer *Encuentro Internacional de Peruanistas*. Tomo I. Lima. UNESCO-Universidad de Lima-FCE

1999 Esclavitud en el Valle de Cañete. Siglo XVIII. Haciendas Casablanca y La Quebrada." "En *Investigaciones sociales* Año III-Nº3. Lima. Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales.

1999 *Hacendados y Comerciantes.* Piura-Chachapoyas-Moyobamba-Lamas-Maynas. (1770-1820). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Juan Brito.

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 55-76

Distribución de la población negra y el polimorfismo social en el espacio andino

Lorenzo Huertas Vallejos

Introducción

Hace muchos años cuando aún estaba niño, pude ver algunos comportamientos diferentes entre los pobladores de la ciudad de Chiclayo; por una parte, me gustaba observar las fiestas que hacía la familia Bancayán, gente de viejas raíces autóctonas. Durante los carnavales contento iba a la hacienda Capote donde los negros *chules* hacían fiestas bullangueras muy diferentes a las de los Bancayán. Yo siempre fui estimado por ellos y tuve conciencia de que se trataba de gente muy diferente, no sólo por el color de la piel sino por sus usos y costumbres; cada grupo con sus específicas manifestaciones culturales que diferían entre sí y de las mía, yo cargaba diferentes herencias gracias al mestizaje. También pude observar a los Salcedo, los Luti, los Plengue, Boyke, gente pudiente y blancos con sus propios usos y costumbres. Pero donde más percibí identidad con sus ancestrales costumbres fue en el grupo de los *Cuícara* de Capote y los Bancayán del barrio de Campodónico de Chiclayo.

El colegio San José, donde estudié secundaria, tenía en sus aulas a gente de los diferentes grupos étnicos. Recuerdo a dos condiscípulos, a un hijo de la familia Bancayán cuyos cuadernos eran verdaderas obras de arte y el otro era Chayán alumno pulcro y sobresaliente sobre todo en matemática, ambos descendientes de los antiguos lambayeques. También era alumno aplicado un muchacho Reyes con evidente herencia negra. Allí también estaban los Baca de herencia hispánica, listísimos siempre buscando la mejor nota lo mismo que Doig Suing, este último de origen chino; estaba el loco Plengue que inventaba historias de El Dorado. En fin, en mi salón estaban representadas varias nacionalidades y diversas economías. No recuerdo comportamiento racistas malévolos.

En Ayacucho, otra ciudad donde viví largos años, observé a tres familias de tez morena. Sus usos y costumbres eran netamente de esencia huamanguina y como lo dije en 1988 hasta hablaban quechua de la mejor forma. En esta ciudad también había japoneses, chinos, árabes, libios, etc. Pese a los orígenes tan dispares y remotos, una buena parte de ellos fueron asimilados plenamente a la cultura de la región. Muchos extranjeros se habían casado con damas huamanguinas y habían aprendido el quechua y en las fiestas, especialmente en los carnavales, bailaban la *pirgua la pirgua* y la *arras casca*, bailes típicos de esos lares. Recuerdo una anécdota: un hacendado ayacuchano había comprado algunos tractores. La casa vendedora envió un técnico que yo conocía, era un negro que en Chiclayo le decíamos *congolino*. Su presencia constituyó todo un espectáculo, la gente se arremolinaba para verlo y tocarlo.

Cuándo nos encontramos nos reconocimos y ¡vaya! Los chiclayanos del viejo entronque; sean indios, blancos, negros cholos, chinos siempre decían: "primero paisano que Dios" No tomen esta frase como una ofensa al Divino, es una expresión con contenido diferente al que ustedes imaginan. Lo invité al hermoso cafetín de la Universidad de Huamanga, allí habían unas señoras tomando el té. Al verme llegar con mi amigo me hicieron señas, un poco ansiosas pedían que les presentara al congolino y así lo hice y caramba, esas damas, según mi amigo, se pasaron de confianzudas. Lo miraban, le tocaban sus manos, en fin una exageración por lo que tuve que sacar a mi amigo a otro lugar; en la calle, también la molestia de los muchachos y de personas mayores. Pues según la creencia el que tocaba a un negro tenía buena suerte. Así que imagínense lo escaso que eran los negros en esos años en Ayacucho, tanto es así que llegó otro moreno que le decían *Chuchu* y allí mismo le echaron guante y lo casaron. Ese comportamiento no vemos en la costa donde los negros caminan sin molestia alguna.

En Cajamarca, pude observar algunas familias morenas cuyos integrantes que habían perdido sus prácticas sociales específicas al ser asimiladas por la cultura cajamarquina. En Huánuco, sólo queda el baile de los negritos bailado cuyos integrantes étnicamente nada tienen que ver con gente negra. En cambio en Piura (Yapatera), Lambayeque (Capote, que desapareció antes de la Reforma Agraria), Lima (La Victoria) Ica (El Carmen, Changuío) aún quedan descendientes de los *cocolis, biafras, angolas, minas, mandingas, biobio, popo, congos, brans, balampis, etc.* y hasta hace algunos años a modo de relictos sociales aún se podía observar algunos rezagos culturales de esas antiguas etnias.

Como sucede en nuestros días, desde los primeros años de la vida colonial hubo predominio de la gente negra en la costa con respecto a la sierra; pero hace dos o tres siglos los porcentajes poblacionales de negros en la sierra fueron mayores a los que existen en la actualidad; por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XVII, Huamanga – hoy Ayacucho – era residencia de encomenderos, mineros y comerciantes, además era sede del Obispado. Era una ciudad pluri productiva, había más de veinte gremios y muchos obrajes, era una ciudad productora y acumuladora de riqueza; plaza importante en el tráfico de negros. Hasta el año 1840 se registran en los protocolos notariales de esa ciudad contratos de donación, venta o cartas de libertad de negros. Algo parecido sucede con la archivalía de Cajamarca, Huánuco y Cuzco. Cajamarca en los inicios de la vida colonial fue pueblo de indios, pero treinta años después de su fundación cristiana hubo presencia masiva de españoles, y gracias a su importancia fue elevada a la categoría de villa y centro de producción obrajera y ganadera. Allí también hubo trata de esclavos. Cuzco por ser ciudad principal, residencia de encomenderos y grandes comerciantes articulados con Potosí y sede obispal producía, acumulaba y desplazaba riquezas. Hechos que dinamizaron el mercado y la venta de esclavos.

Todo esto permitió investigaciones como la que hicimos en 1975 en Ayacucho, y que después en 1988 publicamos con el título: *Esclavitud y economía regional: Huamanga 1577 - 1855.* Teresa Carrasco sacó a luz en 1982 el artículo: *Los esclavos*

negros en Ayacucho: Fuentes del siglo XIX; dos años después Alejandro del Río hizo una tesis de bachiller con el tema de los negros y que tituló *Los negros esclavos en Huamanga durante la mitad del siglo XVIII*. Asimismo en los archivos de Cajamarca, Huánuco y Cuzco existe suficiente material documental de la etapa virreinal que permite investigaciones sobre economía, ideología, bandolerismo y hechicería, arte y tecnología de los negros en la etapa virreinal. También la casta negra es una variable importante para investigar, es la génesis de la conformación del polimorfismo social temprano en algunas regiones del país y sobre todo en la costa.

Distribución de la población negra en el Perú virreinal a fines del siglo XVIII e inicios del XIX

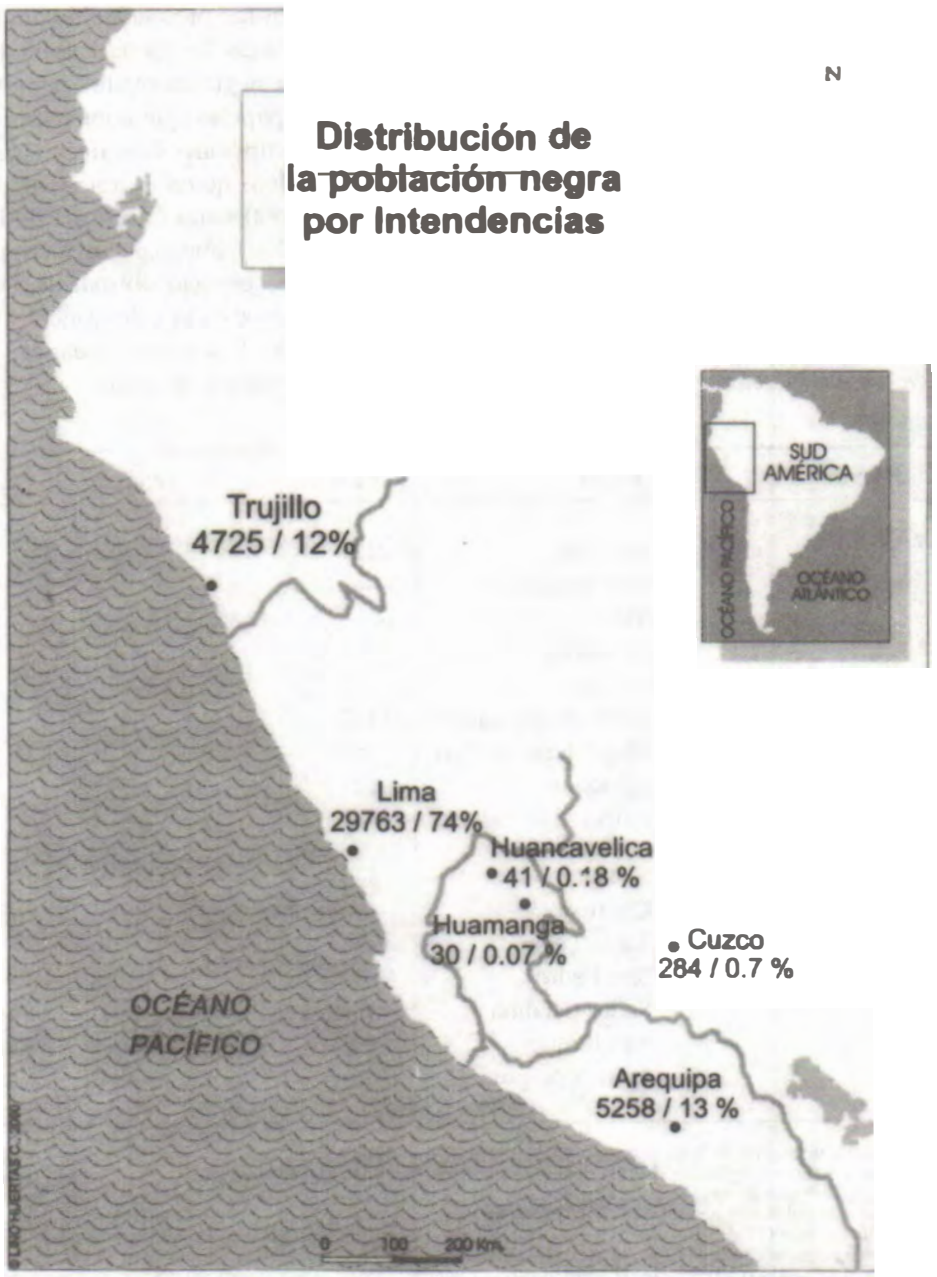
En algunos trabajos sobre economía de Huamanga ya hemos comentado el problema que adolecen los censos coloniales y nos hemos referido en más de una ocasión al que mandó a levantar el Virrey Francisco Gil de Taboada y Lemos entre 1790 y 1792 y cuyos resultados aparecieron en 1793. Este censo registró a la población negra y sus subcastas distribuidas de manera desigual en todo el reino del Perú En la Intendencia de Lima que entonces comprendía los actuales departamentos de Lima, Ica, Junín, Huánuco y Ancash había 29,763 es decir, el 74% de toda la población esclava en el virreinato, además habían 17,864 pardos; seguía Arequipa con 5,258 esclavos que equivalía al 13% y 7003 pardos; la jurisdicción de la intendencia arequipeña comprendía las provincias de Arequipa, Camaná, Condesuyos, Collaguas, Moquegua, Arica y Tarapacá. El total general era de 5258 negros. La mayor concentración de esclavos se encontraba en Moquegua mientras el Cercado (ciudad de Arequipa) tenía 1,225 esclavos, Moquegua lo superaba con 1,526, seguía Arica con 1294. Trujillo era la intendencia de más amplia jurisdicción y riqueza en todo el Virreinato, comprendía el actual departamento de La Libertad, Lambayeque, Piura, Tumbes, Cajamarca, Chachapoyas y Ucayali. En este inmenso espacio se registraron 4,725 esclavos y 13,757 pardos. La población esclava y parda de las intendencias de Huamanga, Cuzco y Huancavelica es insignificante: según el referido censo, Cuzco tenía 285 esclavos, Huancavelica 41 y Huamanga 30. En la investigación que hicimos sobre los negros en Ayacucho, pudimos comprobar que el número señalado en el censo de 1,793 no representa ni el 50% de la real población negra en esa jurisdicción.

Otro censo que también hemos comentado es el de 1826, que tiene graves problemas porque solo registra para todo el Perú - excluyendo Lima – 1007 esclavos y 5,890 pardos. Para Lima sólo adscribe 1251 pardos – no registra número de esclavos -, en Arequipa tampoco señala esclavos y solo 369 pardos, Trujillo 196 esclavos y 2,017 pardos, Cuzco 226 esclavos y 493 pardos, Huamanga 154 esclavos y 743 pardos, Huancavelica 89 esclavos y 644 pardos, Tarma 68 esclavos y 270 pardos y Puno 123 esclavos y 100 pardos.

¿A qué se debe la gran diferencia respecto a las cifras del censo de 1794?

Existen varias coyunturas que explican en parte el problema. La principal fue las

luchas por la Independencia que en muchos casos dispersó a la población de las castas negra e india, sobre todo por el enrolamiento tanto en el bando de los patriotas como en el ejército español. La promesa de los líderes independentistas en el sentido de que el que naciera después de la Independencia era libre. El abandono de muchas haciendas de españoles llamados "emigrados" que fieles a la Corona, las abandonaban. Muchos se embarcaron para España y otros se mantuvieron en las regiones que permanecían ocupadas por el ejército español. Otro factor que contribuyó a la disturbación de la población negra fue la intromisión de los miembros del Juzgado Privativo de Secuestros encargados de administrar los bienes dejados por los "emigrados". Muchos esclavos escaparon de las haciendas pues creían que el haber luchado por la Independencia les daba el derecho a la libertad. Pero, pese a todo esto, el referido censo de 1826, tiene grandes irregularidades.



Mapa del Perú con porcentajes poblacionales

Por eso, tomando el dato censal con cierto cuidado, es conveniente la investigación a nivel local y regional. En Piura, Lambayeque, Zaña, Trujillo, Ica y Arequipa existe interesante información sobre la población negra en los protocolos notariales donde están las escrituras de compra venta de esclavos, cartas de libertad, contratos con maestros alarifes, curtidores, batiojas, sastres de casta negra, contratos para enseñar tales oficios a jóvenes de diversas castas; también papeles que contienen juicios civiles y criminales. Otro tipo de fuentes son las descripciones históricas y geográficas regionales como la de Miguel Feijoo de Sosa (1763) quien describe las haciendas de Trujillo. Justo Modesto Ruviños y Andrade (1782) narra la historia de los pueblos y haciendas de Lambayeque; el obispo de Trujillo, Jaime Baltasar Martínez de Compañón después de la Visita (1780-85) a su extenso espacio obispal dejó un cuadro sobre la población; además de las descripciones del estado eclesiástico y civil de cada una de las parroquias de ese extenso obispado. Del referido cuadro hemos sacado las cifras concerniente a la población parda y negra. Veamos:

Provincia	Lugar	Pardos	negros [1]
Trujillo	Cercado	2227	1000
	San Sebastián		
	Virú		
	Mansiche		
	Simbal	2	
	Santiago de Cao	132	331
	Magdalena de Cao	54	41
	Chocope	127	230
	Paijan	11	
Saña	Saña	370	90
	Chérrepe		
	Santa Lucía	286	338
	San Pedro	461	83
	Santa Catalina	379	305
	San Roque	538	160 [2]
	Jequetepeque	76	

(sigue....)

[1] Los cuadros generales de los censos de 1785, 1794, 1876 y 1940, fueron transcritos por la señora Fátima Ishikawa y junto a los análisis del autor del presente artículo, pronto serán publicados.

[2] Hay que indicar que cuando se menciona esclavos en Santiago y Magdalena de Cao, Chocope, Paiján, se están refiriendo a la población negra de las haciendas que rodeaban a los referidos pueblos. En la descripción que hizo Miguel Feijoo (1763: 118-125) se señala 41 haciendas en el valle de Chicama. En muchas de ellas como la hacienda trapiche Chicama tenía 29 esclavos; la hacienda Chiclín y sus anexos contaba con 115 esclavos, la hacienda San Francisco 50 esclavos; la denominada Chiquitoy 143 en la Salamanca, 40, Nepén 40; Caxanleque 35; Tutumal 25; Mocoyape y sus anexos 78 esclavos etc. En cambio en los referidos pueblos no registra ningún negro. Bernard Lavalle (1999) analiza el fenómeno del cimarronaje en Trujillo en el siglo XVII.

Provincia	Lugar	Pardos	negros
(.... viene)			
	Chiclayo	635	
	Mocupe		
	Mochumí		
	Ferreñafe	166	60
	Morrope		
	Jayanca		
	Illimo		
	Reque	7	
	Monsefú		
	San Pedro de Lloc	72	
	Ingenio	14	319
	Chepen	148	308
	Pueblo Nuevo		
Piura	Piura	3066	537
	Sechura	19	8
	Catacaos		
	Salas		3
	Olmos	95	22
	Motupe	65	14
	Payta	655	78
	Tumbes	819	7
	Guancabamba	303	48
	Frías		
	Ayabaca	134	148
	Guarmaca	47	19
Jaén	Jaén	24	
	Pinpincos	7	3
	Colasai	33	1
	Tomependa		
	San Felipe	7	
	Chirinos		
Lamas	Lamas		
Moyobamba	Moyobamba	348	
	Santo Toribio		

(sigue....)

Provincia	Lugar	Pardos	negros
(.... viene)			
Chachapoyas	Chachapoyas	45	13
	Levanto	——	——
	Santo Tomás	——	——
	Balsas	17	——
	Chisquilla	——	——
	Yambraybamba	——	——
	Olleros	——	——
	Chirliquín	——	——
	Chorobamba	31	——
Luya	Luya	8	——
	Olto	10	——
	Bagua Grande	——	——
	Cheto	27	——
	Jalca	——	——
Guambos	Guambos	160	——
	Santa Cruz	109	23
	Chota	40	——
Caxamarca	Santa Catalina	2354	294
	San José de Cajamarca	——	——
	San Pedro de Cajamarca	——	——
	San Marcos	80	5
	Amaracucho	147	2
	Jesús	30	——
	Asunción	67	——
	Contumazá	64	44
	Guzmango	15	3
	Trinidad	19	——
	San Pablo	32	2
	San Miguel	21	1
	Nepos	32	2
	Zelendín	346	8
	Hualgayoc	1199	132

(sigue....)

Provincia	Lugar	Pardos	negros
(.... viene)			
Huamachuco	Huamachuco	44	21
	Cajabamba	75	15
	Santiago de Chuco	43	
	Usquil	9	
	Lucma		
	Otuzco	14	19
	Sinsicap		
	Mollepata	26	
	Chuquisongo	26	24
	Marcabay		
	Marañón	13	
Pataz	Cajamarquilla	33	
	Chilla	156	8
	Challa	5	

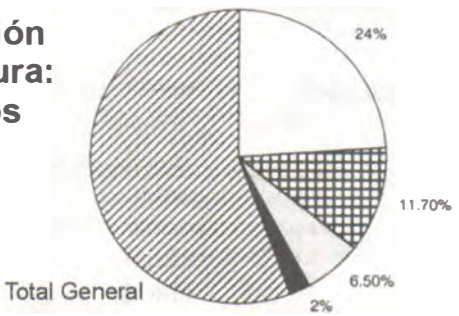
En las ciudades y grandes haciendas había mayor concentración de la población negra y muchas veces se trataba de gente de una sola nación. En Lima, había un número suficiente de negros que les permitía conformar asociaciones no solamente de negros sino de negros de una etnia como sucedió con los *popo* cuyos miembros fundaron la cofradía de San Buenaventura. J. Schlüpmann (1991: 487) encuentra que la hacienda Yapatera de Piura en 1711 tenía 28 esclavos de los cuales quince eran congos, dos caravelí, dos minas, dos arara, siete eran criollos es decir, negros esclavos nacidos fuera de Africa. En esa relación se señalan niños y sólo se registra una mujer del congo. Es la población productora de la hacienda. Hay la posibilidad de que en dicha hacienda hubo más mujeres y también niños. El porcentaje de negros del congo resulta sumamente interesante en cuanto a la permanencia de ciertos valores étnicos.

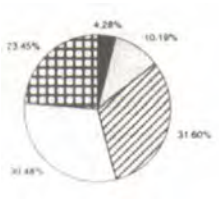
La concentración de gente de la misma nacionalidad como los Popo, permitió matrimonios endógenos y homogéneos y con ello la posibilidad de permanencia de recuerdos a través de la historia memorial, la historia de los primeros abuelos y la revitalización de paradigmas de vieja data.

En el censo de 1794, en relación a los llamados pardos, denominación que se le da a la mezcla de español con negro y otras sub castas –este componente es de suma importancia para entender a plenitud el carácter de los pueblos–, Lima y sus siete partidos arrojan una población parda de 17,864 individuos, Cuzco apenas 993, Arequipa 7003, Trujillo 13,757, Huamanga 943, Huancavelica no registra ninguno, Tarma 844, con un total de 41,104.

Distribución de la población en el Corregimiento de Piura: Población de los Curatos

Según J Martinez de C ([1785]1964)

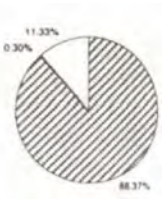




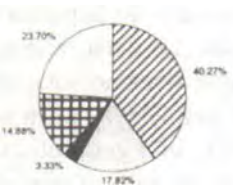
Piura

Sechura

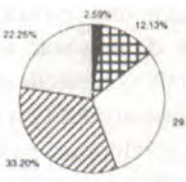
Catacaos



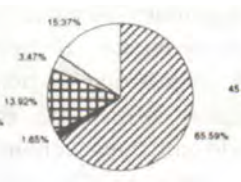
Salas



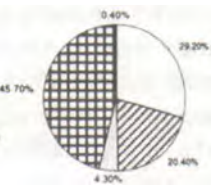
Olmos



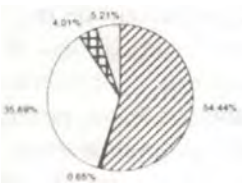
Motupe



Paita

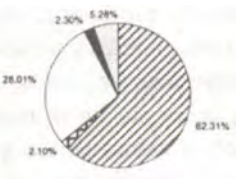


Tumbes

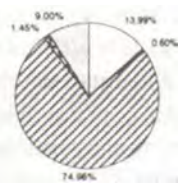


Huancabamba

Frías



Ayabaca



Huarmaca

españoles indios mixtos pardos negros

El polimorfismo social en Piura

Considerando la concentración de castas y subcastas en determinadas regiones, hasta se puede - para el caso de Piura - hablar de una tipología de pueblos o regiones- tomando en cuenta las castas y subcastas. Al este de Frías, con fuerte mestizaje entre españoles e indios. En la parte central, multiplicidad de matrimonios entre gente provenientes de diferentes castas y subcastas. Y en la parte marítima, enlaces matrimoniales entre naturales.

En la Punta, centro poblado de formación tardía, cuya población estuvo constituida por las castas india, negra y española y muchas subcastas como pardos, mixtos, mestizos, mulatos, cholos, chinos, cuarteronas, quinteronas, etc. se celebraron muchos matrimonios exógenos y heterogéneos, es decir enlaces entre gente de pueblos o comunidades distintas y también de castas y subcastas diferentes. La investigación en este tipo de población, ha permitido, en parte, entender como se produce la ruptura de la historia memorial y con ello la disgregación o desaparición de identidades y en su lugar la aparición de nuevos paradigmas y distintas manifestaciones ideológicas debido a un proceso de autogénesis.

Presentamos una relación de matrimonios y bautizos en el pueblo de La Punta en la segunda mitad del siglo XVIII. Veamos el siguiente cuadro:

Fecha		Castas y/o subcastas		Procedencia	
		Novia	Novio	Novia	Novio
12.I.	1771	Samba libre	indio	Tangarara	Piura
20.III	1771	Mestizo	Mestizo	Tangarara	Malacos
09. V.	1771	Samba Libre	Indio	¿	Tangarara
18. V.	1771	Mestizo	Mestiza	Piura	Punta
08 VII	1771	Sambo Libre	India	¿	Tangarara
10.VIII	1771	indio	india	Selica	Seleca
20.X	1771	¿	Pardo Libre	Punta	Punta
06.XI.	1771	¿	Negro Esclavo	Punta	Punta
02.II	1772	India	Pardo Libre	Punta	Punta
20.I	1772	Mestiza	Mestiza	Tangarara	Tangarara
12.V	1772	India	Mestizo	¿	Punta
16.V	1772	Indio	India	Punta	Punta
29.V	1772	¿	Español	Catacaos	Catacaos
06 VI	1772	Indio	India	Punta	Punta
06 VI	1772	Mestizo	Indio	Punta	Punta
03.VII	1772	Mestiza	Mestizo	Colán	Piura
20.VII	1772	India	Indio	Piura	Tangarara

(sigue ..)

Fecha		Castas y/o subcastas		Procedencia	
		Novia	Novio	Novia	Novio
(viene...)					
11.VIII	1772	¿	Mestizo	Punta	Piura
31 X	1772	Mestiza	Mestizo	Punta	Piura
09.XI	1772	Mestiza	Mestizo	Punta	Piura
19.XI	1772	India	Indio	Punta	Piura
04.XII	1772	Parda Libre	Indio	Tangarara	Piura
12.I	1773	Parda Libre	Mestiza	Punta	Punta
14.I	1773	Parda Libre	Parda Libre	Punta	Punta
15.I	1773	India	Mestizo	Punta	Punta
15.I	1773	India	Indio	Punta	Catacaos
28.I	1773	India	Indio	Colán	Catacaos
18.II	1773	India	Indio	Tangarara	Catacaos
01.III	1773	Mixta	Indio	Catacaos	Catacaos
19.III	1773	India	Indio	Catacaos	Piura
01.IV	1773	Parda Libre	Pardo Libre	Punta	Punta
20.IV	1773	Mestiza	Mixto	Punta	Punta
28.IX	1773	Samba Libre	Sambo Libre	Punta	Punta
02.IX	1773	Mestiza	Indio	Somate	Somate
02.IX	1773	Parda Libre	Mestizo	Somate	Somate
15.IX	1773	Mestiza	Indio	Pampa Larga	Somate
20.XI	1773	India	Indio	Piura	Piura
09.XII	1773	Parda Libre	Parda Libre	Punta	Punta
26.XII	1773	India	Indio	Catacaos	Catacaos
08.I	1774	India	Indio	Tangarara	Tangarara
02.III	1774	India	Indio	Somate	Catacaos
16.III	1774	India	Indio	Catacaos	Catacaos
26.III	1774	Mixta	Pardo Libre	Punta	Punta
12.V	1774	Mestiza	Indio	Punta	Punta
20.VI	1774	India	Indio	Somate	Somate
12.VI	1774	Española	Español	Punta	Pelingara
22.VIII	1774	Sambo Libre	Sambo Libre	Punta	Punta
26.VIII	1774	India	Indio	Punta	Sosaranga?
04 XI	1772	Pardo Libre	Mestizo	Piura	Tangarara
12.I	1775	Parda libre	Español	Punta	Punta
29.IV	1775	India	Indio	Frias	Tangarara

(sigue...)

Fecha		Castas y/o subcastas		Procedencia	
		Novia	Novio	Novia	Novio
(viene...)					
12.VI	1775	Mixta	Mestizo	Punta	Punta
29.VI	1775	India	Indio	somate	Catacaos
25.VI	1775	India	Español	Tangarara	Punta
30.VII	1775	India	Sambo Libre	Piura	Punta
30.IX	1775	Mestiza	Mestizo	Punta	Punta
09.XII	1775	Sambo Libre	Indio	Tangarara	Tangarara
25.XII	1775	Mestizo	Indio	Punta	Punta
25.XII	1775	Samba libre	Sambo libre	Punta	Punta
16.II	1776	India	Indio	Punta	Selica
22.IV	1776	India	Indio	Punta	Punta
12.V	1776	Samba libre	Sambo libre	Punta	Punta
14.V	1776	India	Indio	Tangarara	Catacaos
20.V	1776	India	Pardo libre	Punta	Punta
12.VII	1776	Mestiza	Mestizo	Punta	Punta
27.X	1776	India	Indio	Punta	Saruma
09.I	1777	Cuarterona	Mestizo	Somate	Piura
30.IV	1777	Cuarterona	Pardo libre	Punta	Punta
02.V	1777	India	Mixto	Sechura	Punta
08.V	1777	Mestiza	Indio	Punta	Punta
01.VI	1777	India	Indio	Punta	Punta
15.VIII	1777	India	Mixto	Punta	Punta
02.X	1777	India	Indio	Punta	Punta
20.XII	1777	India	Indio	Catacaos	Catacaos
16.I.	1778	India	Mestizo	Punta	Punta
27.I	1778	Mixta	Indio	Punta	Catacaos
08.II	1778	Mixta	Mixto	Punta	Punta
22.II	1778	India	Mestizo	Punta	Punta
25.III	1778	¿	Cuarteron *	Punta	Punta
26.III	1778	Cuarteron *	Mestizo	Punta	Punta
28.III	1778	Sambo libre	Sambo libre	Punta	Punta
30.III	1778	Mulata libre	Sambo libre	Punta	Punta
01.V	1778	¿	Cuarterón *	Punta	Punta
20.V	1778	India	Indio	Punta	Catacaos

(sigue ..)

Fecha		Castas y/o subcastas		Procedencia	
		Novia	Novio	Novia	Novio
(viene')					
29 VII	1778	Mestiza	Mestizo	Punta	Punta
29.VII	1778	Samba libre	Mestizo	Punta	Punta
29.VII	1778	¿	Indio	Punta	Punta
10.VIII	1778	Mixta	Sambo libre	Punta	Punta
17.VIII	1778	India	Indio	Punta	Catacaos
15.IX	1778	¿	Indio	Sechura	Punta
28.IX	1778	Mestiza	Indio	Punta	Punta
22.X	1778	Indio	India	Punta	Catacaos
08.I	1779	India	Indio	Punta	Punta
15.I	1779	India	Indio	Punta	Punta
04.II	1779	India	Indio	Punta	Punta
19 III	1779	India	Sambo libre	Catacaos	Punta
25 IV	1779	India	Mixta	Punta	Punta
08.V	1779	India	India	Punta	Punta
18.V	1779	Mestiza	Indio	Punta	Punta
12 VI	1779	Mixta	Sambo libre	Punta	Punta
12.VI	1779	Cuarterona*	Sambo libre	Punta	Punta
14.VI	1779	Mulata libre	Cuarterón *	Punta	Punta
06.VII	1779	India	Sambo libre	Piura	Piura
01.VIII	1779	India	Indio	Piura	Punta
06.IX	1779	India	Sambo libre	Punta	Celice?
07.IX	1779	India	Indio	Punta	Punta
18.IX	1779	India	Cuarterón *	Punta	Punta
15.XI	1779	Mulata	Sambo libre	Punta	Punta
25.XII	1779	Mestiza	Sambo libre	Punta	Punta
25.XII	1779	India	Sambo libre	Punta	Punta
26.XII	1779	Samba libre	Indio	Punta	Punta

También hemos trabajado algunos libros de bautismos de 1768 a 1783. En el acto del bautismo el cura, después de poner el óleo y crisma en la mollera del párvulo y hacer la admonición a los padres y padrinos, asentaba en la partida de bautismo la casta o subcasta del bautizado mas no así la de los padres. Se trata de hijos de la mayoría de los matrimonios que hemos visto anteriormente. El registro de Casta y Subcasta a los que pertenecen los párvulos es el siguiente:

India	(o)	206 ..	41.2 %
Mestiza	(o)	65 ...	13.0 %
Blanca	(o)	46 ...	09.2 %
Mixta	(o)	48 ...	09 6 %
Samba	(o)	84 ...	19 0 %
Mulata	(o)	09 ...	02.0 %
Parda	(o)	27 ...	05.4 %
Cuarterona	(o)	08 ...	01.6 %
Cholo	(o)	05 ...	01.0 %
Chuncho	(o)	05 ...	01.0 %
China	(o)	01	00.2 %
Negra esclava	(1)	01 ...	00.2 %

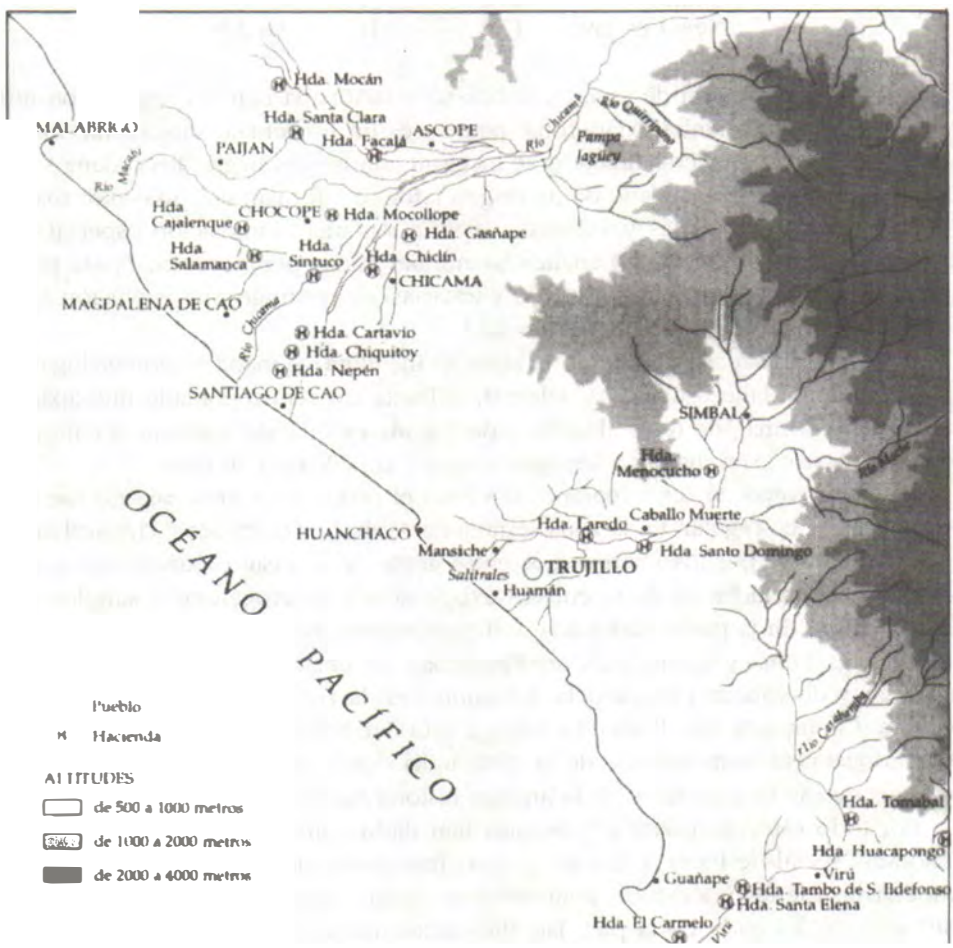
Si bien la población de castas y subcastas relacionada con los negros constituyen el 37% - léase samba, cuarterona, parda - es un porcentaje sumamente interesante que los mayores cruzamientos se hicieron con la raza negra. Recordemos que La Punta es un centro poblado de un origen tardío e informal, no fue centro matriz, y esta pluralidad de castas y subcastas le va a dar una connotación especial a la región. Bernard Lavalle (1999) analiza las normas dadas por la corona "para proteger" a las familias blancas no deseadas y tratar así de restringir una evolución hacia el mestizaje cada vez mayor de la sociedad.

Pero hay que recordar que en el siglo XVIII, Piura ocupaba el primer lugar en mestizaje entre blancos y negros. Además, la Punta era centro poblado que aparece de manera informal, no tenía alcaldes y de cuando en cuando aparecía el cura para bautizar, casar o para ayudar a los agonizantes a conciliarse con Dios.

En Piura como en otras regiones del Perú el proceso de mestizaje no fue uniforme y tampoco regular. En la zona serrana de Ayabaca, Huarmaca y Huancabamba hubo preferencia por los matrimonios entre gente de la casta española con miembros de la casta india, es decir, enlaces exogámicos y heterogéneos o simplemente heterogéneos. En la parte media de ese departamento donde se ubican las ciudades de Piura, La Punta y Chulucanas predominaban los enlaces entre diversas castas y subcastas y de variada procedencia. En cambio en la zona marítima, especialmente Sechura, Chulliyachi, San Pedro, La Tortuga y Colán, hubo preferencia por las uniones endogámicas homogéneas, de la casta india donde hasta la actualidad quedan vestigios de esa endogamia y de la antigua historia memorial.

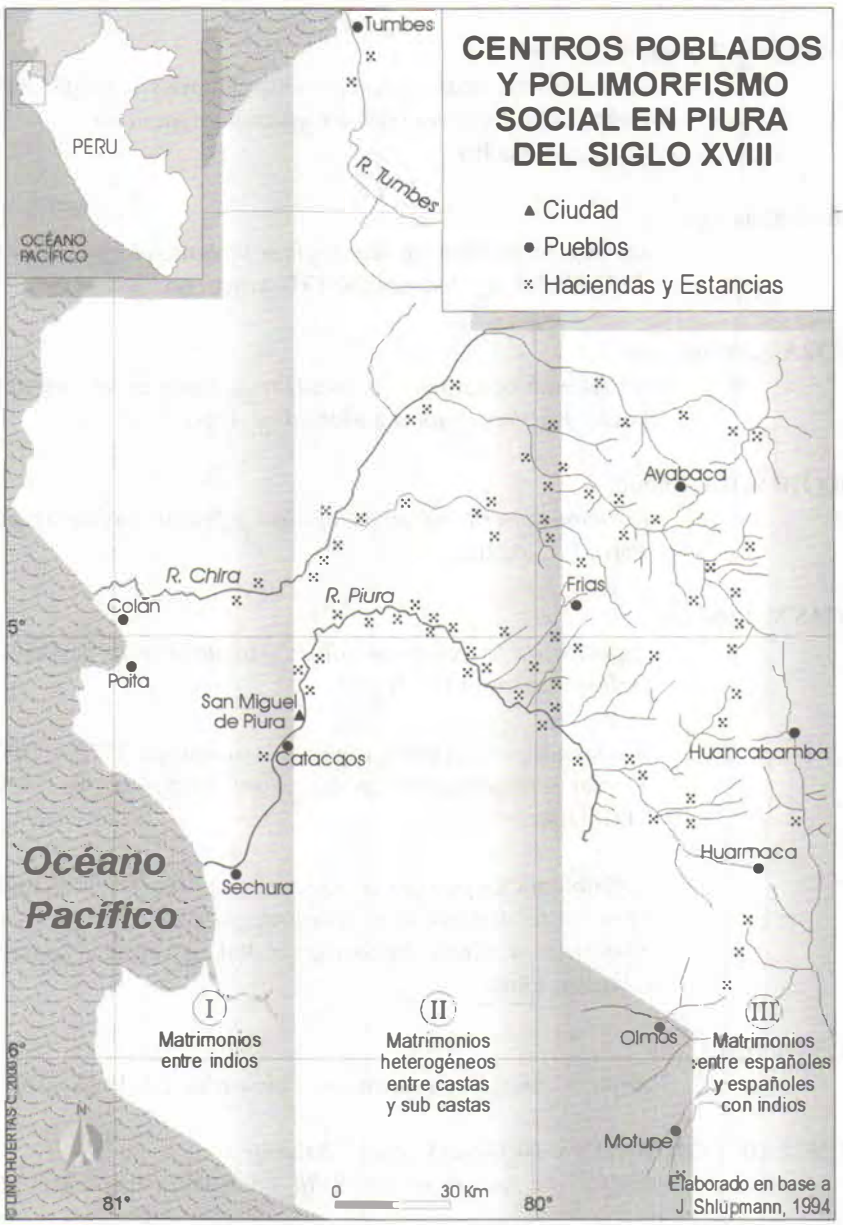
Por todo esto, las castas y subcastas han dado connotación y peculiaridad al panorama social de Piura, y fue en la zona intermedia donde desde el siglo XVIII empezó un fuerte proceso de polimorfismo social. Aquí hay que añadir que no sólo se trata del color de la piel, las diferencias traspasan ese detalle pues tienen que ver con formas de organización social para el trabajo, permanencias o cambios de valores paradigmáticos y concepciones ideológicas diferentes.

LOS VALLES DE TRUJILLO Y SUS PRINCIPALES HACIENDAS EN LOS SIGLOS XVII - XVIII



B. LAVALLE, 1999

Matrimonio entre mestizo e india. (Reproducido de Los cuadros de mestizaje del virrey Amat y la representación estratégica en el Perú Colonial. Museo de Arte. Lima 2,000)



Mapa de Piura

Bibliografía

CARRASCO C., Teresa
1982 "Los esclavos negros en Ayacucho Fuentes del siglo XIX." *Boletín del Archivo Departamental de Ayacucho.* Nº 11, Ayacucho.

DEL RÍO, Alejandro
1984 *Los negros esclavos en Huamanga durante el siglo XVIII.* Tesis de Bachiller en Historia UNSCH. Ayacucho.

ESPINOZA S., Waldemar
1997 "El sistema de castas y el mestizaje cultural en el virreinato del Perú". En *Peruanidad e Identidad* Lima.

FEIJOO DE SOSA, Miguel
1763 *Relación descriptiva de la ciudad y provincias de Trujillo del Perú.* Ed. Madrid.

HUERTAS V. Lorenzo
1986 *Aspectos de la economía de Piura durante la Colonia.* Lima (Informe para el B.C.R.).

1988 "Esclavitud y economía regional: Huamanga 1577 – 1855". En *Primer Seminario sobre poblaciones inmigrates.* T. 2, CONCYTEC. Lima.

1997 "Cronología y tipología de los centros poblados de la región de Piura". En: *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, Rafael Varón y Javier Flores editores. Lima.

LAVALLE, Bernard
1999 *Amor y opresión en los Andes Coloniales.* Ed. IFEA - IEP. Lima.

MARTÍNEZ DE COMPAÑON y BUJANDA, Jaime Baltasar
1978 *Trujillo del Perú en el siglo XVIII.* Ed. Cultura Hispánica. Madrid.

MILLONES SANTAGADEA, Luis
1973 *Minorías étnicas en el Perú* Lima.

RUVIÑOS Y ANDRADE, Modesto
1782 "Sucesión Chronológica o serie memorial de los curas de Mórrope y Pacora en la provincia de Lambayeque": *Revista Histórica*, Nº 10. Lima.

SEMINARIO O., Miguel Arturo
1983 *Historia de Sullana* Ed. Municipalidad de Sullana. Lima.

SCHLÜPMANN, Jacob
1991 "Structure agrarie et formation d`un ordre social au nord du Pérou: Piura á l'epoque coloniale" "En *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines*. 20 (2).

1994 *La estructure agraire et le développement d'une societé regionale au nord du Pérou. Piura, 1588 - 1854*. Tesis para optar el grado de Doctor en Historia. París.

VEGA, Juan José
1998 "República criolla". En *Peruanidad e identidad*. Edita UNE. Lima.

Documentos

Archivo de Límites del Ministerio de Relaciones Exteriores. (ALMRE).
LEB 4-18. Legajo 91. Matrimonios.

Archivo de Límites del Ministerio de Relaciones Exteriores. (ALMRE)
LEA 12 – 104. Legajo 39. Bautizos.

Archivo Arzobispal de Piura.
Libros de Bautismo de Sechura; 1644 - 1882

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 77-108

Revueltas y litigios de esclavos en Lambayeque 1750 - 1850*

Guillermo Figueroa Luna/ Ninfa Idrogo Cubas

Resumen

En base a documentación de archivo, la ponencia explora las actitudes de resistencia, adaptación o de colaboración de los esclavos negros, en sus expresiones individuales y colectivas. Se documenta las manumisiones pagadas y los litigios judiciales como formas de adaptación, y el cimarronaje, los palenques de Tumán y de Ferreñafe y el homicidio social del mayordomo en Pomalca, como formas de resistencia a la opresión esclavista.

Aunque los esclavos negros carecieron de proyecto social opuesto a la sociedad colonial, mostraron profunda y constante resistencia a la opresión, en una gama de actitudes que iban desde la manumisión pagada y el litigio judicial (adaptación en resistencia) hasta la protesta política y la revuelta colectiva pasando por el cimarronaje y el homicidio social, todo ello dentro de una constante búsqueda la libertad.

Introducción

Importantes publicaciones recientes muestran la actualidad de los estudios sobre esclavitud negra en el Perú y su descomposición en el siglo XIX. Fernando Romero (1994) estudia, sobre todo, el origen de los esclavos. Christine Hunefeldt (1992: 16) estudia las posibilidades y problemas de los esclavos en su camino individual hacia la libertad, destacando que "la explicación central de la disminución de la población esclava fue la autocompra". Señala también que la prioridad de los negros era la libertad y que aprendieron a usar las contradicciones del sistema esclavista (1992: 51, 53).

No hemos podido consultar el último libro de Carlos Aguirre (1993), pero de este autor, en un trabajo anterior (1990), subrayando que "cimarrones y bandoleros estaban estrechamente ligados" señala, sin embargo, la sustancial diferencia entre ambas manifestaciones de "infracción de la ley"

"Para los esclavos, la fuga sí constituyó un elemento que apuntaba hacia una transformación cualitativa de su situación individual y colectiva, y disfrutaba de un cierto consenso acerca de su legitimidad. La fuga de un esclavo prefigura la liquidación de la esclavitud y proyecta una acción estrictamente individual hacia una conquista social y colectiva. (p. 176-177).

* Ponencia presentada en el II Seminario de investigaciones sobre Historia y Cultura de los agropecuarios, con el apoyo del CES Solidaridad de Chiclayo.

(En cambio) "en el siglo XIX el bandolerismo y los palenques configuraban una actividad "parasitaria" del orden dominante más que una alternativa distinta de organización social. (p. 174).

Estas constataciones son pertinentes ante las interrogantes que suscitan tres posibles actitudes frente a la opresión: la resistencia, la adaptación y la colaboración, que en los términos de Okihiro se llamarían: la resistencia, la resignación y la cooptación (Aguirre 1990: 139).

Debe tomarse también en cuenta la categoría de "adaptación en resistencia" (Stern 1990: 32-33), frente a la cual habría que preguntarse si puede conceptuarse también una "adaptación resignada", puesto que en la gama de actitudes posibles no debe descartarse a priori ninguna posibilidad.

Con los cambios del caso, es aplicable la pregunta que plantea Steve Stern: "Por qué en un momento determinado la resistencia y autodefensa campesina en curso, toma crecientemente la forma de violencia colectiva contra la autoridad establecida". (Ibid: 32).

Como señala con acierto Carmen Vivanco (1990) para comprender estas actitudes no se debe estudiar solamente las cumbres destacadas del movimiento social como compartimentos estancos, sino que debe analizarse la continuidad de las contradicciones generadas al interior de la sociedad por los intereses enfrentados de las clases y/o grupos que la conforman. (p.28).

En este sentido, el presente estudio, que es un avance de otro más amplio ya iniciado, explora las diferentes formas de respuesta de los oprimidos del subsistema esclavista, planteándose, sobre todo, las cuestiones de si son formas de resistencia, de resignación o de cooptación, por un lado; y si son respuestas individuales o colectivas, por otro.

Hablamos de subsistema esclavista, como parte del sistema colonial en su conjunto, por la especificidad de las relaciones de esclavitud, diferenciadas de otras, pero a la vez sin olvidar la unidad de todas.

Hablamos de resistencia cuando la respuesta significa o busca la cancelación, aunque fuese momentánea, de la relación de esclavitud. Consideramos que la respuesta es de adaptación o resignación cuando lo que busca es un alivio; y creemos que la respuesta de colaboración o cooptación es aquella en que se busca participar, aunque sea momentánea, minoritaria y subordinadamente, de los beneficios de la explotación.

Enfocamos la época colonial tardía, buscando comprender la participación de los esclavos y ex esclavos en la descomposición del sistema colonial, como actores activos del proceso, al lado de los campesinos indios que constituían la mayoría de la población.

Utilizamos los fondos documentales del Archivo Lambayeque, esperando posteriormente ampliar la indagación a otros archivos.

No está demás aclarar que ninguna persona ni institución pública ni privada ha contribuido económicamente a esta investigación.

1.- Ubicación de los esclavos

En 1793, el funcionario colonial Joseph Ignacio Lequanda decía acerca de Lambayeque:

"En cuanto a los negros, se ven muy pocos libres. Casi todos son esclavos de las haciendas de fábricas de jabón, azúcar y de panllevar... (los mas de) los mulatos y sambos de este Partido viven también ligados al cautiverio: los libres se mantienen ya de diversos oficios, y ya de la agricultura". (1793: 286: p.62).

La ubicación preferencial de los esclavos en las actividades que requerían mano de obra calificada es también mencionada en el documentado estudio de Susan Ramírez:

"Los esclavos negros, que probablemente constituían una de las fuerzas laborales más caras, tanto en capital inicial como en el coste anual de mantenimiento, se adquirían y entrenaban sobre todo para realizar trabajos especializados en la manufactura de azúcar y jabón... los hacendados preferían a los indios para las faenas agrícolas pesadas ... para ahorrárselas a los negros... sustituir a un indio por otro indio... les costaba mucho menos que comprar un esclavo (...) También en las estancias, la división del trabajo se hacía con criterios raciales. Numerosos esclavos se ocupaban de fabricar jabón y curtir los cueros; mitayos y jornaleros trabajaban como mano de obra no cualificada o semicualificada" (1991: 182-183).

Este alto costo va a influir en la actitud de los amos frente a los motines o delitos individuales de sus esclavos, buscando que la represión se hiciese al menor costo en fuerza de trabajo que fuese posible.

Extrañamente, yerra Lequanda cuando dice que hay pocos negros y morenos libres, pues la estadística de esos años establecía la presencia de 3,152 "pardos libres" al lado de sólo 1,831 esclavos, sobre un total de 35,192 habitantes (Unanue 1795: 713). En su conjunto, constituían el 14% de la población. Su importancia no residía en su cantidad, relativamente reducida, sino en su ubicación en áreas claves de la economía. Por otro lado, parte de los esclavos estaba dedicada al servicio doméstico, con una función no sólo económica sino también ideológica, al sustentar el status o prestancia de sus dueños.

El estudio de los protocolos de notarios de fines del siglo XVIII e inicios del XIX muestra claramente que alrededor de la mitad de las transacciones consignadas en ellos se referían a esclavos: compra - venta, poderes para vender, testamentos, manumisiones, etc. Esto evidencia una situación muy fluida, en la cual los esclavos cambiaban de amo o de condición con frecuencia relativamente alta.

2. Acciones individuales

Al considerar esta clase de acciones no debemos olvidar que ninguna acción, por aislada que parezca, deja de ser un producto social. Hunefeldt y Aguirre han docu-

mentado bastante la necesaria solidaridad en que se sustentaba el cimarronaje, el bandolerismo y hasta la manumisión. Sin embargo, parece haber una diferencia cualitativa en el grado de conciencia que se requiere para realizar una gestión o infracción legal sólo que para hacerlo colectivamente. Asimismo, si bien la legislación permitía gestiones individuales, las colectivas no estaban permitidas. Y, por último, las repercusiones que estos diferentes tipos de acciones tenían sobare la estabilidad social eran también evidentemente muy diferentes.

2.1. Las manumisiones graciosas

Se llamaba así a los casos de liberación de un esclavo por iniciativa del amo y sin costo para el manumitido. Esta es, evidentemente, una acción dentro del sistema y que revela *adaptación o resignación*, puesto que para lograr este tipo de "gracia" el esclavo tenía que haber mostrado sumisión y "buenos servicios" por muchos años.

El cap. José Joaquín de Peramás, viudo y albacea de Gregoria Fernandes de La Cotera, al disponer la libertad del zambo Martín Tejada manifestó que lo hacía "en consideración a su fidelidad y buenos servicios sin que medie otro interés". (AL Protocolo del Notario Juan de Dios Peralta, 28 1/1814, asiento 67, ff. 78v-80).

Juan Romualdo Vidaurre, al morir sin herederos forzosos y legítimos, dispuso en su testamento que 5 de sus esclavos quedaran cautivos, liberando a tres, a los que donaba además, 200, 100 pesos más una tienda y una casa en la calle San Roque, respectivamente (ibíd, mayo 1814). Evidentemente, esta "generosidad" debía ser fuerte argumento para que otros dueños de esclavos pregonasen la "fidelidad".

Juan Romualdo de La Parra, en mayo de 1813, dispuso la libertad de la negra bozal María del Carmen, pero ordenó también que sus 3 hijas y 2 nietos siguiesen esclavos (AL, prot. Cit: 94v - 108v).

Evidentemente, en este y en muchos casos, la liberación está en razón directa de la edad y en razón inversa a la utilidad esperada del esclavo. Además, al manumitir a esclavos viejos, el amo se libera del costo de mantenerlo, dejándolo a su suerte.

2.2. Las manumisiones pagadas

En estos casos, la iniciativa pertenece al esclavo, aunque existía seguramente variedad de casos y negociaciones con los amos.

Uno de estos casos es la "consuela" o condición expresa consignada en la venta de un esclavo de que el precio de éste debía mantenerse fijo o sin rebasar un tope, con el fin de que el esclavo pudiese comprar su libertad. El tope de precio de los zambos José Antonio Arbulú y José María, al ser vendidos por el presbítero Manuel Del Rusco y por Seferino de Polo, fue respectivamente de 177 y 300 pesos (AL, protocolos cit: asientos 10 y 15).

Un caso revelador es la compra de la libertad de los niños por sus padres, llegando a comprarlos incluso en el vientre materno, como fue el caso de la esclava

Balentina, que el mes de Junio de 1813 compró la libertad de su hijo en gestación, pagando a su ama María Ignacia de Medina la cantidad de 25 pesos (ibíd, asiento Nº 67, ff 90v y 91).

Estas acciones, si bien constituyen búsqueda de la libertad individual, parecen constituir una actitud de *adaptación en resistencia*, porque el esclavo tiene que someterse a las condiciones establecidas y el precio que pagaba contribuía seguramente a la reproducción del sistema global. Sin embargo, el esclavo salía del subsistema esclavista.

Por otro lado, hay síntomas de que algunos casos de autocompra de los esclavos se producían por incapacidad de los dueños de seguir reproduciendo la relación de esclavitud. Así, el 11 de Mayo de 1814, José García y Sousa, aparentemente menor o enfermo, de padres fallecidos, dio libertad pagada en 300 pesos a su esclava María Antonia García, a través de su curador Mariano Bullón. Dijo que lo hacía "por no tener como subsistir".

2.3. Litigios judiciales por la libertad

Ubicado también dentro del sistema global y de la adaptación, pero con un mayor grado de conflicto, con mayor nivel de independencia del esclavo, fue la búsqueda de libertad a través del litigio judicial.

El 22 de Setiembre de 1813, se consignó que la zamba Santos, comprada a Pedro Rojas "tiene litis en Lima, alegrando ser nula esa venta y está de su cuenta en Lima con cuatro o cinco hijos" (AL, Prof. JDP, As. 127).

En Julio de 1811, Manuel de Córdova vendió a Josefa Isidora de Cordoba su esclava Aniceta en 325 pesos. En Febrero del año siguiente, dicha esclava y su hijo Enrique fueron vendidos a Santiago de Burga. Todo parecía normal, pero en algún momento la madre de Aniceta, María de los Santos Navarro, entabló litigio por la libertad de su hija, alegando ser "fraudulosa" esa venta porque ella _la abuela_ había nacido libre y por consiguiente sus hijos también eran libres.

El 20 de Noviembre de 1815 logró sentencia definitiva de la Real Audiencia, resolviendo esa libertad y la de su nieto. Pero su trajín no terminó allí todavía tuvo que obtener un Superior Decreto ordenando a los subdelegados de los Partidos de Lambayeque y Piura hacer cumplir la sentencia, lo que fue hecho el 21 de Febrero de 1817.

Entretanto, el niño Enrique, con el que la esclava había sido "fraudulosamente vendida", había muerto; pero Aniceta fue libre con su hija Feliciana de cuatro años. Es evidente que la intervención de la madre - abuela fue decisiva. Ella, como parda libre, tenía tal vez algún trabajo por lo menos aceptable, porque, sino ¿ de dónde afrontar el costo del litigio?

Sin duda también, la ilegal esclavización de Aniceta contó con cómplices entre las autoridades, pero éstas al parecer no sufrieron sanción. Si tuvo que responder por el precio de Aniceta la sucesora de Manuel de Córdoba, que entregó otra esclava (de

9 0 10 años) y 75 pesos más (AL, Causas Civiles 1817, D(oñ)a Manuela de Cordobà, con María de los Santos Navarro, sobre la libertad de esta y sus hijos).

Otro caso muestra la combinación de manumisión pagada con el litigio judicial. En Octubre de 1795, el pardo libre José Manuel Portugal celebró contrato con la dueña Josefa Raipalda, recibiendo como libre a su mujer María Anselma Vellodàs, comprometiéndose a pagar dos pesos mensuales hasta completar los 100. Llegó a pagar 50, pero la ama se retractó y volvió a someter a cautiverio a la ex esclava y a sus dos hijas últimos (el primero había muerto).

La misma María Anselma Bellodas inició litigio por su libertad el 20 de diciembre de 1817, obteniendo que en Junio del año siguiente el Virrey Pezuela ordenase no se le moleste mientras el Subdelegado de Lambayeque resolviese definitivamente el asunto. El expediente no parece completo, pero aparentemente María Anselma sí obtuvo lo que reclamaba. Es de notar que ella sabía firmar (AL, Causas Civiles 1817, Autos de María Anselma Vellodas).

El año 1824, el esclavo Andrés Arriaga, preso en la cárcel de Lambayeque, reclamaba que su amo Jose Gavino Sosa, de Olmos, le diese libertad. Lo acusaba de enviarle al monte descuidando su alimentación y sin permitirle oir misa. Expresó haber fugado a altas sierras y estar en esa condición por 13 meses. Sin embargo, parece que anteriormente había intentado negociar su libertad con el amo, ofreciéndole 200 pesos, lo que el dueño - que reclamaba 300 - no aceptó. El esclavo alegaba que era ya anciano y reclamaba se le diese papel de venta.

El mismo año, Manuel Pacífico Enec dio papel de venta a su esclava María Evarista Muñecas, tasándola en 400 pesos. Ella y su esposo, el esclavo Manuel Sales, pidieron al Alcalde de Chiclayo no admitir la contraquerella del dueño y que se tomase en consideración que la esclava echaba sangre por la boca, por lo que debería disminuirse el precio.[1]

El mes de junio de 1834, la esclava María de la Cruz Navarrete, que hacía una año había sido vendida por los herederos de Ysaga, entabló proceso contra su nuevo amo, Leandro Reaño, acusándolo de maltratos, exceso de trabajo, no darle ni un vestido y, por el hecho de haber dedicado unas horas a buscar otro dueño, tenerla "detenida en casa con el aspecto de presa". Expresaba además que su amo la había comprado en 270 pesos y ahora reclamaba 300, lo que dificultaba su manumisión.

Con un proceso parcializado, e influido sin duda por la condición prominente de Reaño - que había sido gobernador - el juez falló poco después, declarando

"...Sin lugar la demanda de la esclava María de la Cruz, pudiendo su amo castigarla quando diese margen, esto es quando cometiere alguna falta, arreglado el supremo decreto del 14 de octubre de 1825".

Al menos por lo visto, las posibilidades de lograr la libertad por medio judiciales no habían aumentado nada luego de la Independencia. En general, no creemos que los litigios exitosos para los esclavos fueran lo predominante, sino más bien eran

[1] No consta la solución final en estos dos últimos casos.

excepciones. Pero, perdiendo o ganando, expresan una aspiración a la libertad y un difícil aprendizaje de la lucha en el terreno enemigo y en las condiciones establecidas por los esclavistas.

Contradictoriamente, podían "mantener la esperanza" en la legislación o justicia colonial, pero también quebrarla en los casos de fallos negativos al esclavo.

2.4. La fuga o cimarronaje

Esta era la "la forma más frecuente y eficaz" de resistencia (Aguirre 1990: 140), puesto que privaba al amo de fuerza de trabajo y recuperaba para el esclavo su capacidad de decidir, aunque con las graves restricciones propias de la condición de *fugitivo permanente* que tenía el cimarrón. Esta forma de resistencia, aunque carece de proyecto social, si afecta al sistema en su conjunto.

En Lambayeque, entre 1813 y 1814, se procesaba a dos esclavos, José Manuel Barba (a) Manora y Vicente Palleza, por el escalamiento de una casa y la sustracción de la esclava Evarista (AL, Prof. JD Peralta, 1813, as. 101: ff. 149v. y 1814 as. 9: f.11v).

El 20 de setiembre de 1813 se consigna que una esclava, que había sido comprada a los 9 años, se encontraba fugada en Lima, otorgándose un poder para recuperarla (Ibíd, 1813. as. 125. ff. 179v-180).

En el cimarronaje debe comprenderse a los fugados de otros lugares que vienen a residir, temporal o permanentemente en Lambayeque. Por ejemplo, en 1817, se encontraba preso en la cárcel de dicha villa el esclavo fugado Manuel de la Encarnación Baquíjano, proveniente de Lima, de poder de Rosa Ramírez de Arellano. Se quedó dos años sin que su ama fuese a recogerlo por tener que pagar elevadas costas (AL, Causas Criminales 1817, Autos... para esclarecer los autores del motín formado la noche del 15 de Mayo).

En algunas ocasiones, los cimarrones perseguidos defendían tenazmente su libertad hasta pagarla con su vida. En 1808 se consigna que

"en años pasados... un negro esclavo de la hacienda de Luya a quien por ladrón y profugo prendió (el) teniente de alcalde provincial... lo puso preso en la cárcel de la tina (de los hermanos Pinillos), y haviendo quemado la puerta en compañía de otro preso, quiso D. Jose María (sobrino de los caballeros Pinillos) contenerlos como mayordomo y en el choque que tuvieron el negro le dio una pedrada en la cabeza y este recibio una estocada por cuyas heridas ambos murieron en el mismo día..." (AL, Autos Criminales... por el asesinato de su mayordomo Don José Pastrana, f. 62).

Otro caso, que parece mostrar diversas actitudes hacia los cimarrones ocurrió en el pueblo de Guadalupe (que entonces pertenecía al Partido de Lambayeque), al sur de Saña. El mes de setiembre de 1806, en el monte de la hacienda Cerrillos, el negro cimarrón Agustín de la Madre de Dios Semana resultó herido en las dos manos y en otras partes por un disparo de escopeta que le hizo José Sisniegas.

Este último, que se presentó como soldado y logró que su caso fuese visto en el fuero militar, declaró que cuando estaba cazando venados encontró una senda, una choza y un fogón que le hicieron presumir palenque, siendo en seguida atacado por dos negros; a uno de ellos - dijo - lo derribó de un golpe y al otro tuvo que dispararle con la escopeta, no obstante lo cual aún siguió luchando ya prácticamente sin manos el cimarrón. Dominado éste, Sisniegas declara haber escapado, por temor a los demás cimarrones del palenque.

La versión de Agustín Semana es distinta. Reconoce haber estado prófugo de su amo, el presbítero Josef Bernuy, dueño de la hacienda Talambo, pero señala que estuvo buscando padrino para retornar donde él, en cuyo intento se encontró con una sobrina prófuga también (de otra ama), momento en que ocurrió la agresión inmotivada de Sisniegas. Además, niega la presencia de otro negro. - Conducido herido donde su amo, éste no lo aceptó (¿ porque ya no tenía manos?) y tuvo que recogerlo su hija Petrona Semana.

En primera instancia, la indagación y resolución fueron favorables a Sisniegas, que resultó absuelto. Pero con la intervención de los sucesores del presbítero Bernuy - Juan de la Torre y Mariano Quesada (este último, abogado que llegó a ser "protector de naturales") - la causa se complicó para el heridor. La causa no prosigue porque Sisniegas muere a fines de Junio de 1807 (AL, Causas Criminales 1806. Simón Alvares ... ff. 1-25).

Queda en duda si había palenque, pues la enfática negativa del cimarrón herido puede ser sólo una coartada. Pero sí se revela existencia de cimarronaje, pues Semana estuvo fugado nada menos que siete meses. Asimismo, se revela las tensiones que producía el cimarronaje. Por otro lado, al proseguir el juicio, los sucesores de Bernuy buscaban una indemnización, aunque los bienes dejados por Sisniegas apenas alcanzarían para pagar las costas del proceso: 158 pesos.

2.5. Un caso de homicidio social : Cayaltí 1802

La libertad jugada a los dados

Cayaltí, propiedad ubicada en la provincia colonial de Saña, hoy departamento norperuano de Lambayeque, era una hacienda antigua y había cambiado varias veces de propietario, pasando por las manos de la testamentaría Fernández de La Cotera, que la transfirió a Josef Andrés Delgado, llegando después a las manos de Pedro Haro. (Toda la información del presente inciso proviene del Archivo Lambayeque: Causas Criminales 1802).

Lo que conocemos del conflicto se inició según parece en el mes de mayo de 1802, cuando Francisco Prieto (a) "El Panameño", mayoral de la hacienda, arriesgó a los dados unos 50 pesos frente a Francisco Sales Ruviños, esclavo de esa hacienda. Este último tenía unos 30 años de edad.

Al principio le fue bien al mayoral, ganando por dos veces. Pero en la tercera,

perdió. Le pidió entonces al esclavo que le devolviese el dinero, encontrándose con su rotunda negativa. A consecuencia de esto, el mayoral le tomó animadversión a Francisco Sales, por lo cual este último sufrió su "ojeriza y persecusión".

Conociendo el terrible poder que tenían los hacendados y sus representantes sobre los esclavos, es de imaginar lo difícil que se le haría a Francisco Sales la vida en la hacienda.

Pero ¿de dónde tenían no sólo el mayoral sino también el esclavo 50 pesos, cantidad elevada para ellos?. La respuesta es que también el mayoral era esclavo y ese dinero lo estaba juntando para comprar su libertad, es decir, para convertirse en "zambo o moreno libre" a través de la "manumisión pagada". Aunque en el expediente no se precisa nada, esta respuesta debe ser también válida para el esclavo Sales: posiblemente también él estaba juntando dinero para comprar su libertad.

Este factor nos ayuda a comprender el terrible odio que debió experimentar el mayoral, al ver así alejarse sus esperanzas de libertad por la vía de la adaptación al sistema.

La fuga y el homicidio

La persecución que sufría obligó a Francisco Sales Ruviños a escapar. Según declaró posteriormente, primero se fue a la hacienda Luya por unos días, luego a Bebedero (que actualmente pertenece a Cayaltí) y después a Oyolún, en la otra banda del río Saña y que no era ni es parte de Cayaltí. Era entonces un cimarrón, pero por alguna razón no explicada no se alejó mucho y luego volvió.

Según esas mismas declaraciones, regresando Cayaltí se encontró con el zambo Ignacio, con quien se puso a conversar. Al aparecer el mayor, Sales declara haber primero huido, deteniéndose luego a suplicar. Como seguramente el mayoral no hizo caso de sus ruegos, volvió a huir. El mayoral lo alcanzó armado de un cuchillo y –según Sales– se hirió a sí mismo con dicha arma, en el cuello. Entonces el cimarrón, herido en la mano y la cabeza, escapó, esta vez definitivamente.

Como el mayoral murió, el único testigo fue el zambo Ignacio, quien declaró que el mayoral le tenía animadversión a Francisco Sales por la citada pérdida en el juego y que el amo Pedro Haro había ofrecido a "El Panameño" 50 pesos por la captura del cimarrón. Asimismo, que el mayoral le dijo a Sales que se entregase, a lo cual éste se resistió, resultando muerto Francisco Prieto en el forcejeo.

El proceso y la condena

Capturado el cimarrón Sales, el proceso judicial, como sucedía entonces normalmente, fue moroso. El 18 de noviembre del año siguiente (1903), el fiscal pidió la pena de horca para el cimarrón, acusándolo además de robar y asaltar en los caminos "en trajes mujeriles".

El proceso fue claramente parcializado contra el esclavo. No se le nombró

defensor y no se le permitió presentar testigos.

El 13 de noviembre de 1804, Francisco Sales fue condenado a 10 años de prisión, en sentencia firmada por el subdelegado del Partido de Saña, José Diez del Campo. El 8 de noviembre siguiente y el 4 de enero de 1805, la Real Audiencia de Lima ratificó la sentencia, de cuya ejecución no tenemos más datos.

Solidaridad con el cimarrón

El caso evidencia claramente, por un lado, la constante lucha de los esclavos por su libertad, aunque fuese por el camino de adaptación en resistencia, pagando el precio de la manumisión.

Por otro lado, es evidente que la actitud abusiva del mayoral, que empuja al esclavo a abandonar la adaptación y pasar a la resistencia (cimarronaje y luego homicidio), no era casual sino parte del sistema esclavista, en el cual los amos usaban a unos esclavos para oprimir a otros, instigando la división y la enemistad entre los oprimidos. El ofrecimiento de recompensa por la captura del cimarrón demuestra claramente esto.

Los factores circunstanciales - la afición por el juego y la intransigencia de los dos esclavos, que no buscan un arreglo amistoso entre ellos - actúan sobre esa base y es así como a uno de ellos lo comprometen más con la causa del amo; y al otro lo llevan a romper con el sistema, convirtiéndose en cimarrón.

Cabe destacar por último que los cimarrones sólo podían subsistir y mantenerse libres gracias a la solidaridad de otros esclavos y de gente libre perteneciente a la plebe. En el caso del cimarrón Francisco Sales Ruviños, se supo que quien le había curado la mano y la cabeza fue una casi anónima Antonia, que así brindaba solidaridad aún arriesgando su propia libertad.

2.6 La protesta política como motín individual

"¡ Muera el mal gobierno!"

José Patrocinio Faya, llamado "Geraldo" era un zambo libre de 33 años de eda, de oficio surrador (curtidor). Vivía en Lambayeque con su esposa legítima, María de la Cruz Ruiz. No era bien visto por las autoridades, habiendo sido acusado del robo de un caballo, de golpear a su esposa y a otra mujer y de algunas riñas con algún herido de por medio. Posteriormente, uno de los testigos declaró que su carácter y atrevimiento eran tales que

"... tra(ía) a todos en temor, de suerte que había sido difícil aprehenderlo, hasta que aportó a este pueblo un soldado que huvo de facilitar su aprehensión".

Detenido según parece en los primeros meses de 1784, en la cárcel de Lambayeque, no se le instruyó proceso a éste no prosperó por no haber mérito sufi-

ciente, conforme sostuvo su esposa. En esta situación, en unión de otros presos, Geraldo huyó de esa prisión el mes de abril del citado año y no fue recapturado entonces.

Recién el 31 de agosto del mismo año, uno de los alguaciles del pueblo, alegando haber orden para su captura, habría intentado matarlo, en casa de los señoras García, ubicada en la plaza de Lambayeque.

Según declararon después el mismo Geraldo y varios testigos, el curtidor logró evitar la muerte y quitarle el sable al alguacil. Luego, escapó para su casa y se armó de un rejón (este de madera con la reja del arado en un extremo), con el cual se dirigió hacia la plaza gritando:

"¡Viva el Rey y muera el mal gobierno, que en Lambayeque no hay justicia¡". Se ubicó frente al local del Cabildo y siguió gritando "¡Que salga el alguacil Villavicencio para matarlo¡ ¡Que salgan los demás justicias para matarlos¡".

Efectivamente, salieron no sólo varios alguaciles sino el mismo corregidor de la provincia, quien disparó contra Geraldo a corta distancia, pero su pistola "no dio fuego". Se produjo entonces una increíble situación de importancia de la autoridad, frente a un solo hombre mal armado.

Se había juntado alguna cantidad de gente en la plaza y el corregidor se puso a gritar. "¡A mí, del Rey¡", pero nadie acudió en su ayuda. Más bien, varias personas aconsejaron a Geraldo que escapase, una le tiró de la camisa y otra la puso al anca de su caballo ya fuera de la plaza. Regresó todavía Geraldo a recobrar un caballo que la autoridad le había incautado y luego escapó al monte y después hacia Mochumí y Motupe.

Descuartizar al insolente

José Patrocinio Faya (Geraldo) fue capturado días después en Motupe, por una comisión especial encabezada por uno de los esbirros más notables de la provincia, miembro de la ""Santa Hermandad". Encarcelado en Lambayeque, fue sometido a un régimen carcelario durísimo: encerrado y sujeto con grillos en los pies y un palo entre ellos, se le soltaba una vez al día y sólo una vez cada 24 horas recibía algún alimento.

Su esposa y un sacerdote intercedieron, pidiendo se le aliviase este tratamiento, pero la brutal respuesta del juez (el mismo corregidor que había sido desafiado por Geraldo) fue: "Que siga la prisión como hasta aquí".

En el juicio, numerosos testigos declararon sobre los hechos relatados y sobre los antecedentes del curtidor, subrayando sobre todo su "insolencia, atrevimiento, descaro, osadía, altanería" y otros características del acusado. Sobre todo, se resaltó que en numerosas ocasiones había insultado a "personas de condición" y que en una oportunidad le había faltado el respeto a un sacerdote.

No obstante sostener que en Lambayeque" los indios, dando prueba de fidelidad, se mantienen en paz inalterable", el fiscal pidió la pena de muerte para Geraldo,

agregando que debería ser

"...decapitado, arrastrado y descuartizado, para escarmiento de la mulatería y mesticería que viven sólo de las violencias y extorsiones".

Asimismo, mostraba su asombro e indignación, expresando que:

"En todo el reino habrá provincia más altanera, más sobre sí... ¿En dónde se ha visto _subrayaba_ que un solo mulatillo armado de rejón se haya atrevido a desafiar a todo un señor Juez, en medio de una plaza no vacía?

Uno de los motivos que determinaban esta pretensión del fiscal era el aún fresco impacto del movimiento de Túpac Amaru, cuyo recuerdo es citado por el fiscal, haciendo un paralelo entre el insulto y desafío que Geraldo había hecho al corregidor de Lambayeque con la ejecución que hizo Túpac Amaru del corregidor de Tinta. Si a tiempo se hubieron frenado las insolencias no hubiera ocurrido la insurrección -sostenía-.

"Un valiente que se sabe defender"

En su defensa, Geraldo negó todos los cargos, expresando que nunca había robado nada y si hirió a alguien en una riña fue en defensa propia. Afirmó que el supuesto insulto a una "persona de condición" había sido sólo contestarle que "su cara (la de Geraldo) era igual a la de cualquier cristiano". Así también que le había replicado a un sacerdote –sin saber que lo era–, por discrepancias en el juego, cuando el religioso estaba en un boliche vestido de civil y acompañado de una mujer, agregó que ya había sido perdonado por dicho clérigo.

Respecto a la noche del 31 de agosto, reconoció los hechos, afirmando que lo había hecho como reacción ante el intento de asesinato del que había sido objeto; y alegó como atenuante el hecho de haber estado borracho.

La suerte del reo estaba echada y sólo al final –a pedido del defensor de Geraldo y sólo por cumplir una formalidad– se accedió a escuchar a seis testigos de la defensa, entre ellos la dueña de la cantina donde el acusado había estado bebiendo y un mulato panameño.

Estos testigos corroboraron la embriaguez del acusado la noche de los hechos, afirmaron que les constaba que Geraldo nunca había robado ni matado a nadie y mencionaron que un sacerdote y algunos caballeros distinguidos lo apreciaba. (Posiblemente por la parcialidad del proceso, estas personas no fueron llamadas a declarar).

Más aún, mostrando una perspectiva étnica y de clase opuesta la visión de la élite dominante, declararon que:

"Entre los de su clase, Geraldo era muy apreciado por ser hombre de bríos y valiente" y "por usar el oficio de guitarrista". Así también que era "de genio muy ardiente" y que "el motivo que tienen para tenerlo por malo es que se sabe defender".

Es decir, buena parte de la plebe se identificaba con José Patrocinio Faya (Geraldo), por su actitud rebelde, contestaria y de búsqueda de la libertad e igualdad. Como diversos hechos confirman esta actitud, no puede considerarse el desafío al corregidor como un hecho aislado ni como simple producto de la borrachera.

Más bien, incluso el terror que paralizó al corregidor y sus esbirros frente a un solo hombre estuvo sin duda causado por el temor de que la masa asumiese una actitud más activa en solidaridad con el miembro de su clase que admiraban y apreciaban. Detrás de ese rebelde aparentemente aislado estaba gran parte de la plebe, a la que la élite dominante tenía y quería escarmentar.

Finalmente, el asesor recomendó la pena de seis años de prisión, que el reo debía cumplir en los Castillos del Callao. El expediente se interrumpe sin incluir la sentencia ni su ejecución, por lo que no sabemos si Geraldo fue llevado al Callao o logró nuevamente fugarse para seguir desafiando al poder colonial.

2.7. La amiga de los presos y fugitivos

A inicios del siglo XVIII, en Lambayeque, María Isabel Valiente tenía 33 años de edad, era zamba y la llamaban "La Prisca". El 15 de marzo de 1816, fue acusada de haber colaborado en la fuga que varios presos habían hecho el día anterior de la cárcel de Lambayeque, pues uno de los prófugos sería su amante. El indicio para sospechar esa complicidad era el hecho de que en la madrugada posterior a la fuga se había encontrado en la casa de María Isabel a José María Muro (a) Chequén, con el caballo fatigado y sudado, sospechándose que también era cómplice de la fuga.

Ella negó el cargo y aclaró que su relación con Sapayo era sólo de amistad, por cual en algunas ocasiones le llevó comida a la cárcel. Su relación con Chequén era también de amistad y la madrugada en cuestión se había limitado a darle alojamiento, lo que hizo con satisfacción, según agregó.

No obstante tan comprometedoras amistades (uno, delincuente convicto, y el otro, sospechoso), María Isabel logró su libertad días después, pues no había pruebas contra ella. Sin embargo, casi dos meses después, uno de los prófugos se presentó voluntariamente y declaró, entre otras cosas, que el alcayde Tejada había sometido a chantaje sexual a María Isabel, posiblemente aprovechando sus visitas a su amigo Sapayo.

Y dos años después, el 23 de setiembre de 1818, una ronda nocturna de alguaciles volvió a apresar a María Isabel, bajo la acusación de que:

"tiene por costumbre abrigar a todo facineroso en su casa ocultándolo con los robos que hacen, por lo que ha estado varias ocasiones presa, y luego por la fuerza de empeños que tiene esta zamba ha salido a continuar su inveterada costumbre coadyuvando con limas y llaves a la fuga de los reos de la carcel" (23).

Tampoco había nada más que sospechas en esta ocasión, pero María Isabel fue sometida a proceso, cuyo desarrollo no se conoce por interrumpirse el expediente.

(Esa interrupción puede ser síntoma de que no se pudo hallar pruebas y la acusada volvió a ser libre; o puede estar causada por la fuga de la procesada).

Uno de los motivos para que las autoridades creyesen que María Isabel pertenecía al mundo de la delincuencia era el hecho que al parecer vivía sola, pues se menciona su casa y no la de su esposo o concubino. Es decir, rompía con las normas y valores de la sociedad colonial, que oficialmente proclamaba que toda mujer debía vivir bajo la tutela de un varón o de un hogar constituído. Llama también la atención su fidelidad a la amistad, pues no niega ni abandona a sus amigos, aún a costa de ponerse en riesgo o sufrir abusos por hacerlo. En todo caso, era una personalidad incómoda para el opresivo y patriarcal orden colonial

2.8 Lucha por la igualdad y contra los maltratos

Por un lado, hubo esclavos que entablaron procesos, quejándose de la sevicia de sus amos y buscando que la justicia obligase a aquellos a dejarlos cambiar de amo o comprar su libertad. Estos caso aumentan al empezar la República, pero sin aumentar las resoluciones favorables a los esclavos.

Por ejemplo, el mes de julio de 1824, la esclava Juana acusa a su ama Manuela Francisca Esteves, del pueblo de San Pedro, de "un gravísimo y público castigo", que la dejó inmovilizada. Sin embargo, luego de unos días que la esclava estuvo depositada en una casa, la autoridad falló que se la devolviese a su amo, "apercibiéndole (a la esclava) que en lo sucesivo se maneje con el respeto que debe". Esta resolución fue firmada por Mariano Quezada, uno de los llamados "próceres de la Independencia lambayecana", y que en ese momento era "Juez de Derecho de Lambayeque".

También se presentaron este tipo de procesos iniciados por zambos libres, como Matías Vilela y Quiroga, sargento de las milicias de pardos, que el 22 de octubre acusó al comerciante Mariano García y a José María Albújar de haberlo golpeado y maltratado públicamente en el coliseo de gallos de Lambayeque, para obligarlo a un careo que el juez de gallos aún no ordenaba.

El proceso fue largo y al final el acusador salió procesado por supuestamente haber dado libertad a un ladrón meses atrás, a cambio de dinero. Sin embargo, la causa por maltratos - que llegó nada menos que a la Audiencia y al Virrey - quedó en un virtual empate, fallándose que:

"...tanto el sargento como dicho don Mariano se excedieron de la moderación... (Córtese el progreso de esta causa y) que se les aperciba para en lo subcesivo".

Estos casos son notables sobre todo por la gran desigualdad de poder económico y político entre las partes. De tal modo que ya un empate podía considerarse una victoria.

3.- Acciones colectivas

3.1. El reclamo de las milicias de "pardos"

La protesta de los milicianos "pardos" y "morenos" del Partido de Saña o Lambayeque se produjo como reacción a los cambios en el régimen de tributación en los años 1778 y 1779, cuando el visitador José Antonio de Areche dispuso la extensión del tributo a las diversas "castas" que antes no lo pagaban. Los ex esclavos ("pardos" y "morenos" libres) fueron afectados por la llamada "contribución militar" ascendente en algunos lugares a 2 pesos anuales.

La negativa de los ex esclavos lambayecanos a tributar ha sido ya documentada por Waldemar Espinoza (1981: 183), Fernando Romero (1994: 3,4) y Mark Burkholder (1972). Reseñando a este último, Christine Hunefeldt escribre:

"En Lambayeque los milicianos se niegan a pagar lo que se denominó contribución militar. Reconocieron que este dictamen iba contra sus intereses. Deciden escribir al Virrey fundamentando su actitud. Ante sus exigencias y el temor de un "desbande general de castas", el Virrey tuvo que ceder a sus reclamos. Negros, pardos y mulatos, unificados por vez primera y con fuerza en las manos, quedarían exonerados de esta tributación considerada por ellos mismos denigrante, ya que los colocaría en el mismo escalón que al indígena". (1972: 72).

La misma autora señala que este logro fue posible porque en todo el país se agitaban ya las protestas que culminaron en el alzamiento de Túpac Amaru.

Si bien el reclamo es efectuado por milicianos, de los cuales muchos eran ex esclavos y otros posiblemente habían nacido ya libres, debe tenerse en cuenta que en las milicias de "morenos" participaban también los esclavos. Aunque éstos no estaban sujetos a la tributación, algún contacto tuvieron con el movimiento y alguna lección sacarían del mismo.

Este reclamo efectuado colectivamente revela que algo se les escapó del control de los gobernantes; los "morenos" fueron reunidos para servir al Estado colonial y no para defender sus intereses; pero una vez juntos advirtieron que podían hacer esto último. Este caso muestra la importancia de estudiar si hubo otras formas de representación colectiva, ya fuese temporal o sostenida por algún tiempo.

3.2. Agitación tupamarista en la hacienda La Viña

Según la carta que escribió al Corregidor, el 28 de Julio de 1881, el hacendado de la Viña, Benito Antonio de Caldas, "se encontró con los cortos criados de trabajo que habían quedado fugitivos acompañando a los que anteriormente se habían ausentado". La frase es confusa, pero da idea de fugas de la hacienda. Luego de unas indagaciones, el hacendado hizo apresar al "mestizo serrano de la provincia de Loxa Josef Jaramillo (casado con una esclava de la hacienda)", lo tuvo 12 días en el cepo con grillos y luego lo remitió a la cárcel de Lambayeque.

Lo acusó de tenerle "la hazienda revuelta los esclavos sin obediencia, por haber divulgado que con el nuevo rey, todos eran libres".

El coronel Francisco Aljobin, al parecer propietario vecino, declaró en el proceso que también los peones de su tabacal estaban "en la creencia de poderse coronar el insurgente Tupa Amaro", que varios lo dijeron aunque sólo se acuerdan de Jaramillo. Asimismo, creían que con dicha coronación serían libres los esclavos y quedarían exentos los mixtos del tributo, pues Tupa amaro no había muerto. Algunas de estas expresiones serían de Fulgencio Cortés, de quien se sospechaba era "abrigador de cimarrones".

En su defensa, Jaramillo declaró que todo era falso, que al contrario lo que hizo fue avisar al hacendado que sus esclavos proyectaban fugar, y que éstos en venganza lo acusaron falsamente. La causa parece inconclusa, aunque en junio de 1782 Jaramillo seguía preso y fue traslado al hospital por estar con terciana.

No obstante lo confuso de los indicios, llama la atención el hecho de que todos los esclavos de la hacienda La Viña, unánimemente, se negaron a declarar ni a favor ni en contra de Jaramillo. (AL, Causas Criminales 1781: Causa Criminal contra Pedro Jaramillo por Cedizion).

En todo caso, es evidente que la conmoción del movimiento tupamarista había llegado también a agitar a los esclavos de las haciendas lambayecanas y que el programa de la insurrección era percibido como dirigido a favorecer tanto a esclavos como a ex esclavos (mixtos).

3.3. Acción política contra las cárceles

Los libertadores de presos

El 21 de enero de 1781, los zambos libres y otras personas que participaban en una corrida de toros en la plaza de Chiclayo se amotinaron contra las autoridades del Cabildo de Naturales, que conducían preso a Pedro Ayala, indio de Llama acusado de ladrón no obstante su cargo de Cobrador de Tributos.

A los gritos de auxilio que dio, no el preso sino "un mozo blanco" no identificado, los zambos libres Juan Chana y Antonio Gamarra, encabezando a numerosos zambos y negros de aquella vecindad, arremetieron a pie y a caballo contra el alcalde, regidores y alguaciles del Cabildo, logrando poner en libertad al detenido.

Al día siguiente, el corregidor dictó la orden de prisión y de decomiso de los bienes de los citados Chana y Gamarra, pero ellos habían fugado y tampoco se encontró "bienes algunos en que trabar execucion". Ampliada la instrucción, Juan Chana fue acusado, por varios testigos indios y españoles, de los siguientes cargos.

A) En el período del corregidor anterior, haber liberado de la cárcel, unido a otras personas, al zambo Manuel Laudate y a Manuel Quiroga, así como a otros detenidos, incluso fracturando la puerta de la cárcel de Chiclayo. Sólo no pudieron hacerlo en un caso en que el reo había sido ya llevado a Lambayeque.

B) Haber hecho resistencia violenta al intento de arrestarlo, pregonando a voz

en cuello "que no había justicia para él y que mientras viviese sería el Redentor de cuantos quisiesen aprisionar por orden y mandato de la Justicia"., Así también que "al segundo día levantó el dicho Chana bandera y al toque de caxa anduvo por todas las calles levantando gente" para resistir a las fuerzas del corregidor. Más aún, que al presentarse en Chiclayo dicha comisión represora, la plebe chiclayana resistió y se produjo una refriega, con varios heridos, de modo que el corregidor no logró su objetivo.

C) Que en los primeros meses de (1781), "había hechado bando en una de las esquinas... titulándose Don Juan de Alba" y que posteriormente dijo a gritos "que si no sabian era el segundo Tupac Amaru de los sambos de Chiclayo".

Apresado el mes de junio del mismo año en Luya, el acusado declaró ser de edad de 38 años, natural de Chiclayo, soltero y oficial de herrero, de condición libre y de nombre Juan Manael (alias Chana). En seguida, negó todos los cargos, excepto el de haber liberado al cobrador de tributos, porque le dijeron que los indios le habían robado y lo llevaban a la cárcel.

Negó también haberse titulado Juan de Alba y el Túpac Amaru de los Sambos, afirmando que "los blancos, negros, zambos y niños le daban estos nombres por ludibrio (burla)". Agregó que esos títulos o nombres "han benido de las embriagueces y funciones que ha tenido el confesante con otros de su clase". (Archivo Lambayeque, Causas criminales 1781: "Autos... contra Juan Chana y Antonio Gamarra ..." fojas 1 - 15).

Aún cuando estas declaraciones fueran ciertas, es evidente que existió prácticamente una situación de conflicto persistente y que la plebe chiclayana llegó repetidas veces a impedir el ejercicio de la autoridad colonial, desde sus escalones inferiores (el Cabildo de Naturales) hasta eventualmente enfrentarse al mismo corregidor.

Solidaridad con el detenido

Según la acusación efectuada por el fiscal Marzelino Cienfuegos.

"la noche de su prisión o la siguiente, publicada pues la fama en Chiclayo de quedar preso en esta cárcel el dicho Chana, y que se le disponía un gran castigo en premio de sus delitos, intentaron sacarlo, y con el pretexto de que por víspera de Corpus se quemaban fuegos y candelas en esta plaza, se conduxeron a (Lambayeque), e intentaron sacar al reo abocándose a la cárcel agavillados y en son de tumulto, que hubieron conseguido a no andar atento el alcaide en contenerlos, serrar las puertas, y custodiarse con el auxilio de varios sujetos, que se hallaban en el portal; de cuyo caso noticiado Vuestra Merced le fue preciso poner un hombre que acompañase al Alcaide todas las noches, pagándole quatro pesos mensuales".

No logrado el objetivo de la plebe en esa ocasión, poco después,

"... haviendo corrido en dicho pueblo de Chiclayo haver muerto de las heridas, intentaron vengarse los mulatos capitaneados de Mauricio y Gervacio Briones de los vecinos españoles principalmente y de los testigos de la sumaria, con matarlos, y para

este fin salieron a buscarlos a sus casas gritando *mata mestizos* con cuyas voces advertidos los solicitados procuraron esconderse con cuya acción libertaron la vida; pues sabida la verdad por lo tumultuantes de ser falsa la noticia de ser muerto su capitán se sosegaron advertidos del yerno que iban a cometer".

Fue posiblemente esta importante agitación social y política uno de los factores que llevaron al fiscal a pedir la pena de muerte para el reo, argumentando que sus acciones constituían "delito de lesa majestad". Pero sin duda el funcionario no las tenía a todas consigo, pues cuatro días después del alegado de defensa de Chana, se excusó de seguir viendo la causa (II.9.178I), por sufrir "inquietudes" e "incomodidades" cuyo origen no explicó.

Tampoco sabemos por qué razones el alcalde del Cabildo de Naturales de Chiclayo –que había sido el primer acusador de Chana– retiró la acusación, manifestando que le perdonaba la ofensa.

La Fuga del Túpac Amaru Sambo

Doce días después, el 23 de setiembre de 1781, el "Túpac Amaru de los Sambos", unido a los presos Balentín Munar, Juan de la Torre, Bartolo El Trujillano y Tiburcio El Paiteño, fugó de la cárcel de Lambayeque, rompiendo una puerta y haciendo dos forados, que les dieron salida al corral de la casa de Nicolasa Durán. Con esto, quedaron interrumpidos el juicio y su respectivo expediente.

Nueve meses después, Chana no sólo seguía libre, sino que se mantenía en Chiclayo y seguía participando en la agitación social y resistencia a la autoridad. El 16 de junio de 1782, el funcionario chiclayano Lorenzo Tufiño y Estrada informaba al corregidor de Lambayeque que el prófugo:

"(tenía)... movida a toda la gente de su especie a la resistencia de las providencias... hasta llegar al extremo de pasar a este Cauildo el 3 de abril que pasó como a las sinco de la mañana, en compañía de otro sambo nombrado Selestino El Clarinetero, y hauiendo topado... a los rexidores y Alguacil Maior... quienes guardaban la carcel los estropearon con ferosidad a palos y sablasos.... y le quitaron las llaves y abrieron las puertas, y a once presos que en la ocasión se hallaban encerrados les dio puerta franca con total desprecio de la Real Justicia de suerte que cada uno de los presos se retiraron a sus casas sin el menor temor, balidos de la ynsolencia de este dicho sambo... En esos días no hubo proporción de prenderlo y (a) pocos días se fue a la sierra...Ya hauiendo buelto a este pueblo... no sólo se pasea en el pueblo sino que tambien en Cauildo como lo e bisto el jueves de esta semana a las quatro de la tarde".

Recién entonces se reactivó el expediente y el fiscal presentó un largo escrito de respuesta al alegato de Chana, reiterándose , el 18 de junio, el mandamiento de prisión contra el prófugo rebelde. Como el expediente termina aquí, no sabemos si se cumplió esa orden o si el Túpac Amaru de los Sambos siguió aún por mucho tiempo participando en las citadas actitudes de la plebe.

Con Túpac Amaru y contra el Estado

En las condiciones del momento, no puede ser casual sino revelador que uno de los actores y dirigentes rebeldes de la plebe haya recibido –fuese en broma, en serio o en ambas formas a la vez– el título de Túpac Amaru de los Sambos. Ello revela la percepción que tenía la plebe, en el sentido de que el movimiento sur andino no era sólo para los indios, sino para toda la gente oprimida por el yugo social y colonial.

Más aún, destaca el alto contenido político de la rebeldía de Chana, Gamarra, los Briones y otros, porque su ataque se dirigió directa y reiteradamente contra el aparato coercitivo estatal, al que intentaron paralizar. Esto se ve reforzado por el heco de que ni Chana ni sus citados compañeros fueron acusados de ladrones.

3.4. El palenque de Ferreñafe

Sobre este palenque, que debió formarse alrededor de 1787, y alcanzar bastante importancia, sólo conocemos por ahora dos referencias. La primera, en el expediente sobre el palenque de Tumán: con fecha 10 de setiembre de 1800, en su carta a una autoridad superior, el Alcalde Provincial de Lambayeque Antonio Ramon de Peramas recomendaba:

"salir en persecucion de quantos facinerosos se encuentren en los campos... antes que llegue este Partido a ponerse en peor estado que cuando se levantó el palenque de Ferreñafe, cuios funestos acontecimientos recuerdo a V (uestra) A(lteza)". (AL, Causas Criminales 1800: Autos seguidos sobre el Palenque de Tumán, f. 23v).

La otra referencia es el asiento del escribano Bartolome Dapelo, quien , en su "Quaderno Tercero de Conocimiento de los Autos y Expedientes que Salen de Esta Escribanía", con fecha del 16 de julio de 1798, menciona lo siguiente:

"En este día se remitieron con propio en consulta al Señor Teniente Asesor Doctor Don Juan Bazo y Berri los autos criminales seguidos por este Juzgado de Of(ici)o de la Real Justicia contra los reos criminales que han formado la quadrilla y Palenque del Pueblo de Ferreñafe y asaltado esta población, en quatro cuerpos compuestos el primero con fojas 153, el segundo con fojas 547, y el tercero con fojas 146 y el quarto con fojas 57, todas útiles y originales".

Esto significa que para esa fecha ya el palenque estaba destruido o dispersado y sus miembros o cabecillas estaban presos y procesados. Puede deducirse también que el palenque tuvo tan numerosos y audaces miembros que se atrevieron a asaltar el centro poblado de Ferreñafe, donde sin duda residían importantes familias terratenientes como los Barragán, dueños de Luya y otras propiedades.

Por lo abultado del expediente (903 fojas, que equivalen a 1806 páginas, pues la foliación entonces era doble), sabemos también que hubo numerosos presos y muchos testigos que declararon en el proceso. El cuaderno del escribano Dapelo agrega a continuación:

"Y al señor Gobernador Intendente la cuenta y sus comprobantes originales que ha rendido el economo nombrado por este ilustre Cabildo, regidor don Domingo Figuerola, de los fondos que han entrado en su poder para la aprencion, custodia y alimentacion de los reos. Lambayeque ut supra. Julian Yenque fue de propio".

Esto tiene que ver con el funcionamiento del aparato estatal de represión a nivel provincial, que no tenía recursos humanos ni materiales propios y que, por tanto, debía agenciarse fondos extraordinarios cada vez que era necesario movilizar fuerza militar.

3.5. La toma de la hacienda Tumán

Sucesos del 29 de agosto

Esta hacienda, que había pertenecido a los Jesuitas hasta 1767, estuvo en manos del gobierno virreinal bajo la cuenta de "Temporalidades" y fue luego subastada a otros conductores. En 1800, el "subastador" era José Antonio de las Muñecas, quien manifestó haber estado en Lima, ocupado en el juicio que sostenía con los indios por pastos y tierras de Tumán, que aquellos habrían "dispuesto como de cosa propia"... En esas condiciones, hacia mediados de ese año, unos

"... treinta facinerosos, que han formado su aciento o palenque entre las Haciendas de Tumán y Pomalca... han perseguido al dueño de Tuman con ocho hombres mas", aparte de otros asaltos. (AL, Causas Criminales 1800: Autos seguidos sobre el Palenque de Tumán, f. 1).

Entre los "facinerosos" se menciona a un Rienderito y a un Lazito, sin precisar su casta, aunque sí se señala que eran individuos libres y no esclavos. Y entre "los esclavos de otras haciendas" sólo se menciona a Bruno, criado de La Otra Banda, hacienda cercana a Saña.

El 29 de agosto, el Alcalde Provincial Antonio Ramon de Peramas, movilizando a algunos esclavos suyos, a 25 soldados de sus propias fuerzas y a 23 proporcionados por el Subdelegado interino, unos 50 hombres armados en total, se dirigió a Tumán con el fin de apresar a los asaltantes y destruir el palenque.

"Llego a d(ic)ha hacienda como a las dies de la mañana de este mismo día a cuia entrada la recivieron en la plaza de ella todos sus esclavos de ambos sexos y de todas edades armados de rejones, dos escopetas, palos, machetes y dagas, en accion de cargar airadamente contra d(ic)ho señor, sus tenientes, quadrilleros y soldados que le auciliaban, y en numero como de sincuenta esclavos adultos catorce de ellos barones y las demas mugeres fuera de los menores" (Ibíd., f.4).

Firmeza y heroísmo

Dichos esclavos se negaron a entregar a los "bandidos libres y esclavos" que estaban allí en un rancho, manifestando

"que no tenían amos ni le conocían y primero ovedecerían a un indio prestan-

dole la ovediencia que no a los que se nominaban sus amos, que no entregaban la gente que Su Merced solicitaba porque en aquella hacienda no se prendía a nadies y estaban resueltos defenderlos y que primero perderían la vida". (Ibíd., ff. 11-11v).

Las intimaciones de la autoridad no hicieron efecto y aún la estratagema de solicitar alojamiento en la casa hacienda fracasó, porque los esclavos rebeldes no lo aceptaron. En esas circunstancias, haciendo valer el número de sus armas de fuego (50 contra sólo 3 de los negros), la tropa atacó, matando entre otros al negro Banda, al que se sindica como a uno de los más animosos; entró luego a un rancho donde se suponía estaban los bandidos del palenque pero éstos huyeron hacia el monte rompiendo una pared de quincha.

Es notable el episodio en que un esclavo disparaba contra la tropa "haciendo cuerpo sobre su madre, que así lo favorecía", ella resultó muerta y él herido. Es también sintomático el hecho de que:

"La determinación de los negros y la jente libre fue constante y la manifestaron incandose de rodillas en el puente de la hacienda santiguandose y partir inmediatamente al combate". (f. 14v).

Se menciona también que "echaban vendiciones" sobre los atacantes "prueba cierta de su ánimo que era acabar con todos" (f.12v).

Al parecer murieron 3 y huyó la mayoría de los varones, quedando las negras, a las que se obligó a arrodillarse y prestar acatamiento. El alcalde provincial dejó como mayoral al esclavo Francisco Salés, "en quien tiene puesta toda su confianza los amos", retirándose después.

Impotencia y morosidad de la represión

Esta retirada, que en la práctica dejaba la hacienda en manos de los esclavos alzados, se hizo aduciendo el cansancio de los caballos, la falta de alimentos de la tropa, el tener varios heridos y contusos y, sobre todo, el haberse quedado sin cartuchos. Seis negras, las más rebeldes, fueron llevadas para la cárcel de Lambayeque.

No obstante esta masacre y demostración de fuerza, la situación inmediata de la autoridad local de Lambayeque parecía mas de debilidad e importancia, pues no tenía tropa permanente y para movilizar a los milicianos necesitaba pagarles los viáticos y jornales, pues ellos decían que sólo tenían la obligación de servir dos horas en un día.

Las autoridades (alcalde y subdelegado) dijeron haber gastado de su peculio en lo ya efectuado, de modo que tuvo que hacerse una engorrosa gestión para que la Real Audiencia autorizase tomar dinero de los "fondos propios" del Cabildo de Españoles de Lambayeque (ff. 30 y 30v).

Mientras tanto, se dispuso que el cura de San Miguel (Picsi) procurase atraer "a respeto y obediencia" a los esclavos de la hacienda, sin lograrlo, lo que fue informado por el mismo sacerdote:

"no se ha adelantado otra cosa que aquietar un tanto a la mayor parte conservandose solamente en su obstinacion e insolencia tres varones cuya sugestion no

seran capaces de prescindir facilmente los demas, y a que contribuiran no poco los delincuentes, que continuaban insultando a los pasageros" (f. 30v).

Por su parte, el conductor de Tumán, José Antonio de las Muñecas, solicitaba lo mismo, es decir, que se financiase la debelión del alzamiento negro, que se le indemnizase por los gastos del litigio y perjuicios sufridos y que se le garantizase la toma de posesión de los terrenos que había ganado en juicio a los indios de Chiclayo. Acusaba a éstos de estar en conmoción y de haber hecho resistencia anterior a su toma de posesión (Ibid, 32-32v).

Agregaba estar en la inopia, en "infeliz situación" y "miserable estado", debido a los altos costos del largo juicio que acababa de ganar a los indios, aduciendo el interés de la Real Hacienda y la necesidad de tranquilidad pública, para que la Audiencia autorizase los gastos necesarios. El expediente llegó hasta el virrey, Marqués de Osorno, resolviendo al fin la Audiencia, el 1º de Diciembre de 1800:

"se proceda por el Subdelegado del Partido de Lambayeque a costear los auxilios que se necesiten para la aprehensión de los delincuentes que se expresan, de los propios y arbitrios de aquel Cabildo; y de no ser suficientes, pueda prorratear dicho costo entre los vecinos" (f.34).

El 6 de Enero del año siguiente, fecha hasta la cual cubre el expediente citado, el subdelegado de Lambayeque José Albaro Cabero se aprestaba a hacer cumplir la orden. Es decir, el terrateniente y el Estado colonial perdieron el control de la hacienda Tumán por lo menos alrededor de unos 5 meses, de Agosto de 1800 a Enero de 1801, aunque no se sabe qué hicieron los esclavos y sus compañeros de ruta, los bandoleros, en ese período.

Alto desarrollo de la lucha social

Deben resaltarse lo peculiar del caso expuesto por una característica que lo diferencia. En general, los palenques se ubicaban en el monte, es decir en una zona periférica, mientras el de Tumán estuvo implantado en el corazón mismo del aparato económico, disputando al Estado colonial ya no sólo el control de los caminos y de recursos periféricos, sino una de las principales haciendas de la costa norte y del país.

Más que palenque, el caso parece ser una toma de hacienda por sus trabajadores, con expulsión del dueño y temporal liberación del control estatal. El caso tiene algún parecido con la revuelta ocurrida en la hacienda San Jacinto a mediados de 1768. (Kapsoli 1975: 50-65).

Es inquietante pensar que bastaba la lejanía del hacendado y su empantanamiento en un litigio con indios, sumado a la llega de algunos bandoleros, para que toda una hacienda fuera arrancada de su poder y del control político de la administración provincial. Lleva a preguntarse sobre la debilidad de los mecanismos coercitivos de la hacienda y del Estado, de tal modo que vencidos o rebasados los mecanismos ideológicos o consensuales, los esclavos pasaron sin más a ser la fuerza dominante en un pequeño espacio.

Para ello, sin duda la presencia de bandoleros y esclavos fugados fue un elemento catalizado, proporcionando una alternativa desesperada pero alternativa al fin, en un mundo opresivo y cerrado. Y los primeros enfrentamientos, incluso con el dueño de Tumán y 8 hombres más, habría proporcionado al colectivo de esclavos conciencia de su fuerza

Luego del enfrentamiento, los bandoleros parecen abandonar la hacienda; al menos no se los menciona más, mencionándose en cambio a 3 varones que continuaba en actitud rebelde. Esto insinúa que los esclavos establecieron una alianza en la práctica con los bandoleros, pero manteniéndose diferenciados, sin convertirse en otros bandoleros más.

3.6. El castigo del mayordomo de Pomalca

La muerte del mayordomo

El año 1807 la hacienda Pomalca, junto a las de Collus y Samán, estaba en manos de los hermanos Juan Alexo y Juan José Pinillos, propietarios residentes en Trujillo, que años antes (1784) habían hecho reprimir violentamente un reclamo de los indios de Chiclayo (ver Ramírez 1991: 271) El administrador era Juan Antonio Solis y el mayordomo, Josef Pastrana, de quien se decia ser de origen chileno y se informa haber sido antes mayordomo del trapiche de los Ganoza y de la hacienda de Pedro Ignacio Lisarsaburu, de Trujilo y del valle de Chicama, respectivamente

De acuerdo al expediente que se actuó, la noche del 4 de Octubre de ese año, después de rezar en la capilla, los esclavos en masa y encabezados por Felix de Cantarisia, se introdujeron a la casa hacienda y se apoderaron del mayordomo Pastrana, luego que éste fracasa en el intento de alcanzar sus armas.

Desnudado, el mayordomo fue conducido al rollo o picota (un poste clavado en el suelo y donde se azotaba a los esclavos), amarrado a él y duramente castigado con azotes, palazos y pedradas, "remudándose unos a otros esclavos y esclavas". Recibió también algunas heridas hechas con un cuchillo en el cuello y costado, aunque éstas no le habrían ocasionado la muerte, sino un fuerte garrotazo en la cabeza con el palo de una carreta, a consecuencia del cual "se le veían los sesos". Luego, moribundo, fue llevado a la cárcel y puesto en el cepo donde él mismo solía atormentar a los esclavos. Allí murió.

El administrador Solis estuvo tal vez en la hacienda o cerca, pues llegó a pedir auxilio al alcalde pedáneo Cristóbal Veles. Llegado éste y otros a Pomalca, encontraron ya muerto a Pastrana y sólo pudieron sacarlos del cepo retornando muy asustados a Chiclayo.

Perplejidad y morosidad de la justicia

El susto y cautela duraron bastante, pues el citado alcalde Veles primero se excusó de actuar la causa y luego, exigido por el subdelegado del Lambayeque, sólo tomó declaración a los que lo acompañaron a rescatar el cadáver de Pastrana. Asimismo,

el 23 de Octubre, el administrador Solís decía que le era imposible presentar los testigos que el Subdelegado le ordenaba:

"a los negros tampoco puedo pues ellos no reconocen en mi una autoridad de amo y que ellos están con suma cautela y precaución, no obedecen mis ordenes esponiendome yo a un lanse peligroso, y que los principales reos a este movimiento hagan fuga". (Ibid., ff.10 y 10v).

El proceso judicial no prosperaba. Ante una queja de Antonio Ramón de Paramas, la Real Audiencia llamó la atención al subdelegado Salazar, quien consultó a la intendencia de Trujillo. Esta, el 14 de Noviembre, recomendaba que "por la tranquilidad de la hacienda, debe procederse con cuidado y consultar a la Real Audiencia".

La cautela en casos como éste no era por respeto a los esclavos, sino porque la represión necesariamente causaría pérdidas económicas a los dueños. Y éstos se limitaron a nombrar un defensor para sus esclavos, absteniéndose de presentarse en Chiclayo o Lambayeque, no obstante que su administrador había anunciado que lo harían. La nueva consulta del subdelegado, esta vez a la Audiencia, revela su patética vacilación y una increíble impotencia:

"La justicia ordinaria no tiene aquí el menor auxilio para usar de la fuerza, ... para pagar la gente, no hay ramo destinado, pues no hay dinero... A mas de esto, si uso de la fuerza, ó los negros se profugan en perjuicio de su amo, ó si resisten es preciso herirlos o matarlos, cualesquiera extremo puede traher alg(una)s consecuencias que me pueden ser perjudiciales, y por último si suspendo el curso de la causa, hasta que el tiempo proporcione ocasión, se me notará de omiso". (Ibid., f.15).

La opinión del fiscal Eyzaguirre de la Audiencia, en el sentido de que la inacción era "peniciosisima" y de que se debería utilizar fondos del Ayuntamiento de Lambayeque, llegó recién a principios de Enero y sólo a fines de ese mes testificaron dos esclavos y tres personas libres.

La dirección del movimiento

Tres meses después de los hechos, el 9 de Febrero de 1808, una partida de 20 hombres de las Milicias de Dragones de Guadalupe, encabezados por el teniente de alcalde provincial Antonio de los Santos, ingresó a la hacienda y logró apresar y poner en la cárcel de Lambayeque a los siguientes esclavos:

1).- Felix de Cantarisia (30) natural de Pomalca, casado, sin oficio.
2).- Josef Joaquin (25), bosal, de oficio carretero
3).- Tomasa (34), samba, natural de Pomalca, soltera
4).- Mercedes (25), samba, natural de Pomalca, soltera.
5).- María Dorotea (25), negra criolla, natural de la tina de los Pinillos en Chiclayo, casada.
6).- María Antonia Banda, negra. Esta esclava no llegó a Lambayeque; fue dejada presa en la tina de los Pinillos en Chiclayo, por estar muy enferma.

Ampliada la orden de detención, el 2 de Marzo se encarceló a:

7).- Manuel Pinillo (25), alias Culo, negro bosal ly congo, lampero y peón de pampa, soltero.

8).- Domingo Gordillo (25), negro criollo, mandadero, casado.

En esta última fecha, se informó que el esclavo Manuel Banguela había fugado antes de ser atrapado y que María Antonia Banda, presa en la tina de Chiclayo se había agravado del mal que le comprometía el aparato reproductor. El 5 y 8 de Marzo se repite la información, señalándose que no puede confesar porque está con fiebre alta y delirante. Sin embargo, el día 30 se informa que había huido, porque debido a su enfermedad no se le había puesto grillos. (Ibíd, ff. 46 y 51).

De las diversas declaraciones puede sacarse en limpio que la acción de los esclavos no fue repentina, sino preparada con anticipación, que Félix de Cantarisia había coordinado previamente con María Dorotea, Tomasa, Mercedes y otros más, sin intención de matar al mayordomo Pastrana, sino sólo asustarlo y expulsarlo de la hacienda. El cabecilla Felix declara -y nadie lo contradice- que él gritaba "no lo maten", pero que nadie atendía razón alguna por el encono. Joaquín, Tomasa, Mercedes y Dorotea, en el careo, coinciden en que el objetivo era dar un susto al mayordomo y echarlo de la hacienda (ibid., ff. 100 y 100v).

Podemos concluir entonces que en esta acción existió plan y dirección débil, pero que fueron ambos rebasados por la masa en movimiento.

Los cargos contra el mayordomo

La contradicción de los trabajadores con el sistema esclavista se personalizó en el mayordomo. Todos los testigos sin excepción declararon que, incluso por faltas menores como no asistir al rezo por motivos de salud, hacía azotar a los esclavos, dándoles hasta 100 azotes y echándoles luego aguardiente con sal en las heridas. Se le acusó además de recortar la ración alimenticia, impedir la asistencia a misa y "maltratar de palabra" a los esclavos; es notable que este último cargo sea hecho especialmente por ellos mismos.

Dijeron también los detenidos que era inútil quejarse al amo porque estaba lejos; que se habían quejado al administrador y que éste o bien no les hizo caso o dijo que no podía hacer nada; agregaron que el administrador Solis le tenía miedo al mayordomo. Esto podía ser cierto, pues salió a luz también que Pastrana había tenido comportamiento similar en las mayordomías del trapiche y hacienda trujillanas donde antes había trabajado: en la hacienda de Lisarsaburu "los esclavos se amotinaron matando al mayoral porque no pudieron hacerlo con él". (Ibíd., f.86).

El movimiento por dentro

La solidaridad de los esclavos en el movimiento se revela en el hecho de que participaron activamente en él algunas mujeres, como Dorotea y Tomasa, que nunca habían sido castigadas por el mayordomo. Asimismo, en el hecho de que, en pleno movimiento, la samba Mercedes liberó a tres negros que estaban presos y con grillos.

Pero también, en plena acción y después, se nota el odio de los esclavos amotinados contra sus compañeros de yugo que eventual o sistemáticamente colaboraban con el mayordomo:

1) Juan Esteban Malerva (30), negro criollo, eslavo de la tina: Dijo que intentó oponerse al castigo del mayordomo, disputándole al mayoral Ypolito el palo que tenía. No lo logró y "teniéndole los negros por sospechoso deseando agarrar(lo) con el fin de castigarlo huyo al monte con su hermana Juana".

2) Juana Malerva, esclava, amante del mayordomo. "Ella influía en los atroces castigos". (Ibíd., f.60).

3) Domingo Gordillo, esclavo. Días antes del homicidio, "fue perseguido por los demas esclavos de la hacienda dandole muchos golpes a causa de haber auxiliado al mayordomo para la prisión de un peon que le servia y estaba en el rancho de la negra Dorotea". (Ibíd., f. 62v).

4) Pedro Pablo, negro esclavo, fue maltratado porque aocmpañó al mayordomo para la prision del citado peón.

Por otro lado, puede ser que los amotinados ejercieran cierto grado de *coacción* sobre sus propios compañeros, si es cierto lo declarado por quienes habrían sido presionados: Domingo Gordillo declaró que le había dado 4 azotes al mayordomo "instado de los demas negros y por temor". Manuel Pinillo dijo que el negro Joaquin le dio una puñada en la cara para obligarlo a entrar. Y el mixto baquero Josef Saturnino Hacia, de condición libre, declaró haber huído

"... en atención a que los negros lo querian castigar por haver estorvado que su muger negra esclava de la hacienda se mesclase en este asumpto". (Ibíd., ff. 43, 45, y 21-21v).

Presos, deportados y cimarrones

El caso siguió suscitando incomodidad en la clase dominante. El mes de diciembre de 1808, el Asesor del Departamento, Miguel Tadeo Fernandes de Cordova, declaraba desde Trujillo hallarse en "continuo conflicto y en perplejidad temerosa", recomendando no aplicar la pena de muerte pedida por el fiscal, sino la de 10 años de destierro. (Ibíd., f. 90).

En febrero de 1809, la Audiencia insinuaba que se podría castigar a todos los esclavos de Pomalca, cuyo padrón reveló que había 35 varones, 36 mujeres y 71 en total, de los cuales 14 eran muchachos. El fiscal Eyzaguirre pidió la pena de muerte para el cabecilla Felix.

Finalmente, el 27 de mayo, la Audiencia condenó a Felix Cantarisia, Josef Joaquin, Domingo Gordillo, Manuel Pinillos y Manuel Banguela (fugado) a 10 años de destierro en el presidio del Callao, debiendo todos recibir 50 azotes y Felix 200, en la plaza de Lambayeque. La negra Tomasa fue condenada a 50 azotes dentro de la cárcel y a 10 años de destierro en el Beaterio de Amparadas de Lima. Dorotea y Mercedes deberían ser vendidas fuera del Partido. Ninguno podría volver. Los demás esclavos fueron apercibidos.

El castigo se cumplió el 24 de mayo de ese año. El 31 partieron los presos a su destierro por Chiclayo y San Pedro, probablemente a pie. El 1º de agosto, Dorotea y Mercedes, avaluadas en 400 presos cada una, fueron vendidas en un total de 600. Con este dinero se pagó los 599 pesos en que se tasó "las costas" del proceso. El que más cobró fue el escribano (180 pesos), seguido del Subdelegado (90). Mientras tanto, Manuel Banguela y María Antonia Banda seguían libres, convertidos en cimarrones.

3.7 La carta al Presidente de la República

El 9 de agosto de 1846, durante el primer gobierno de Ramón Castilla, los esclavos de la hacienda Pomalca - o alguien a su nombre - hicieron llegar una carta sin firma al Presidente de la República, denunciando una serie de abusos y asesinatos que habrían sido cometidos contra ellos por el dueño de la hacienda, Manuel Pinillos. Mencionaron concretamente los siguientes casos:

a) Ciriaco: castigado y enterrado vivo.
b) Pedro José, Bola, Fernando, Angelito y Juan Francisco : muertos
c) José María: prófugo que al ser recapturado fue atravesado por una estocada y tirado al río.
d) José Cacho: prófugo que al correr recibió un lanzaso.
e) María Luisa: al ser violentada por el amo, fugó; y al ser recapturada, fue muerta a azotes.
f) María Timotea: murió de hambre y azotes.
g) Denunciaron también los esclavos otros castigos como azotes, sumergir en agua por 3 horas, secar al castigado al sol.

Con mucha perspicacia, la carta recomienda al Presidente no confiar en las autoridades del lugar, pues éstas estaban con el hacendado y no averiguarían nada. Le recomienda más bien encomendar el asunto a una persona honesta y de su confianza que debería averiguar discretamente.

El Presidente no hizo caso de la advertencia y encomendó el asunto a su ministro de Gobierno, Felipe Santiago Estenós, quien a su vez lo transfirió al Prefecto de La Libertad. Este último funcionario puso el caso en manos del Juez de Lambayeque de apellido Delgado.

Al seguir el trámite regular, el hacendado dio su instructiva, declarando que todo era falso, pues él trataba bien y humanitariamente a sus esclavos. Manifestó también que la causa de las muertes de varios de los esclavos citados eran diversas enfermedades como el costado (casos de Ciriaco y Bola), el tabardillo (Fernando), una hemorragia por la uretra (Pedro José), la hidropesía (Angelito), una afección al útero (María Luisa) y la disentería (María Timotea).

Sólo reconoció la muerte violenta de José María, quien al ser recapturado -según expresó- fue herido por un esclavo y "se tiró al río", y de José Cacho, quien también fue herido con un asta por uno de los esclavos que lo recapturaron, muriendo no obstante la medicina que se le habría administrado. Negó la violación de María Luisa.

Los testigos llamados fueron sólo por parte del amo, entre ellos el administrador de la hacienda, un carpintero, un peón, un esclavo, una esclava y otros. No obstante, salieron algunos aspectos conflictivos como el hecho de que uno de los esclavos que recapturaron a José Cacho se encontraba fugitivo. Así también, el carpintero Antonio Chabes declaró:

"Hace cinco o seis años se quisieron alsar los esclavos contra Manuel Pinillos... Sólo les dio seis asotes a cada uno de los que consideró cómplices, y amarrar uno con otro a los principales autores de motín".

Otro aspecto que salió a luz fue la disposición de la cárcel de la hacienda, la que estaba ubicada:

"... en el patio sobre el costado derecho... en el segundo quarto... que aquel era donde se depositaban los esclavos presos por las faltas que cometían, y en él se reconosen dos barras de fierro redondo que poco mas de dos varas fuera de la parte que da paso a dicha piesa continua hasta el interior haciendo quadro en él dentro, y en cuya barra introduce el preso la pricion que tiene dejando los pies a uno y otro lado, de cuyo modo se introduce a la piesa, y le acomoda en el sitio que le parece a dormir que es en el suelo, quedando pendiente de dicha barra sin poder salir de ella en virtud de que la entrada se halla en el exterior y en su final un candado...".

El proceso se perdió luego entre trámites burocráticos y la abierta parcialidad de las autoridades, quedando sin embargo una gran lección de valor y autonomía, que indicaban una maduración de la conciencia esclava hacia formas de organización y gestión colectivas. Quedando también grabadas para siempre en la historia sus palabras de desafío para el aún esclavista Estado republicano cuando dijeron:

"Si Su Merced desoye esta nuestra súplica, lo citamos ante Dios por la falta de Justicia.... y ante la vindicta pública por lo que podamos hacer en defensa de los crímenes que (el amo) comete contra nosotros"...

Un buen preludio para el ya cercano fin formal de la esclavitud (1854).

Conclusiones

Teniendo como constante una permanente aspiración a la libertad, según creemos haber empezado a documentar, los esclavos negros en Lambayeque mostraron actitudes de resistencia extendidas y persistentes.

En el plano individual las principales de estas actitudes fueron el cimarronaje, el homicidio social individual, la protesta política contra la autoridad y la solidaridad con los presos y perseguidos.

En el plano colectivo se presentó también el homicidio social: un muy politizado caso de acción contra las cárceles; y –sobre todo– una de las luchas sociales más avanzadas del Perú colonial: la toma de luna hacienda por sus trabajadores, esclavos en este caso.

Por lo limitado del estudio, aún no podemos conocer ni la resistencia ni la adaptación en la vida cotidiana, pero sí se ha evidenciado algunas actitudes individuales de colaboración de esclavos que son cooptados por la clase dominante, posiblemente a través de la concesión de algunas ventajas (concubinato o el suave trabajo de mandadero).

Ni en la resistencia individual ni en la colectiva hay indicios de que los esclavos hayan podido elaborar o adoptar un proyecto social para oponerlo a la sociedad colonial, pues no bastó lo agudo del conflicto social para que pueda surgir tal proyecto. Sin embargo, la repetida expresión "no queremos amos" indica la aspiración no a una mejora dentro del sistema, sino a salirse de él.

Fuentes documentales y Bibliografía

A) ARCHIVO LAMBAYEQUE (AL)
Los expedientes más utilizados son los siguientes:

A.1. *Causas Civiles:*

1817 D(oñ)a Manuela de Cordova, con María de los Santos, sobre la livertad de esta y de sus hijos.
1818 Autos de María Anselma Vellodas sobre que se le ampare en el gose de la livertad y la de sus hijos.
1824 Andres Arriaga, esclavo de José Gavino Sosa de Olmos, preso en cárcel de Lambayeque.

A.2. *Causas Criminales*

1781 Causa criminal contra Pedro Jaramillo por Cedizion.
1781 Autos criminales que se siguen contra Juan Chana, y Antonio Gamarra, casta sambos, por haber atropellado y maltratado al Alcalde de la Parcialidad de Collique, en el Pueblo de Chiclayo.
1784 (Sin título) Contra José Patrocinio Faya.
1800 (Sin título) S(eño)r Alc(al)de Prov(incia)l Don Antonio Ramon Peramás: Me es muy extraño ... (autos seguidos sobre el palenque de Tumán)
1806 (Sin título) Simon Alvares oficial de barbero certifica ... (Agustin Semana contra José Sisniegas por heridas)
1807 Autos criminales ... contra Felix: Joaquín bosal: Tomas: Dorotea: Mercedes ... esclavos de la hacienda Pomalca .. por el asesinato de su mayordomo Don Jose Pastrana.
1817 Autos de oficio de la Real Justicia (par)a esclarecer los autores del motin formado en la noche del día 15 de mayo...
1824 Doña Francisca Esteves vecina de San pedro a cerca de recoger una esclava de su propiedad.
1834 María de la Cruz Navarrete contra Leandro Reaño.

A.3. *Protocolos de Notarios*

1813 Juan de Dios Peralta
1814 Juan de Dios Peralta

B) BIBLIOGRAFIA UTILIZADA Y MENCIONADA

AGUIRRE, Carlos

1990 "Cimarronaje, bandolerismo y desintegración esclavista. Lima, 1821-1854". En: *Aguirre y Walker 1990*: 137-182.

1993 *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la descomposición de la esclavitud, 1821-1854.* Pontificia Universidad Católica, Lima.

AGUIRRE, Carlos y Charles WALKER (editores)

1990 *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII - XX.* Instituto de Apoyo Agrario, Lima. 398p.

BURKHOLDER, Mark P.

1972 "Black power in colonial Peru: The 1779 tax rebelion of Lambayeque". En: *Review of Race and Cultura.* Atlanta University, Georgia.

HUNEFELDT, Christine

1979 "Cimarrones, bandoleros y milicianos: 1821". En: *Histórica,* Vol. III, Nº 2: 71-88. Pontificia Universidad Católica, Lima.

1992 *Lasmanuelos, vida cotidiana de una familia negra en la Lima del siglo XX.* Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima. 60 p.

KAPSOLI, Wilfredo

1975 *Rebeliones de esclavos en el Perú.* Ed. Purej, Lima. 157 p.

LEQUANDA, Joseph Ignacio

1793 "Descripción del partido de Saña o Lambayeque". En: *Mercurio Peruano.* Nºs. 285,286, Lima.

RAMIREZ, Susan E.

1991 *Patriarcas provinciales. La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú Colonial.* Alianza Editorial, Madrid. 384 p.

ROMERO, Fernando

1994 *Safari africano y compraventa de esclavos para el Perú (1412-1818).* IEP - UNSCH, Lima. 275 p.

STERN, Steve J.
1990 *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII-XIX*. Ed. IEP, Lima.

UNANUE, Hipólito
1971 "Guía política, eclesiástica y militar del virreinato del Perú para 1795". En *Colección Documental de la Independencia del Perú*. T. I, vol. 8, Los ideólogos. Lima.

VIVANCO, Carmen
1990 "Bandolerismo colonial peruano 1760-1810". En: *Aguirre y Walker 1990*: 25-68.

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 109-111

Las milicias de pardos y morenos en la América Colonial

Fernando Oré Caballero

En la segunda mitad del siglo XVIII, la América Colonial Hispana estaba bajo fuertes ataques del Imperio Británico, que quería apoderarse de ella. Tales ataques e invasiones involucraban cientos de barcos y decenas de miles de tropas británicas bien equipadas y entrenadas.

Ante todo esto, lo único que podía oponer la España de los Borbones era una marina debilitada y un ejército profesional aguerrido pero pequeño en comparación a las fuerzas británicas. En este contexto a partir de 1764, se dan las reformas militares borbónicas para crear, consolidar, reorganizar y reglamentar unidades de milicianos en todas las posesiones Españolas de América, desde la Florida, hasta el Estrecho de Magallanes. Estos milicianos en realidad eran civiles entrenados por soldados profesionales para defender zonas y puntos bien fortificados. Se les calificó de muchas formas: por tipo de armamento, por grados de instrucción y equipamiento y por último de acuerdo al criterio social imperante: la raza.

Así se institucionalizaron las milicias de Pardos y Morenos, que estaban compuestas por negros y mulatos, hombres libres de nacimiento; no se aceptaban esclavos, salvo en las zonas fronterizas de América del Norte (esclavos fugados de los Anglosajones).

Estos soldados de medio tiempo se hicieron indispensables por sus cualidades marciales, aunque dependían del Ejército Español en cuanto a entrenamiento y armas; eran los Cabildos los que costeaban su mantenimiento y pagaban sus sueldos en tiempos de guerra.

Los Cabildos se opusieron a ellos y en algunos casos como Chile y Argentina lograron suprimir las unidades de Pardos y Morenos; en Chile fue permanente su disolución.

El único apoyo que recibieron estas tropas fue de la Corona Española e irónicamente de las desesperadas tropas peninsulares, cuyo triunfo e incluso supervivencia dependía de la constante habilidad, fuerza y espíritu de combate de Pardos y Morenos, que interactuaban con ellos en las batallas contra las invasiones inglesas. Las milicias de color nunca fallaron en ello.

La Corona Española agradeció su actuación otorgándoles el fuero militar (esto permitía someter sus pleitos judiciales a la jurisdicción militar); esto tuvo importantes ventajas sociales, políticas y económicas, colocándolos casi en un plano de igualdad con los integrantes de las castas dominantes de la sociedad virreinal. Esto se dio en las zonas donde la lucha era intensa, particularmente en Cuba y Venezuela, en esta última se llegó a hablar de una "pardocracia" (aristocracia militar).

La lealtad de estas milicias a la corona española fue de características únicas considerando el desprecio y maltrato que sufrían de parte de la sociedad colonial. La lista

de acciones militares exitosas en las que participaron fue enorme y las más importantes fueron: la defensa de Puerto Rico (1797), la defensa de Luisiana (1779) y la Conquista de Florida Occidental (1782), la defensa de Guatemala (1782), la reconquista de Costa Rica (1782), la Rebelión de los comuneros de Nueva Granada (1782); la pacificación de la frontera norte de México (finales del siglo XVIII y la constante y exitosa defensa de Cuba (durante el siglo XVIII) y la defensa de Buenos Aires (1807).

En el caso del Perú, los milicianos Pardos y morenos provenían del grupo social de comerciantes y de los gremios, no se excluían los hombres casados.

En 1771, el Virrey Amat dicta un reglamento en el cual se consideraba movilizables a todos los hombres entre 14 y 60 años, con esto el Virrey logró aumentar el número de milicianos de color pero sin la ventaja de tener cuadros veteranos de instructores. En 1777 entran en vigor las ordenanzas de 1764, se les incluye cuadros veteranos para su mejor instrucción.

Los regimientos de pardos y morenos libres eran 2 de los 6 mejores regimientos con verdadero valor militar en todo el Perú. Cada regimiento estaba dividido en dos o más batallones y cada uno de estos en varias compañías. En los batallones de Pardos y Morenos, por su especial estructura, los comandantes se seleccionaban entre los "tres capitanes más útiles". Con excepción del comandante del regimiento y el cuadro de veteranos españoles adscrito, todo el personal y los oficiales eran mulatos o negros libres.

Los milicianos solo recibían un pago en caso de movilización, en tiempo de paz tenían que subvencionar ellos mismos sus uniformes y equipos, incluso en algunos casos también la pólvora y la munición.

En la revolución de Túpac Amaru que comenzó en 1780, el papel de las milicias blancas coloniales fue dudoso en cuanto a su lealtad hacia la corona y casi nulo en su valor militar. El triunfo español se debió a la actuación de las milicias de pardos y morenos y a las milicias indígenas bajo el mando del Brigadier Mateo Pumacahua.

Los milicianos, negros y mulatos fueron cruciales en la defensa del Cuzco y la pacificación del Alto Perú.

Estas unidades habían mostrado el habitual arrojo y determinación que los caracterizaba pese a tener que luchar en altura y con grandes problemas de abastecimiento y apoyo.

En 1799 encuadrados en las milicias disciplinadas (lo mejor de las milicias españolas), había un batallón de pardos libres en Lima que contaba con 1320 infantes (mulatos), un escuadrón de pardos libres (caballería) que contaba con 240 jinetes y una compañía de morenos libres (negros) con 60 jinetes; en comparación había 5059 milicianos blancos (infantería) y 1320 jinetes encuadrado: también en las milicias disciplinadas.

A medida que las guerras por la Emancipación comenzaron a darse en toda América Latina las milicias de pardos y morenos combatieron ferozmente por la corona española contra las fuerzas libertadoras, sobretodo en la zona del Caribe, donde

habían logrado un status por sus méritos militares. En Venezuela la lucha fue especialmente sangrienta.

En el Perú, no fue diferente en un principio, pero a medida que la expedición libertadora hacia preparativos para el desembarco; una intensa campaña de propaganda fue dirigida a las tropas coloniales para que el mensaje de la emancipación llegase a ellos, dicha estrategia dio resultado. Las milicias de color abrazaron la causa. El naciente ejército peruano llegó a tener una gran proporción de negros, mulatos libres y también esclavos escapados, pese a que la esclavitud no había sido abolida y los prejuicios sociales raciales seguían tan fuertes como antes contra las tropas de negros y mulatos. En unidades como la legión peruana, una tercera parte eran tropas de color, su devoción a la causa de la emancipación fue total, aún en los momentos difíciles de las campañas libertadoras. Estuvieron desde la Campaña de Intermedios hasta la Batalla de Ayacucho.

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 113-122

Manifestaciones religiosas tempranas: cofradías de negros en Lima. Siglo XVI

Walter Vega Jácome

La religiosidad de la sociedad negra, su naturaleza así como las maneras en las cuales se expresó, es un tema poco trabajado, sobre todo para épocas coloniales tempranas. A excepción de algunos trabajos[1], las inquietudes espirituales de los emigrantes africanos y sus descendientes han sido abordadas tangencialmente y en forma muy general, aún por aquellos reconocidos como investigadores clásicos de este sector subordinado de la sociedad colonial, que han preferido resaltar los aspectos sociales y económicos en sus estudios. Como parte de la tesis que venimos realizando acerca de la religiosidad de indios y negros en la ciudad de Lima durante los siglos XVI y XVII, hemos podido comprobar que el estudio de las cofradías integradas por estas castas es una prometedora vía de acceso al fenómeno religioso y social, tal como han demostrado las investigaciones que respecto a esta institución se han publicado[2].

Gracias al estudio de las cofradías, por ejemplo, podemos comprender mejor, cómo desde los inicios de la migración africana al Perú, las personas de color se integraron y adaptaron a la sociedad colonial y por ende a la comunidad cristiana, contribuyendo activamente a modelar la religiosidad católica colonial y aún la contemporánea, cuyo estudio no puede prescindir de la sociedad negra, ya que sin la presencia en el Perú de los emigrantes africanos y sus descendientes no pueden explicarse actitudes, comportamientos, creencias e incluso importantes manifestaciones religiosas populares, como por ejemplo el culto al Señor de los Milagros, pieza importante en el imaginario católico, piedra angular en la fe de muchísimos peruanos, e ícono histórico central en la formación de nuestra identidad

Si bien no podemos afirmar que en la época colonial las creencias y normas éticas de las castas fueran las mismas que las de los españoles, lo cierto es que las cofradías se constituyeron muy pronto en la forma espontánea de expresión externa

[1] Ver: De la Cruz Espinoza, Anthony Miguel, *Las cofradías de negros de Lima. una institución colonial en evolución*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú tesis Br., 1985, 119 p.; Tardieu, Jean-Pierre, *Los negros y la Iglesia en el Perú Siglos XVI-XVII*, Quito, Ediciones Afroamérica – Centro Cultural Afroecuatoriano, 1997, 2 tomos.

[2] Ver: Celestino, Olinda & Meyers, Albert *Las cofradías en el Perú· región central*. Frankfurt, Editionen der Iberoamericana, 1981, 393 p., Egoavil, Teresa, *Las cofradías en Lima. Siglos XVII y XVIII*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Seminario de Historia Rural Andina, 1986, III – 111 p.; Garland, Beatriz, "Las cofradías en Lima durante la colonia Una primera aproximación", en: Ramos, Gabriela, comp., *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América Siglos XVII-XX*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1994. pp. 199-228.

de la religiosidad de la época más adoptada por españoles, indios, negros y mulatos por igual. En efecto, tal vez en ninguna otra ciudad del virreinato peruano como en Lima las cofradías adquirieron, desde los primeros años de su fundación, una presencia y una fuerza de convocatoria tan grande que si contáramos con estadísticas confiables podríamos ver que para fines del siglo XVI probablemente eran muy pocas las personas, sin distinción de castas, clases o estamentos, que no formaran parte de por lo menos una cofradía.

Que ganaran muy pronto la simpatía de indios y negros lo evidencia el hecho de que estas castas fundaran, durante el siglo XVI, un total de 16 cofradías (6 de indios y 10 de negros) las cuales desarrollaron junto con las cofradías de españoles y gremiales una serie de actividades espirituales, socioculturales y hasta económicas que se convirtieron indiscutiblemente en parte integrante de la vida cotidiana de la ciudad, alimentando a presos y enfermos, alegrando las procesiones con sus danzas, permitiendo la sepultura de los hermanos en suelo consagrado, construyendo capillas, orando por las almas del purgatorio, e incluso integrando a indios y negros a la economía colonial a través contribuciones obligatorias y operaciones financieras, como censos, capellanías, etc., que las cofradías debían ejercitar para autofinanciarse.

Tal vez para entender esta temprana pujanza de las cofradías debamos prestar atención al contexto religioso en el que estaban naciendo. Como ha notado ya Joaquín Rodríguez, nos encontramos en el siglo XVI con una Iglesia Católica que estaba haciendo frente a la Reforma protestante y que como resultado de esta Contrarreforma, creó una serie de postulados – conducta ascética, simbología ritual, corporativismo religioso y ayuda mutua– que cargaron consigo los emigrantes españoles camino a América[3]. Así pues, con los peninsulares también emigraron sus devociones, sus símbolos, su sensibilidad y sus mecanismos de conducta, y en América ellos tendrán que mantener no sólo los más puros ideales católicos, sino también difundirlos entre las poblaciones que vayan conquistando. Como es natural fueron las ciudades donde esta pedagogía barroca se desarrolló con mayor intensidad debido a lo cotidiano del contacto entre los españoles y las castas.

Pero si por un lado entre los españoles las cofradías parecen haber sido una forma eficiente de canalizar esta religiosidad Contrarreformista, y entre los indios urbanos parece significar que la pedagogía barroca estaba surtiendo algún efecto[4], entre los negros y mulatos el desarrollo de las cofradías adquirió más bien un tinte negativo, desde el punto de vista de las autoridades eclesiásticas y seculares, a las cuales nunca agradó del todo que éstos utilizaran las facilidades que las cofradías ofrecían para administrar dinero, utilizar infraestructura religiosa e incluso celebrar reuniones sin la presencia de algún religioso o autoridad secular que hiciera las veces de tutor. Esta percepción oficial de las cofradías ha quedado plasmada en los Concilios Limenses y

[3] Rodríguez, Joaquín, "Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la Contrarreforma", *Anuario de Estudios Americanos* 2, tomo LII, 1995, p. 17.

[4] Ver Lowry, Lyn, "Religión y control social en la colonia. El caso de los indios urbanos de Lima, 1570-1620", *Allpanchis* 32, 1987, pp. 11-42.

en los Libros de Cabildo de Lima, de los cuales nos valdremos a continuación.

1. La percepción oficial de las cofradías de negros y mulatos

Las cofradías estaban consideradas dentro del rubro de obras pías, por tanto es natural que su creación, ordenamiento y administración fuera reclamados por las autoridades eclesiásticas, quienes trataron de dictar medidas destinadas a delinear el marco jurídico que regularía la vida misma de las cofradías. Estas medidas han quedado registradas en los 3 primeros Concilios Provinciales Limenses (1551, 1567 y 1583), y son un indicio muy sugerente acerca de la dirección que estaba tomando el desarrollo de esta institución[5]. A partir de estas disposiciones conciliares podemos presumir que la jerarquía eclesiástica se dio cuenta muy pronto que las cofradías estaban creciendo a un ritmo relativamente acelerado en Lima y provincias, y al mismo tiempo sus actividades dentro de la comunidad cristiana estaban adquiriendo una presencia inusitada, al punto que si no se regulaban a tiempo amenazaban con desbordar el control eclesiástico, desnaturalizando los fines originales para los cuales se fundaron. Por eso la Iglesia, a través de los Concilios Limenses, tuvo como objetivo central no sólo adquirir un conocimiento exacto y actualizado de las múltiples actividades (de culto, sociales y financieras) de cada una de las cofradías, sino también limitar en lo posible la aparición de otras, poniendo obstáculos legales para nuevas fundaciones.

Sin embargo lo que más llama la atención es el interés por entrometerse directamente en la celebración del culto a través de una estrecha vigilancia por parte de los prelados. Esto puede encontrar explicación en el hecho de que las castas de indios y negros de Lima y provincias, comenzaran a fundar cofradías aceleradamente. En consecuencia, la Iglesia consideró pertinente que estos "cristianos nuevos" tuvieran la asesoría espiritual de un religioso, para que no corrieran el riesgo de deformar el culto católico, en tanto todavía convivían con prácticas paganas e idolátricas indígenas y africanas[6]. Así pues, el peligro de las pervivencias ceremoniales extrañas, solapadas en las cofradías, exigía un control más cercano de las mismas que las privara de sus aspectos más puramente profanos . Como es natural el lugar más idóneo para brindar esta asesoría eran las iglesias y por eso el Tercer Concilio Limense ordena expresamente que ninguna reunión de "morenos y esclavos" se lleve a cabo "con título de cofradías" fuera de estos recintos sagrados y mucho menos sin la presencia de un sacerdote[7]

[5] Ver: Primer Concilio Provincial Limense (1551-1552), Segunda parte: De lo que toca a los españoles, Constituciones 14, 36, 40 y 73; Segundo Concilio Provincial Limense (1567-1568), primera parte de lo que toca a los españoles, capítulo 85; y Tercer Concilio Provincial Limense (1582-1583), Tercera acción, capítulo 44; en: Vargas Ugarte. Rubén, *Concilios Limenses (1551-1772)*, Lima, 1952, 3 tomos.

[6] Anthony de la Cruz constata como una de las características de las cofradías de color a lo largo de la colonia la celebración velada de rituales tribales en estas reuniones que, sobre todo para los siglos XVI y XVII, no estaban presididas por organización alguna ya que eran extraoficiales y dependían en todo solamente de los negros. Ver: De la Cruz, Op. Cit., p. 43.

[7] Rodríguez, Op. Cit., p. 36.

[8] Tercer Concilio Provincial Limense (1582-1583). Tercera Acción, capítulo 44.

Por otra parte, si bien lo que vamos a encontrar en la normativa secular, reflejada en los Libros de Cabildo, es la misma intención de ordenar algunas de las actividades de las cofradías, también nos hallamos con que el Cabildo de Lima algunas veces se obliga a ayudar económicamente a algunas de ellas e incluso estimula la fundación de otras nuevas. Así, las relaciones entre el Cabildo y las cofradías durante el siglo XVI fueron bastante versátiles fluctuando desde el ordenamiento de las actividades que ellas realizaban en los espacios públicos (como procesiones y danzas), hasta la ratificación de las constituciones y mayordomos de las cofradías gremiales. En lo que atañe a las danzas y procesiones en honor de los santos patrones, la obligación del Cabildo es evidente, ya que éstas alteraban el orden público y el ornato de la ciudad. Pero en otros casos como por ejemplo en las actividades de las cofradías de negros y mulatos, la intromisión del alcalde y los regidores es necesaria por un motivo fundamental: La libertad de acción y la autonomía con que actuaban los dirigentes de estas cofradías de color.

Una de las peculiaridades de las cofradías, existente desde sus inicios y que al parecer se mantuvo hasta el final del virreinato, fue justamente la autonomía con que los hermanos veinticuatro dirigían y administraban la vida, bienes y rentas de sus organizaciones, a partir de decisiones adoptadas en los cabildos, que eran reuniones periódicas donde se discutían los problemas y se proponían soluciones. Esta libertad de acción fue la preocupación constante de las autoridades eclesiásticas –que como ya vimos dictaron medidas conducentes a revertir esta situación–, pero también de las autoridades seculares. Evidentemente esta preocupación crecía de acuerdo a la calidad de las personas que formaban parte de estas organizaciones, y aquí debemos referirnos específicamente a las cofradías constituidas exclusivamente por negros y mulatos, castas consideradas peligrosas por las autoridades coloniales y en general por todos los españoles.

Flores Galindo[9] ha descrito extensamente el miedo obsesivo que el grupo dominante sentía hacia los negros y mulatos a fines del siglo XVIII, sin embargo no hace falta avanzar hasta el final del periodo colonial para encontrar muestras documentales de este miedo. Basta con revisar los Libros de Cabildo para darnos cuenta de la temprana desconfianza que los españoles incubaron por estos elementos, cuya peligrosidad aumentaba al entrar en consorcio con otros miembros de sus castas o naciones, cosa que podían hacer con el pretexto de reunirse como hermanos de una cofradía[10].

En suma, podemos decir que las autoridades coloniales –eclesiásticas y seculares– en principio vieron con desconfianza a las cofradías de negros y mulatos. Visión pesimista que les obligó a dictar medidas urgentes destinadas a controlar estas asociaciones. Sus inquietudes no tardaron en llegar incluso hasta el Consejo de Indias,

[9] Flores Galindo, Alberto, *La ciudad sumergida Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*, segunda edición, Lima, Editorial Horizonte, 1991, 214 p.
[10] Ver: *Libros de Cabildo de Lima*, lunes 21 de enero de 1549, IV:55-56.

el cual al recibir informaciones desfavorables a propósito de las cofradías de negros y mulatos del Perú, se expresó de manera por demás negativa en una consulta del 29 de setiembre de 1591 "aún las cofradías de negros y mulatos que allí y en otras partes están instituidas siendo de gente tan incapaz y el fin piadoso han desasosegado algunas veces y causado escándalo"[11]

Sin embargo, las cofradías de color parecen haber sido en realidad bastante inofensivas, tal como lo demuestra la documentación emitida en un segundo momento por estas mismas autoridades coloniales a fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII. Por ejemplo, el Cabildo de Lima, que tan duramente criticara a estas cofradías en 1549, alrededor de 40 años después ordenaba a las cofradías de negros y mulatos que acompañaran a la procesión del Santísimo Sacramento con sus danzas y procesiones, "como lo han acostumbrado hacer otras veces"[12]. Y por el lado de las autoridades eclesiásticas es notable encontrar cómo a inicios del siglo XVII el procurador del Tribunal Eclesiástico da como ejemplo a los españoles la actitud de los indios, negros y mulatos, quienes participaban en las procesiones obligatorias con la misma solemnidad que en las procesiones particulares . E incluso el mismo Arzobispo de Lima escribe al Rey por esa misma fecha que las cofradías de indios y negros eran de "mucho fruto" y los actos virtuosos que ejecutaban no merecían ninguna observación negativa[14].

2. Las cofradías por dentro

Al margen de la percepción oficial, negativa o positiva, de las cofradías de color, lo cierto es que los emigrantes africanos y sus descendientes se plegaron con mucho entusiasmo a la ola de fundaciones de cofradías. Para comprobar este hecho basta ver el número de estas organizaciones que fundaron durante el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. Sobre la base de la documentación contenida en el Archivo Arzobispal de Lima [15], hemos podido establecer que durante el siglo XVI se fundaron un total de 24 cofradías en el interior de la ciudad, incluyendo Santiago del Cercado, de este total 8 estaban constituidas por españoles, 6 por indígenas y 10 por negros y/o mulatos. Posteriormente, en 1639, en un documento oficial redactado para determinar el orden que tocaba a todas las cofradías limeñas en la procesión del Corpus Christi[16], el número total de cofradías sube a 84, incluyendo las cofradías fundadas en los pueblos de indios aledaños, de este número 24 corresponden a cofradías españolas, 18 a cofradías indígenas y 40 a cofradías de negros

[11] "Consulta del Consejo de las Indias sobre la milicia que el Virrey ha introducido en la ciudad de Lima", citado por Tardieu, Op. Cit., p. 530, t. I.
[12] Ver: Libros de Cabildo de Lima, lunes 29 de abril de 1585, X:180-181; y viernes 2 de mayo de 1586, X:343.
[13] Ver: Tardieu, Op. Cit., p. 551.
[14] AGI, Lima, 301. Carta del arzobispo a S. M., f. 2v. Citado por Rodríguez, Op. Cit., p. 5.
[15] AAL, Cofradías, LXIV-2, f. 30-31v
[16] AAL, Cofradías, XXXII-A:8, f. 2-3.

y o mulatos. Observemos cómo en ambos casos las cofradías fundadas por negros y mulatos, libres o esclavos, supera en número a las cofradías constituidas por las otras castas ¿A qué puede deberse este entusiasmo de parte de negros y mulatos por crear tantas cofradías?

Creo que podemos encontrar una explicación razonable si reconocemos en las cofradías: primero un mecanismo de sublimación, y segundo un mecanismo de integración y adaptación.

2.1. Las cofradías como mecanismo de sublimación

Pensemos para comenzar en la vida de un esclavo a inicios de la colonia Alguien por definición carente de libertad, subalimentado, puesto a trabajar duramente por el amo desde el momento mismo en que era comprado, con el castigo físico –principalmente el azote– en la base de las relaciones entre él y su amo, muchos de ellos ignorantes, despreciados, obligados a realizar labores que nadie más quería hacer por sucias o desagradables. En fin una semipersona cuya suerte no tenía nada de envidiable, sin compensaciones o comodidades materiales, con diversiones escasas y casi siempre poco edificantes, ocupando el nivel más bajo de la sociedad

Ahora pensemos en un lugar donde esta persona podía juntarse y departir con gente de su misma condición, que le escuchaban y comprendían porque padecían los mismos infortunios, algunos procedentes de su misma tierra natal y por lo tanto paisanos suyos que hablaban su lengua materna Un lugar donde además sabía que podía recibir no sólo apoyo moral sino también material de sus compañeros, una ayuda efectiva que a fin de cuentas contribuía en algo a sobrellevar una vida bastante sombría. Y todo esto lejos de la mirada vigilante de sus amos. Esta oportunidad la brindaban las cofradías.

Tanto Frederick Bowser[17] como Jean-Pierre Tardieu[18] coinciden en señalar que la Corona española y sus funcionarios se tomaron con persistente seriedad la obligación de cristianizar al africano, con la convicción de que esto era absolutamente deseable, tanto como un fin meritorio en sí mismo como medida efectiva de control, al punto que no haber intentado la cristianización del africano y sus descendientes, habría destruido los cimientos morales del tráfico de esclavos.

De esta forma –así como el indio– el negro cayó bajo la tutela eclesiástica, inicialmente de dominicos y jesuitas, quienes viendo las ventajas que las cofradías ofrecían para facilitar el adoctrinamiento de esta gente, optaron por agruparlos primero en este tipo de asociaciones. Este hecho no es raro si recordamos el ya aludido espíritu Contrarreformista de la época. La puesta en práctica de los acuerdos conciliares suponía una auténtica pedagogía combativa, que velara por la difusión y la pureza de la doctrina católica, y en la búsqueda de este objetivo el clero encontró en las

[17] Bowser. Frederick, *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)*. México. Siglo XXI Ed., 1977. 430 p.
[18] Tardieu, Op. Cit.

cofradías una de sus armas más efectivas. Por otra parte, toda la parafernalia teatral y ritual de la religiosidad barroca, venía a ejercer un importante papel como instrumento para la atracción de la sensibilidad de negros, mulatos e indígenas, siguiendo la sintaxis de un lenguaje simbólico y cercano[19]. La dirección del clero en las manifestaciones externas incidía siempre en este aspecto ceremonial, preocupándose por la decencia del ornato de la iglesia y el culto divino, con el fin de hacerlas más atractivas sobre todo a los ojos de los negros e indios.

Así pues, como señala Raúl Adanaqué[20], las cofradías representaron un espacio de esparcimiento que permitió a las castas de color encontrarse con sus semejantes, intercambiando con ellos sus experiencias y recordando tal vez lejanas tierras de procedencia suya o de sus ancestros[21]. En suma, sirviendo sobre todo a los esclavos como una válvula de escape, una compensación que permitía olvidar las dificultades cotidianas, proporcionando además un sentimiento de bienestar espiritual y ayuda mutua.

2.2. Las cofradías como mecanismo de integración

La amplitud de sus funciones, su grado de variabilidad y su capacidad de adaptación, hacen que la presencia de las cofradías trascienda lo meramente religioso. Uno de los aspectos más interesantes de estas organizaciones es su capacidad para vincular a sus miembros con la sociedad en la cual se desenvuelven.

Teresa Egoavil[22] ha observado cómo las cofradías vincularon a los cofrades con la economía colonial a través de los distintos depósitos de dinero en efectivo con que debían contribuir periódicamente, para acceder a los beneficios que ofrecía su asociación, dinero que luego la cofradía se encargaría de hacer circular a través de variadas formas de inversión. Por otra parte, en el plano social para Beatriz Garland[23] las cofradías, brindaban a los cofrades –en este caso negros y mulatos– la oportunidad de servirse de 3 canales de comunicación que les permitían relacionarse con personas e instituciones al interior y exterior de sus organizaciones, estos canales de comunicación eran: a) con los demás hermanos; b) con la sociedad; y, c) con Dios. Esto era posible en tanto que las cofradías eran instituciones reconocidas por las autoridades coloniales, y como tales instituciones reconocidas podían servir y de hecho servían como intermediadoras entre el individuo y la sociedad.

Pero estos beneficios no eran fáciles de obtener, por el contrario, la religiosidad de negros y mulatos estuvo sometida constantemente a una suerte de evaluación, razón por la cual debían dar muestras de su sentimiento católico en todas las oportunidades que se les presentaban. Por eso no fue raro que las cofradías de estas cas-

[19] Rodríguez, Op. Cit., p. 20.
[20] Adanaqué, Raúl, "Cofradías de esclavos en el Perú colonial", *La Mañana*, miércoles 6 de octubre de 1993, p. 29.
[21] Anthony de la Cruz agrega a esto que "los negros de Lima sólo tuvieron que reunirse, agregarse, para preservar lo exiguo de las manifestaciones culturales que había dejado en ellos la migración forzada primero y luego su instalación en una sociedad hostil y extraña". Ver: De la Cruz, Op. Cit., p.43.
[22] Egoavil, Op. Cit.
[23] Garland, Op. Cit.

tas entraran en competencia no sólo con las cofradías de indios, sino también con la de españoles para hacer más y mejores sus actividades, celebraciones y rituales en una "lucha simbólica con los dominadores"[24], que se convirtió en una constante sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVI, originando, tanto en Indias como en la península, grandes alabanzas a la devoción y religiosidad de los estamentos de color por parte de los cronistas de la época. Como señala Joaquín Rodríguez[25], en el fondo se trataba de la única forma que tenían los africanos y sus descendientes, de superar ciertos recelos sociales hacia su integridad y pureza religiosa, recelos disfrazados de religiosidad que escondían en el grupo dominante otros recelos más profundos de fuerte marginación social.

Por desgracia la notable capacidad de las cofradías para tender puentes de integración entre las castas de color con la sociedad colonial, se convirtió más bien en una fuerza que contribuyó a agudizar la tensión étnica que recorrió a la sociedad negra, remarcando las diferencias existentes entre libres, esclavos, ladinos, bozales, negros y mulatos, tal como lo demuestra la organización interna de las cofradías, la actitud de los cofrades con sus propios hermanos y las pugnas entre las cofradías de diferentes castas y naciones.

Por ejemplo tenemos el caso de la cofradía Nuestra Señora de los Reyes, fundada en el convento San Francisco a fines del siglo XVI por negros branes, a los cuales se les fueron uniendo posteriormente individuos de otras 7 naciones que no tardaron en reclamar su derecho a participar activamente en la dirección de la cofradía, como hermanos 24 y aún como mayordomos o diputados. Los fundadores branes, aunque reconocían la importancia de los otros hermanos a los que incluso les permitieron formar parte de la dirección, no estaban dispuestos a permitir que su supremacía como fundadores originales fuera discutida. Es por eso que en un cabildo celebrado en 1647 se determinó poner fin a todos los problemas que habían surgido desde hacía tiempo ya, respecto a los lugares y privilegios que correspondían a cada nación, acordándose que "para que en ningún tiempo puedan haber controversias, ni discordias, que en este libro de cabildos se ponga la razón de las antigüedades de todas las castas, para que haya quietud y sosiego"[26]. Y que en adelante, atendiendo a la antigüedad de las naciones se mantenga el orden de las preeminencias "sin que por los unos y otros se contradiga en manera alguna, porque esto conviene para el buen gobierno, amistad y conservación de la cofradía"[27]

Esta preocupación por establecer jerarquías entre personas de diferente origen tuvo claros antecedentes en el siglo XVI, época en la que estos problemas no tuvie-

[24] Moreno Navarro, Isidoro, *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*, tercera edición, Sevilla, 1992, p. 124.
[25] Rodríguez, Op. Cit., p. 25
[26] AAL, Cofradías, LI:24, f. 16v-17.
[27] Ibidem, f. 17v. Este caso parece corroborar la idea de Anthony de la Cruz acerca de que "El carácter étnico de las cofradías se evidencia en el reconocimiento de diversas procedencias tribales al interior de las cofradías, diversidad étnica que era efecto de la reforma del comercio negrero español. El reconocimiento de aquella diversidad subsistió hasta pocos años antes de la independencia...". Ver: De la Cruz, Op. Cit., p. 106.

ron una solución consensual y arreglada al interior de la propia organización, tal como hemos visto en el caso anterior. A veces los conflictos étnicos eran demasiado grandes como para resolverse únicamente con el diálogo, así que las disputas trascendían el marco de las cofradías y podían llegar ante el Tribunal Eclesiástico. Así sucedió en un litigio entablado en 1585 por 3 cofradías de color para obtener el lugar principal en la procesión del Corpus Christi.

En este caso las cofradías en conflicto fueron Nuestra Señora de la Antigua, fundada en la Catedral por personas de casta negra, Nuestra Señora de los Reyes a quien vimos hace un momento, y la cofradía Santa Justa y Santa Rufina, fundada por mulatos en el convento de la Merced. En realidad aunque no existía una orden oficial dada por los prelados, el uso y la costumbre dictaban que el orden que debían guardar las cofradías durante cualquier procesión, debía hacerse atendiendo primero a sí se trataba de cofradías de españoles, indios o negros, y dentro de cada una de estas castas, el criterio para ordenarlas era de acuerdo a la antigüedad de la fundación, por lo tanto las cofradías más antiguas tenían ventaja sobre las más recientes. Sin embargo este uso y costumbre no contemplaba la presencia de cofradías integradas exclusivamente por mulatos y fue por eso que los hermanos de Santa Justa y Santa Rufina –aunque su cofradía había sido fundada después que las otras dos– alegaban merecer un lugar preferente por ser más blancos que los otros en tanto eran "mulatos hijos de españoles", y en consecuencia se negaron de plano a entrar en competencia con las otras organizaciones constituidas por personas menos dignas –por ser más negras–, tal como lo alegaron explícitamente cuando el provisor les exigió que presentaran sus autos de fundación[28].

La respuesta de los cofrades de Nuestra Señora de la Antigua no se hizo esperar, y si el argumento esgrimido por los mulatos iba por la cuestión étnica, ellos estaban dispuestos a bajarles los humos demostrando que el origen de éstos era más bajo de lo que alegaban, tal como lo confirmaron sus testigos, quienes calificaron a los cofrades de Santa Justa y Santa Rufina como "mulatos hijos de negros e indios o mulatas zambahigos y mozos extravagantes y sin asiento, ni hacienda y sin orden, ni concierto, ni oficio"[29].

Observemos entonces cómo a partir de las cofradías, poco a poco se fue creando una discriminación racial que alcanzó no sólo a los "negros puros" de acuerdo a la nación a la que pertenecían, sino también a los "negros puros" respecto a sus propios descendientes mulatos, que se reconocían como diferentes y superiores a sus propios ancestros, por el hecho de ser menos negros.

Después de todo, como señalan Christine Hünefeldt[30] y Jean-Pierre Tardieu[31], a pesar del pesimismo inicial de las autoridades coloniales, las cofradías sirvieron para asegurar el mantenimiento del orden colonial, impidiendo que se forme una identi-

[28] AAL, Cofradías. LXIV: 2, f. 5v
[29] Ibidem, f. 12.
[30] Hünefeldt, Christine, "Los negros de Lima. 1800-1830", *Histórica 1*, vol. III, 1979.
[31] Tardieu Op. Cit.

dad colectiva entre los africanos y sus descendientes, pues las cofradías contribuyeron a remarcar y hacer más profunda la estratificación al interior de la sociedad negra, a través de un proceso que se fue forjando por acción propia de los negros[32]. Aunque también es de advertir que al mismo tiempo esta organización estaba sirviendo para agrupar a individuos que se reconocían a sí mismos como diferentes a los demás, tal como lo demuestra el hecho de que algunos mulatos ya no toleraran la idea de formar parte de la misma cofradía que sus ancestros negros y decidieran más bien fundar sus propias cofradías, de carácter cerrado en torno al propio grupo racial, pues comprendían que estos ancestros suyos, por el hecho de ser más negros, ocupaban el escalafón más bajo de la sociedad colonial.

[32] A esto habría que agregar el factor de la movilidad social que según Anthony de la Cruz "había contribuido a distanciar entre sí a la población negra, sometida al igual que otros grupos a reglas o principios de integración social. Y las cofradías resultaban ser el reflejo de esta estratificación al interior de la sociedad negra. Pues por un lado dividían a la población negra por su origen étnico". Ver: De la Cruz, Op. Cit., p. 41.

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp . 123 130

Sincretismo religioso afroandino

Julio Luna Obregón

La esclavitud negra en América no fue un problema racial, sino tuvo que ver con la rentabilidad económica, con la producción y la fuerza de trabajo, por tal motivo muchos esclavos fueron destinados a las haciendas y plantaciones de azúcar, algodón, vid, etc., y en menos proporción al trabajo doméstico. Su fortaleza y adaptación favoreció el desarrollo de la agricultura.

En este proceso de producción surgen relaciones sincréticas en función a tres aspectos fundamentales:

1. Sociocultural y económico

Los africanos en el proceso productivo tuvieron que convivir e integrarse con la sociedad colonial, asimilaron diversos comportamientos, como el lenguaje, costumbre, trabajo, alimentación, etc., de igual manera sucedió con la población indígena. Se trataba de dos culturas sometidas, que empezaron a relacionarse entre sí. Pero en realidad fue la producción quien dio inicio a la aparición de las relaciones sincréticas, primero fue la agricultura, luego el intercambio de necesidades. Otro factor fue la mezcla racial, que conjugó dos patrones de conducta, pero al mismo tiempo el fortalecimiento de una generación, la de sus descendientes, quienes asumieron diversos mecanismos de resistencia afroandino.

2. Político

Tanto los descendientes de africanos como de andinos participaron en el proceso de resistencia, y lucha militar. En la colonia los esclavos y los indígenas concertaban con movimientos políticos; por un lado los esclavos luchaban por su libertad, y por otro las sublevaciones indígenas eran manifestaciones contra la dominación. Ambas razas para subsistir formaron cuadrillas de bandoleros, que asaltaban a viandantes y comerciantes, y como montoneros estaban en contra del orden y la discriminación social.

3. Religioso

La formación de cofradías o hermandades, obedece a mecanismos de control social y adoctrinamiento forzado, y a la vez fueron centro de manifestaciones y resistencia religiosa. Las rivalidades entre tribus reflejaron los conflictos por el control de

estas instituciones, cada una de ellas con sus respectivos dioses, que representaban los triunfos y derrotas de sus pueblos, como Zambi dios Bantú vinculado con el Señor de los Milagros; Yemanga vinculado con la virgen del Rosario; y Omulu vinculado a San Benito de Palermo. También tenemos los mártires cristianos como San Martín de Porres y Santa Efigenia.

Un ejemplo de sincretismo aún ignorada por la historiografía peruana es la supervivencia de Santa Efigenia, entre el mito y la realidad, el culto se mantiene en el valle de Cañete.

Efigenia, es una santa negra, que fue convertida al cristianismo por San Mateo en el Siglo I, por el año 500 después de Cristo. Esta información , el manuscrito original del evangelio de San Mateo fue encontrada, junto a los restos de San Bernabé, difundido y escrito en latín por el dominico italiano Fray Santiago de la Vorágine o de Carazze, Obispo de Génova en 1264.

El testimonio de la vida de Efigenia fue incorporado en un texto que consistía en una relación de la vida de los santos, circuló durante dos siglos. La iglesia Católica la incorporó en el Santoral de cada día, y señala como fecha del culto el 21 de setiembre de cada año.

En el Perú la aparición de Efigenia en la historia de la población negra se remonta al siglo XVIII, con la compra de la hacienda La Quebrada o de San Juan Capistrano en 1753, incluye esta compra 250 esclavos cuyo costo fue de 500 pesos cada uno. En esta hacienda se observó la vida miserable e idólatra de los esclavos. Por esa causa la Orden de San Camilo, vio por conveniente cristianizarlos, sin renunciar a la creación de cofradías o hermandades.

Los esclavos ladinos, criollos, muleque e ingenuos se identificaron con Santa Efigenia no sólo por ser del Africa sino por negra. Los bozales que llegaron al puerto del Callao y embarcados en una goleta con destino a Cerro Azul el 28 de marzo de 1823 no aceptaron tal divinidad, habían llegado recientemente y aún desconocían la cultura y lengua hispana, su rebeldía y rechazo era natural.

En diversas partes de la costa, los esclavos muertos eran tirados o arrojados en las calles, acequias o basurales, o el campo, no recibían cristiana sepultura. Situación que obligó al padre Martín Andrés Pérez solicitar licencia para enterrarlos en la capilla, de la hacienda La Quebrada, logra su objetivo el 4 de abril de 1748, también se destinó un capellán para sepultar los cuerpos de negros e indios, asimismo la autorización de dar sacramento de penitencia y eucaristía a los esclavos y sirvientes de dicha hacienda no sólo en los tiempos de pascua sino en caso de muerte, incluyendo los matrimonios y bautismos.

Este trato es muy importante para analizar el comportamiento de los padres agonizantes con respecto a otros conventos, pues ellos incorporaron no sólo bondades propias de su orden sino castas en cargos eclesiásticos como el nombramiento de Francisca Javiera, mujer negra que tenía la misión de administrar y seleccionar a las hermanas, pero ¿cómo fue este proceso?. Por el año de 1751, el padre Pérez saca del monasterio de las monjas del Prado a una negra llamada Francisca Javiera para ves-

tirla de hábito. Fue la primera hermana que entró a vivir en el Beaterio, se le comenzó a llamar hermana Francisca de Jesús, a ella se le unieron las hermanas de Nuestra Señora del Tránsito, mientras el vulgo las llamó beatas Camilas. Su incorporación pasó previamente por la aprobación del Superior Consejo de Indias, del Comisario Apostólico General de la Santa Cruzada y del Arzobispado de Lima. Ella siendo superiora, murió a la edad de 90 años, el 5 de julio de 1802.

En el año de 1821, se logró la independencia de los criollos en el Perú. Muchos esclavos con la promesa de libertad participaron en la gesta emancipadora. Sin embargo, las bases económicas y sociales de la colonia aún se conservaron, por lo tanto las promesas de libertad quedaron nulas, siendo estos descendientes de africanos reprimidos, capturados y conducidos a las haciendas, otros devueltos a sus amos. Como respuesta a esta nefasta traición y engaño, huyeron y resistieron en los palenques de cimarrones que para sobrevivir actuaban como bandoleros y montoneros.

Los bandoleros conformados por cimarrones, indios y otras castas, se vieron pronto partícipes en las contiendas de los caudillos militares, pasaron de bandoleros a montoneros, apoyaron militarmente a liberales como José Luis Orbegoso, Santa Cruz, etc., éstos una vez conseguidos sus objetivos políticos se olvidaron de sus aliados, la esclavitud siguió superviviendo por largo tiempo.

La hacienda La Quebrada, no estaba ajena a estas turbulencias políticas, en un inicio fue ocupada por dos mil realistas quienes maltrataron a los esclavos y robaron animales, luego fue ocupado por los patriotas, que también se llevaron bestias y caballos.

La orden de San Camilo por estas situaciones, otorgó arriendo de la hacienda a Narciso de la Colina el 29 de diciembre de 1828, luego pasó a Enrique Swayne en 1852. Los nuevos dueños cambiaron la costumbre y trato a los esclavos, así pasaron años hasta que se perdió la tradición del culto de Santa Efigenia.

En el año 1854, se produce un gran acontecimiento que cambia por completo la vida cotidiana de la población negra, al darse la Ley de Manumisión, que abolía jurídicamente la esclavitud. Esta libertad trajo consigo el desplazamiento de muchos negros hacia las ciudades y pueblos, dedicándose a oficios menores como zapateros, aguadores, cargadores, etc., quedando pocas familias en las haciendas, según el padrón de Enrique Swayne quedó un total de 284 entre esclavos, libertos e ingenuos en dos haciendas, Casa Blanca y La Quebrada.

La orden de la Buena Muerte, al igual que otras acató la Ley de Manumisión, pero no recibió la indemnización prometida, la hacienda pasó por una serie de dificultades económicas, tenía una deuda de seiscientos soles y se hallaba en quiebra. En 1903 por concurso se remata La Quebrada, éste fue publicado posteriormente en el diario "Opinión Nacional" el 25 de setiembre de 1905.

Según Luciano Correa Pereyra, la hacienda pasó por varios propietarios, hasta llegar a la familia Rizo Patrón. En el año de 1969 la Reforma Agraria afecta la hacienda, convirtiéndose en Cooperativa Agraria de Producción (CAP) Nº 5, y por Decreto Legislativo Nº 2 en Cooperativa Agraria de Usuarios (CAU).

En todo este proceso, la tradición se pierde. El 21 de setiembre de 1995 Sabino Cañas reactiva las fiestas tradicionales de Santa Efigenia. A las 8.00 a.m. se dio inicio la misa conmemorativa al aniversario de Efigenia, luego a las 4.00 p.m. empezó la procesión, acompañada de tres cajoneros y un bongó, y al pie del anda Sabino Cañas narra a través de su canto la travesía y origen de la Santa. La escena testimonia los hechos de la esclavitud. La canción relata el drama, tormento y sufrimiento de la población negra. A la par de este canto salen danzando alternadamente cuatro mujeres, la multitud acompaña con vela el culto religioso. La composición social negra y andina acompañan a rezo y festejo la procesión, sigue el recorrido por la calle El progreso, también, los pasajes decimistas que trasmiten costumbres, tradiciones y problemática social. Las décimas tienen un significado que reflejan, al igual que la tradición, síntesis de los testimonios o de la vida cotidiana de la población. Concluido el descanso, prosigue la procesión, el bongonero y el cajonero continúan sin cesar. Los cargadores en pleno recorrido bailan festejo y sin perder el ritmo llevan el anda en hombros hasta la capilla. La campana anuncia el final de la fiesta, para luego ser sacada los primeros 21 de setiembre de cada año. Así culminó, la procesión que pone de manifiesto la religiosidad popular de los descendientes de africanos en el valle de Cañete.

Fuentes Documentales

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA
Convento de la Buena Muerte, Leg. VII, Exp. 9, Año 1808-09.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACION
Real Audiencia, Causas Criminales, leg. 114, Cuaderno Nº 1378, Año 1800.

ARCHIVO DEL CONVENTO DE LA BUENA MUERTE.
Expedientes, 0001 al 4779.

Imagen de Santa Efigenia

Procesión de Santa Efigenia

Bibliografía

BASADRE, Jorge
1983 *Historia de la República del Perú.* Editorial Universitaria, Lima.

CORREA, Luciano
1990 *Historia y Recursos Turísticos del Distrito de San Luis de Cañete.*
Municipalidad Distrital de San Luis de Cañete.

CUCHE, Denys
1975 *Poder Blanco y Resistencia Negra en el Perú.* Instituto Nacional de Cultura, Lima.

LUNA, Julio
1995 "Santa Efigenia, negra santa del valle de Cañete". *Sequilao,* Revista de Historia, Arte y Sociedad, Año IV, Nº 8, p. 143, Lima.

PROCEDIMIENTO DEL FORO SOBRE ALIVIO A LA POBREZA EN COMUNIDADES MINORITARIAS EN AMERICA LATINA.

1996 *Comunidades de Ancestría Africana.* Banco Interamericano de Desarrollo, Washignton D.C.

REYES, Alejandro
1999 "Esclavitud en el valle de Cañete, Siglo XVIII." *Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales,* Año III, Nº 3, pp. 113-126, Lima.

SCHENONE, Héctor H.
1992 *Iconografía del Arte Colonial.* Vol. II, Argentina.

TAVARA, Santiago
1855 *Abolición de la esclavitud en el Perú.* Imprenta El Comercio, Lima.

TSCHUDI, Jacobo Von
1996 *Testimonio del Perú (1838-1842).* Lima.

WILLIAMS, Eric
1975 *Capitalismo y Esclavitud.* La Habana.

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp . 131-138

José Gil de Castro
iniciador de la pintura republicana

Luis C. Ramírez León

Limeño de nacimiento, hacia 1783, falleció en la misma ciudad en 1841. En vida José Gil de Castro fue catalogado en los documentos oficiales como "pardo libre" y fue conocido también como "el mulato Gil".

Poco o nada se conoce de su formación pictórica, algunos autores consideran que habría asistido a la academia de pintura fundada en 1808 por el virrey José de Abascal y que era dirigida por el quiteño Javier Cortés; otros consideran que habría aprendido el oficio en el taller de un pintor colonial como Jayo o Bermejo, o en el taller de algún pintor extranjero.

Lo cierto es que hacia fines del siglo XVIII e inicios del XIX en Lima causaba furor el estilo neoclásico, al menos en la arquitectura, en la modalidad del presbítero Matías Maestro, quien también era pintor, aunque no con la pureza del caso sino con remanentes del arte barroco europeo y colonial. Es cierto también que el oficio de la pintura se hallaba alicaído pues la demanda de la iglesia y la nobleza había disminuido notablemente, de tal manera que para los criollos el oficio ya no era tan requerido, de suerte que permitió el predominio de estratos sociales menos favorecidos como los mulatos, pues además de Gil de Castro, eran mulatos pintores Pablo Rojas y Francisco Carrillo.

Para un pintor formado en un ambiente colonial, que no ha viajado a Europa, es mucho, sino absurdo, pedirle pureza de estilo a la manera europea. Si Gil de Castro se formó en la academia referida o en el taller de un pintor, era natural que fuera portador de la tradición pictórica colonial, pero ya con las influencias académicas o del neoclásico, especialmente en la versión española de pintores de segundo orden como José del Pozo y el citado Matías Maestro, los cuales no eran justamente genuinos representantes de dicha modalidad pues llevaban rezagos de los estilos barroco y rococó de tipo cortesano, respectivamente. Como ya lo ha mencionado García Bryce en el caso de la obra arquitectónica de Matías Maestro, es posible que su estilo se haya adecuado al gusto de la sociedad limeña de su tiempo imprimiendo al neoclásico algunos elementos barrocos de tipo europeo más que del rococó. Es decir, la sociedad limeña no estaba lista todavía para asimilar la ruptura total de sus ataduras barrocas y que tampoco el propio Maestro lo habría conseguido. Tendencia colonial que perduraría hasta muy avanzado el siglo XIX.

Sea como fuere la formación pictórica de Gil de Castro, lo cierto es que viajó a la Capitanía General de Chile en 1814, provisto ya del oficio de pintor, y con el cargo de cartógrafo militar del regimiento enviado por el Virrey Abascal. Aunque no han faltado autores que han señalado que este viaje lo habría efectuado en 1805 de ma-

nera independiente para aprovechar una plaza sin mayor competencia, sin embargo, no parece muy lógico un espíritu tan emprendedor y tan independiente para esa época.

Como parte del ejército realista Gil de Castro participó en la batalla de Chacabuco y fue hecho prisionero y trasladado a la ciudad de Mendoza. En esta ciudad fue convencido de la causa patriota y se adhirió al ejército libertador con el mismo cargo de cartógrafo.

Nuevamente en Santiago de Chile, en 1817, contrajo matrimonio con una criolla, y al margen de su compromiso como cartógrafo fue solicitado por la sociedad del lugar para pintar numerosos retratos, pero adquirió mayor prestigio cuando pintó a los libertadores y próceres como José de San Martín y O'Higgins, éste último nombrado Supremo Director de Chile, en 1820.

En este periodo, el estilo del pintor culminó un proceso de aprendizaje sobre la base de la práctica del oficio. En estas primeras obras es fuerte la herencia cortesana colonial, caracterizada por una ingenuidad latente. Sus figuras están puestas de frente, con la cabeza ligeramente volteada hacia la izquierda, en tres cuartos. Los vestidos son muy ornamentados, los fondos con cierta perspectiva, y con algo de rigidez en el manejo de la luz.

En mayo de 1822 regresó a Lima formando parte de la expedición libertadora de San Martín. Como pintor ya era plenamente reconocido y por excelencia era el pintor de los libertadores. Poco tiempo después, lo es también del libertador Simón Bolívar y de los mandos del ejército colombiano. Los militares eran gente consciente del momento histórico que vivían y por ello se sentían con derecho y complacencia a ser retratados para así también trascender en la historia.

Gil de Castro pintó hasta cuatro retratos de Bolívar. En uno de ellos (Colección del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú) lo representa de manera elegante, de cuerpo entero, al estilo de Napoleón Bonaparte, con la mano derecha sobre el pecho a la altura del corazón y debajo de la chaqueta. El rostro expresa la prestancia y porte dignos del héroe militar, lo cual se acentúa al sostener levemente, en la otra mano, la espada sin desenvainar. La figura está sólidamente asentada sobre el piso ajedrezado, que le otorga un sentido racional a la composición y al personaje. A la manera tardía de los retratos coloniales, la escenografía se complementa, a los lados, con un ventanal y la mesa o escritorio con los atributos del personaje. A ello se suma el filacterio y la tarja con inscripciones que dan cuenta de los méritos del retratado.

De mayor valor compositivo es el retrato del mártir José Olaya (1823), pues para realizar esta obra Gil de Castro tuvo que dejar de lado gran parte de su aparato retórico y recurrir a toda su sapiencia. En primer lugar tuvo que reconstruir la imagen del héroe, desaparecido ya hacía un buen tiempo; en segundo lugar tuvo que inventar la postura del personaje y el fondo más adecuado, pues no hubiera sido natural ni decoroso colocar en un interior a un pescador, hombre de pueblo, fuerte y de acción, que remontó varias veces a nado el mar entre Chorrillos y el puerto del

Callao. Además eran necesarios nuevos atributos para referirse y complementar la figura del héroe. El pintor solucionó los problemas colocando al héroe de cuerpo entero, vestido pulcramente de blanco y sin forzar la postura como en el caso de los militares. El rostro mestizo expresa el decoro apropiado y el fondo es un paisaje que representa a los barrancos que conducen al mar, típico de Chorrillos. En la mano derecha José Olaya porta las cartas que dan cuenta de su actividad patriótica y también el motivo de su inmolación. En cambio, el otro brazo rodea un sombrero nuevo en una actitud inusual que muestra sus recursos compositivos. El personaje por lo blanco del atuendo pareciera flotar sobre el paisaje de fondo otorgándole al héroe un halo poético y místico.

En su etapa final, a partir de 1630, Gil de Castro, en algunos casos, a raíz de su éxito como pintor de los retratos de los libertadores, aplicó la misma retórica para retratar a civiles letrados como el Doctor Mariano Alejo Alvarez y su hijo (c. 1834, Colección privada). El jurista y su hijo están dispuestos paralelamente de pie, en poses rígidas, en la biblioteca de su casa. Vestidos sobriamente de negro y blanco sostienen sendos libros en la mano izquierda. Los rostros dirigidos a la derecha trasuntan el mismo gesto serio con la mirada al lado contrario. A la derecha una mesa cubierta por un tapete verde y sobre ella una escribanía de plata y la medalla que lo acredita como vocal de la Corte Suprema, y en primer plano la cartela con el "curriculum vitae" del magistrado. Se advierte al hombre que ha asumido con rigor moral la responsabilidad en la conducción política y educativa de la patria y su familia, en este caso connotado por su hijo.

En cambio, Gil de Castro, se despoja en cierta medida del andamiaje convencional cuando ejecutó el retrato de Lorenzo del Valle y García (1835. Colección de la Pinacoteca del Museo del Banco Central de Reserva), de poco más de medio cuerpo, en el que prima la sencillez lineal y la soltura en el manejo de los colores, más acordes al canon del neoclasicismo. En efecto, el retratado destaca por su espigada y fina figura. Vestido enteramente de negro, sólo muestra la blancura del cuello y la pechera de la camisa y de los guantes. Presenta la pose habitual de colocar la mano derecha por debajo de la chaqueta, el rostro joven dirigido levemente a la izquierda con la mirada en contrario y con una expresión serena. La figura del personaje es como una silueta puesta sobre un fondo verde olivo desprovisto de otros elementos, a excepción del filacterio en la parte superior del cuadro que contiene el nombre del personaje.

En suma, se advierte en la pintura de Gil de Castro, una mixtura calculada de elementos del barroco, rococó y neoclásico que el pintor a organizado en un lenguaje aplicable al género del retrato y de acuerdo a las características de cada personaje. Se muestra naturalista en el tratamiento de los rostros y en los detalles de las vestimentas; es convencional en la expresión hierática y solemne de los próceres y héroes, así como en la escenografía que los rodea; y es neoclásico en el manejo lineal, compositivo y en la armonía de los colores, especialmente en su última etapa.

Algunos autores han considerado a Gil de Castro como un pintor preocupado más por ascender socialmente y por llevar contabilidad exacta de sus méritos, mostrándolo como un oportunista o en el peor de los casos como un arribista, sin embargo podemos anotar que su conducta es una actitud "progresista" propia de la mentalidad de la época como parte del movimiento ilustrado y emancipador, más aún tratándose de un mulato que sin duda fue objeto de los fuertes prejuicios raciales imperantes en la colonia. Con el ideal libertario en boga Gil de Castro asumió su responsabilidad y supo colocarse en el lado correcto y lo probó con su abnegado trabajo al servicio de la patria. Quizás su intención no fue crear una escuela de pintura que enarbolara una identidad nacional, pero en su obra se aprecia mucho de ello, y la prueba más saltante es el retrato de Olaya, donde es evidente su plena identificación con el héroe, por su raza, por su integridad moral, por el terruño y por los valores patrióticos. En la realización de este cuadro Gil de Castro, sin duda, puso todo su amor, experiencia, oficio y creatividad.

Por haberle tocado vivir en la época de transición de la colonia a la república y sobre todo por haber tomado parte activa como pintor en el proceso, Gil de Castro es con justicia el verdadero iniciador de la pintura en el Perú republicano.

Foto: Juan Merino

Juan Bautista Eléspuru.
José Gil de Castro. Oleo siglo XIX. Colección del MNAAHP.

Foto: Juan Merino

Francisco de Paula Otero.
José Gil de Castro. Oleo 1829. Colección del MNAAHP.

Bibliografía

Banco Central de Reserva del Perú
1997 *Pinacoteca del Banco Central de Reserva del Perú*. Lima, 319 pp.

Galería de Exposiciones del Banco Continental
1998 *José Gil de Castro (Catálogo)*. Lima, abril-mayo, 8 pp.

GARCIA BRYCE, José
1972 "Del barroco al neoclasicismo en Lima: Matías Maestro". *Mercurio Peruano*. Lima, No. 488.

MAJLUF, Natalia
1997 "El señor juez. Complejo retrato de un letrado criollo en los albores de la República. Perú" *El Dorado,* No. 6, enero-marzo, pp.92-95.

MARIATEGUI OLIVA, Ricardo
1981 *Vida y obras del gran pintor de los libertadores.* Lima, Editorial. "La Confianza" S. A., 282 pp.

1983 *Más pinturas del limeño José Gil de Castro en Chile*. Lima, edición del autor.

NÚÑEZ URETA, Teodoro
1975 *Pintura Contemporánea. Primera parte* 1820-1929. Lima, Banco de Crédito del Perú (Colección Arte y Tesoros del Perú), 196 pp.

STASTNY, Francisco
1967 *Breve historia del arte en el Perú*. Lima.

WUFFARDEN, Luis Eduardo
1988 *Gil de Castro, retratista sin rostro. José Gil de Castro (Catálogo)*. Lima, Galería de Exposiciones del Banco Continental, 4 pp

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp 139-150

"De la métrica de Espinel al temple Maulío"

Antecedentes y Evolución de la Décima Criolla

Octavio Santa Cruz

El panorama de nuestra investigación llamada "La guitarra en el Perú" se enriquece ahora al dedicar estas notas a un género en extinción: El acompañamiento en guitarra para un tipo de poesía popular cantada, *La Décima Costeña*.

El ejercicio de la práctica musical en los sectores populares difiere cualitativamente de las expresiones del universo de la llamada "música culta". Circunscrita aquí a un rol acompañante, la guitarra restringe aún más sus aspiraciones y alcances a un uso funcional al servicio de la poesía popular, por esta misma razón sin embargo, se torna a la vez portadora de singulares características que han motivado nuestra atención.

La forma

En cuanto a la forma, la décima espinela que llegó al Perú –por cierto después de su publicación en 1591–, era resultado de la labor de Vicente Martínez Espinel; esta décima que ostentaba las características por él determinadas ya tenía sin embargo, antecedentes conocidos Manrique, Cervantes, Calderón –entre otros– habían compuesto con anterioridad en metros bastante afines. Creo pues que no sería errado considerar a Espinel como un caso más de creador mítico:

El tema de los creadores míticos es apasionante y ameno. Ya el mismo término "mítico" nos indica que el concepto de "creador" no debe ser tomado aquí al pie de la letra. Lo mítico en la creación consiste generalmente en que "el respetable" –entiéndase, el público, como hacedor de un aspecto de la historia– señala a una persona, quien en justicia es tal vez el máximo exponente de su género y entonces le atribuye los logros de la época, convirtiéndolo para el futuro en la encarnación misma de su arte. Así por ejemplo en el campo de las artes plásticas Shi Huang es considerado el inventor del arte de la pintura en China, o Joseph Haydn es reconocido como el padre de la sonata (forma sonata) en la Europa clásica, aún cuando ya existían composiciones más sencillas con el nombre de sonatas, desde Scarlatti, un siglo antes.

En nuestro caso pues, esta décima que llega con el nombre de espinela es ya un producto perfectamente definido que consta de una compleja estructura de acentos y consonancias a la vez que destaca como una elaboración feliz frente a otras combinaciones de diez versos también octosílabos, y aquí nuestra precisión lejos de

intentar mezquinarle a Espinel los alcances de su descubrimiento desea destacar la excelencia de su hallazgo.

A lo largo de la Colonia nuestro barroco sudamericano vio florecer la décima en múltiples estilos locales a cuál más complejo y elaborado, desde décimas sueltas, hasta décimas reunidas a partir de la coincidencia con un verso –generalmente el décimo– y en modalidades como el punto fijo, el pie forzado y otras. Luego en algunos casos estas mismas estructuras habrían sido abandonadas, así vemos que si bien en muchos lugares de Latinoamérica y el Perú aún se cultiva la décima, no en todas partes reina la espinela. Hay cultores que no se ciñen a este nivel de una exigencia que es fundamentalmente intelectual. O quizás tal ausencia se debe a una pervivencia de las formas arcaicas. Pero ya sea que se trate de casos de abandono o de pervivencia las causas pueden haber sido las mismas, la elección paulatina de formas cada vez más sencillas y accesibles.

De una u otra manera, estas variables en las preferencias formales parecen señalar relaciones a manera de vasos comunicantes y deberían ser estudiadas a la luz de un tránsito de las formas estróficas desde los cultores eruditos hacia las clases populares

El contenido

En cuanto al contenido, a partir de la clásica dicotomía Forma-Contenido reconocemos las siguientes articulaciones:

a) Con relación a la improvisación. Si la improvisación es algo que se da con mayor fluidez en las formas cortas –como en el caso de crear en cuartetas–, debiera en cambio estar plena de contenido pues siendo la esencia del verso, el contenido es justamente lo único que no puede faltar. En rigor, el contenido es lo que debiera estar siempre, aún, y sobre todo en las formas cortas. En la práctica, sin embargo vemos que no siempre ocurre así.

b) Por otro lado, si el desarrollo de estructuras de mayor aliento exige un poderoso dominio de la forma, el exceso de elaboración conduce inevitablemente a producciones extensas, –como glosar décimas enteras– que conllevan el riesgo de ser construcciones extremadamente intelectuales. Y en la historia de la décima peruana esto es algo que ha ocurrido en más de una ocasión.

La música acompañante

Históricamente la música aparece desde muy antiguo acompañando al verso, en tradiciones orales, cultas y populares. En este trayecto podemos encontrar las huellas de trovadores y juglares de todas las latitudes.

En el ejercicio poético la música provee de excelentes condiciones para el juego creativo, ya sea que los cultores acompañen a los poetas o que ellos mismos can-

ten o improvisen.

En el caso de los acompañantes guitarristas, compartiendo los recursos técnico-instrumentales básicos con músicos de diversos géneros y tributarios de las escuelas de vihuelistas y laudistas del Renacimiento, encontramos sencillos pero prácticos métodos para tañer el instrumento, como el de Gaspar Sanz y otros.

El verso popular y la música acompañante

En sus diversas versiones locales ambas expresiones –el verso y la música– subsisten asociadas hasta la actualidad en todo nuestro territorio. En la Sierra Norte los Carnavales, las Matarinas, el Cilulo de Cajamarca. En la Sierra Sur el Carnaval ayacuchano. En la Costa Sur el Huachanaco de Camaná, Arequipa.

Y asociado con el ambiente del carnaval, lo lúdico y la fiesta, se da el contrapunto.

Cantores y canto en contrapunto

Ciertamente el apelativo de "cantores" a menudo resulta algo engañoso, muchas veces se llama cantor a aquel poeta o recitador que en alguna ocasión dedica su verbo a tal o cual celebración o conmemoración, pudiendo ser los versos suyos o ajenos.

Y contrapunto se llama a la participación dialogada, que aunque tenga ensayo previo es curiosamente aceptada como improvisación

La larga tradición del canto improvisado puede remontarnos hasta antecedentes de leyenda. Lo cierto es que desde la más remota antigüedad siempre han existido justas y torneos. En 1400 a.C. el sátiro Marsyas, hijo del flautista Hiagnis tocaba un aerófono llamado la *sambuca*. En un concurso público de Aulos Marsyas perdió al retar a Apolo quien luego de proclamarse ganador mandó desollar vivo a su oponente.

No hemos indagado más al respecto. (Sin duda en estos días que corren alguien se preguntaría acerca de cosas como si ganó en primera o segunda vuelta y de hecho no faltaría quien cuestionara la transparencia de la competencia, pero para tranquilidad de la afición en nuestra Costa zamba bástenos decir que actualmente –a dios gracias– hoy no se despelleja a nadie por "tocar una zambuca"). En todo caso y para los efectos, la antigüedad del desafío ha quedado consignada en su mitológico antecedente griego.

Vigencia del verso popular

Al común de las gentes les agrada oír poesías en especial en momentos de alegría y esparcimiento. Es curioso como pese a la aceptación con que el público recibe a un poeta popular, los verdaderos cultores son realmente escasos, en su gran

mayoría se trata de participantes ocasionales que se encuentran al nivel de aficionados y en un estado generalmente estacionario.

a) De aquellos que acostumbran el verso con métrica y rima podemos decir que se limitan a repetir temas de la tradición. Las diferentes grabaciones de campo que hemos podido escuchar, así como recitales y entrevistas transcritas en publicaciones nos presentan indefectiblemente a los mismos cantores lugareños repitiendo en las últimas décadas, los mismos versos de la tradición, ordenados en aparente contrapunto y según una secuencia preestablecida. Es de observar que en la mayoría de estos casos, sea porque los cantores desconozcan la estructura de estos sencillos versos, o porque tan sólo de repetirlos es que se han llegado a familiarizar con su cadenciosa métrica, el caso es que no es frecuente que se aventuren a improvisar a riesgo de salirse de sus parámetros.

b) En cambio ocurre que quienes sí improvisan, hacen gala de un verso que es oportuno, humorístico e incisivo, pero en lo concerniente a rima o metro no son ortodoxos, hacen, por así decir cuartetas de rima asonante y métrica variable. Pero decirlo de este modo no deja de ser un eufemismo porque para llamar a las cosas por su nombre lo que ocurre es que sencillamente hay casos de mediano y hasta total desconocimiento en el nivel formal.

Las modalidades más conocidas son:

En la Costa Norte: Las Cumananas

Las cumananas tal como he podido escucharlas son cantadas en contrapunto entre dos cantores, o dos parejas de cantores. Están estudiadas en trabajos de Noel Adrianzén, Alberto Alarcón, William Tompkins y Chalena Vásquez.

En la Costa Sur: Los Huanchihualitos

Los Huanchihualitos es una expresión singularmente mestiza, en festivo contrapunto los negros de nuestra Costa Sur entonan picarescas cuartetas que animan la fiesta de la yunza o tumbamonte de típica raigambre andina, integrando así elementos de nuestras diversas vertientes étnicas y culturales.

En la Costa Central: El Amorfino

En la Lima antigua, dicharachera y jaranista, entre décimas y marineras, el Amorfino era un canto de contrapunto, jactancioso y retador Hemos escuchado a los últimos cantores de amorfino Augusto Ascuez y Luciano Huambachano en los años sesenta y setenta. Al igual que las cumananas, y los huanchihualitos –que oímos en igual fecha– estos cantos de contrapunto ya eran siempre cantados con cuartetas de la tradición.

La Décima

Se cultivó también en los lugares mencionados, pero antes de ver qué es la décima creo preciso decir

Qué –no es– la Décima:

Frecuentemente se llama décimas a estrofas de diversa composición, es usual que caigan dentro de tal denominación las cuartetas, (sean coplas o redondillas, sean consonantes, o asonantes, respétese o no el octosílabo, así tengan versos o renglones cortos o largos), las seguidillas y toda cosa que más o menos rime. Independientemente del nivel cultural, de lo que estamos hablando pues es de una singular desinformación general que se complementa con un explicable prejuicio: En nuestro medio, hoy en día el prototipo del decimista es un señor que habla rimando, pero lo imprescindible es que sea bastante chistoso y además que sea negro.

Qué es la décima:

Por definición la décima es una composición estrófica compuesta por 10 versos octosílabos. La versión llamada espinela cuya rima es ABBAACCDDC se difundió en diversos países de Latinoamérica, encontrándosele tanto en estrofas simples, como agrupadas. Acerca del devenir de la décima en nuestro país, nuestra referencia inmediata es Nicomedes Santa Cruz en su libro "La décima en el Perú", IEP, Lima, 1982.

Evolución de la décima en el Perú

A grandes rasgos, el devenir de nuestra décima presenta los siguientes hitos:

Una larga etapa que comprende desde los primeros decimistas, españoles y coloniales hasta representantes de la elite criolla, creando diversos tipos de décimas, como la décima periodística, política, religiosa y otras, a fines del siglo XIX.

El florecimiento de la décima costeña y popular, campesina o citadina. En el lapso que va desde la segunda mitad del siglo pasado a la primera mitad del actual, las huellas de la décima pueden rastrearse a todo lo largo de nuestra Costa, por lo menos desde Zaña al Norte, hasta Chincha al Sur. En lo referente a Lima esta etapa culminó por los años 20-30 y está marcada definitivamente por el fallecimiento de Hijinio Quintana y Carlos Vásquez (1943, 1954).

- Una etapa de divulgación masiva a través de los medios de comunicación ejercida por la labor individual de Nicomedes Santa Cruz quién predicó con el ejemplo desde 1949 hasta su partida de Lima en 1982.
- Una nueva época caracterizada por cursillos básicos, talleres y recitales públicos que con el perfil de una "Escuela de la décima peruana" como meta viene desarrollando la ADEP desde 1991.

La Décima cantada

El socabón, llámase así tanto a la melodía cantada como a su característico acompañamiento en guitarra, tiene sentido sólo en relación con la décima, para ser más exacto con relación a la décima peruana y cómo ella ha cambiado de perspectiva varias veces. Habiéndose refugiado la décima en nuestra Costa Sur, sus últimos bastiones fueron reductos habitados por gentes de obscuro color. A fines del siglo XIX y comienzos del XX los decimistas negros de Chancay, Lima e Ica cantaron la décima y la cantaron en socabón.

Captación inicial. Modelo y ejemplo

Esta actividad cultivada en la ciudad y en la campiña según ya hemos mencionado fue decreciendo paulatinamente hacia 1920. No sabemos que de aquella época hayan quedado grabaciones o transcripciones. Pero la recopiladora y tradicionalista Rosa M. Ayarza en un canto de su creación, el pregón "La sanguera" realiza una evocación que cita de cerca al socabón:

"¡Sangüe! y con ruce y con tanta pasa.

Pasito a paso me voy
de Malambo a Malambito
gritando: jui Aquí estoy
¿Quién me compra mi sanguito?

Mire mi ama que es muy ruce
no se le orvidará
porque tiene unas pasitas
que sirven pa´ recordá

En la calle er Panteoncito
se me cuadró uno en la acera
y me rijo: "¡Qué sanguito!
Prefiero yo a la sanguera"
Yo le rije: "Señorito,
orvídese de ese empeño
y prefiera Usté er sanguito
porque ésta ya tiene dueño

¡Sangüe!... Y con ruce y con tanta pasa."

La Sanguera, Letra y música de Rosa M. Ayarza

Al respecto, en las palabras de presentación del programa a realizarse la Tarde de los Pregones en la Sociedad "Entre Nous", el 30 de noviembre de 1937 el Dr. José Gálvez dice:

"...No son estos pregones parte precisa de la obra fundamental de folklore que Rosa Mercedes Ayarza de Morales está recogiendo y anotando. Nó. Son creaciones suyas, basados en viejos motivos de pregones, algunos que alcanzó y otros que ha escuchado en su limeña tradición familiar. Sobre el motivo del pregón cantarino, su inspiración ha creado libremente, con un sentido lírico perfecto y prístino..." /

"...Pero además de los muchos pregones coloniales que Rosa Mercedes ha recogido y vestido con su graciosa inspiración, tan graciosa en la música como en la letra, escucharemos algunos que no figuran en las Tradiciones, como los del sanguito de pasas..." / "...la sanguera de voz grave que resucita un Socabón..."

Con este ejemplo la Sra. Ayarza logra presentarnos parte del acompañamiento del socabón como ella lo escuchó en sus años mozos, del cual rescata algunas frases musicales, arpegios y bordoneos; pero queremos destacar que también consigue rescatar –aunque por cierto esta vez sin proponérselo– la perspectiva del oyente que hemos mencionado líneas arriba, es decir, ella misma al recrear el socabón y transmitirnos su experiencia decimística se aproxima a la música del socabón en una versión muy libre, pero en cuanto al texto, es de su creación, y así la graciosa sanguera que coquetea al señorito lo hace en un octosílabo que es rítmico y fluido pero que se organiza en perfectamente reconocibles cuar-te-tas.

Para finalizar esta reflexión y luego de hacer de "abogado del diablo" acotamos que –salvo las "plantas" del pie forzado– no tenemos referencias de que series de cuartetas hayan sido cantadas con la melodía del socabón.

Portadores e informantes

La segunda mitad del siglo pasado es entonces la época de apogeo de la décima como expresión popular con cultores renombrados y con mencionados encuentros de controversia entre los pobladores negros de nuestra Costa Criolla, sus anécdotas y hazañas han sido recogidas por Nicomedes Santa Cruz. Op. Cit. Según menciona en este texto, sus primeras informaciones las recibió de labios de Porfirio Vásquez, con quien compartía el trato afectuoso de "amigazo" pese a que "Don Porfi" era veintitrés años mayor que Nicomedes. N.S.C. cita: "conjuntamente con su hermano Carlos recibió las enseñanzas de Hijinio Quintana. Pero la décima no llegó a absorberlo como a Carlos, para él fue un adorno más entre toda su genial versatilidad... / ...fue tan completo que dominaba por igual todo el acervo folklórico de la costa central: el canto, la danza, la narrativa oral, etc."

La experiencia rural de la primera juventud de "el amigazo" significó una pode-

rosa influencia para el joven Nicomedes, me consta que en esos años él se sentía fuertemente impactado por los últimos gestos de esa tradición decimística que "don Porfi" representaba y con quien se sentía íntimamente vinculado.

/ "...Una mañana de 1963 Nicomedes me llevó a visitar a don Porfirio que por aquel entonces ya vivía en el jirón Succha en Breña, cerca de la casa de Lupo y de su compadre Miguelito; yo ya estaba estudiando y recuerdo que toqué Granada de Albéniz, Vals de Barrios, Choros de Villalobos, y un trémolo de Tárrega. Don Porfirio tocó solo un poco, como probando mi guitarra. Luego le pregunté a Nicomedes y él me comentó que para "el amigazo" no era ningún problema tocar cualquier guitarra, pero que cuando se trataba de cantar jarana o incluso décima, él de seguro prefería el temple maulío que es más cómodo, y entendí que para ello es necesario cambiar la afinación. Era la primera vez que yo escuchaba hablar de afinaciones folklóricas... " / Nicomedes no tocaba, pero en estas décimas suyas que incluyo sin duda transcribe algo de sus vivencias de esas épocas al lado de don Porfirio:

Voy a cantar un "palmero"
De esos que llegan al alma.
Cuando saque mi pañuelo:
"Palmero, sube a la palma".

La gente se divertía
en casa de mi adorada,
yo llegué de madrugada
porque al padre le temía.
Estaba la vida mía
para quitarse el sombrero;
yo quise jugarme entero
y dije, por ver: -¡Qué pasa,
si hay cariño en esta casa
voy a cantar un "palmero".

I I

Cogí el palo trinador
como hacen en Chancayllo,
afiné en "punto `e maulío"
y arranqué por Sol Mayor.
Como el padre de mi amor
quería perder la calma
a todos les pedí ¡palmas!
al viejo le di un cajón

y entré a puntear un bordón
de esos que llegan al alma. . .

En efecto las diversas afinaciones campesinas –posible herencia renacentista o medieval– aún son preferidas en las zonas rurales, favorecen sabiamente la ejecución instrumental que de otro modo podría resultar de innecesaria dificultad técnica. Ciertamente esa es una de sus funciones principales, aparte del resultado estético, de la sonoridad especial que produce, cada manera de afinar la guitarra ofrece al ejecutante una variedad de posibilidades y recursos con el mínimo de esfuerzo, lo que es de capital importancia en el caso de guitarristas prácticos con facultades poco ejercitadas; el temple llamado maulío en la costa central –quinta en Sol, sexta en Re; y a veces solamente sexta en Re– favorece la tonalidad de Sol Mayor, es una entre muchas.

Y es en mucho de campesinos este quehacer de las cosas tradicionales, pero bien sé que una cosa es relatarlo como un comentario y otra sentirlo como algo vivo. Dentro de mi propia experiencia personal, mi formación inicial como diseñador gráfico y como estudiante de guitarra clásica estaba remitida al ámbito de lo académico, en Lima, con todas sus limitaciones, distaba bastante de la vida en el campo y sus costumbres y por eso cada vez que he tomado contacto directo con otros aspectos de la tradición lo he sentido como algo diferente, y luego del primer reconocimiento de lo nuevo lo he asimilado lentamente.

/ " . En 1970 fuimos a Chincha y Cañete con Nicomedes y Victoria. Por esos tiempos yo ya conocía no sólo de la guitarra clásica sino de todo lo que ellos estaban desarrollando en el rescate del folklore afroperuano y en consecuencia tenía mucha expectativa no sólo en el aspecto técnico-instrumental sino en la búsqueda de antiguos ritmos, canciones o acompañamientos; no tenía la menor idea de lo que pudiéramos encontrar pero esperaba cosas muy diversas en aquella centenaria campiña. Estuvimos allí a eso de las 4 de la tarde, nos dijeron que para establecer el contacto que buscábamos teníamos que comenzar por hablar con Ufo Manzo.

- ¿Y donde está?.
- En el campo pues.

Y tuvimos que esperarlo. Ufo llegó a eso de las 6, era poco menos que un patriarca, toda una autoridad en la comunidad y la conversación se desarrolló sobre las fiestas, su juventud, y entonces los demás participaron... pero eso ya es otra historia, lo que quiero decir aquí es que con él llegó –también del campo– Ángel Donayre, que tenía fama de guitarrista. No fue tan rápido lograr la información con las damas del lugar. Finalmente con una pudorosa sonrisa relataron que "alguna vez –en su juventud– habían visto bailar a sus mayores", se referían a aquellas orgiásticas danzas del ingá y del alcatraz. Al parecer tenían buena memoria porque cuando

don Ángel cogió la guitarra no se hicieron de rogar. Donayre empezó con un rasgueado que reconocí como festejo, él mismo cantaba y se acompañaba. Con atención de flamante guitarrista fungiendo de investigador novel escuche su ejecución, que en el curso de la velada pasó del festejo al ingá, y de allí al alcatraz.

Yo sabía que si bien las figuras de baile del ingá difieren del alcatraz, los pasos básicos son los del festejo, bueno, esa es una definición que actualmente ya es clásica (aunque al escribir estas notas, me parece que quizás mas adelante debería pensar en replantearla y presentarla exactamente al revés) pero en este caso ya la repetición me pareció excesiva, no solo se repitió el rasgueado, sino la canción fue invariablemente la misma. En vano esperé una variación, la canción del "...china menea..." nos acompañó toda la noche, con el mismo característico rasgueado y en las mismas sencillas posiciones. Definitivamente eso no era lo que yo había esperado..." /

Sin embargo, hoy pienso que lo verdaderamente interesante en esa noche estuvo en que las cosas se dieran de esa manera y no de otra. Visto de ese modo ahora resulta que la letra de la canción en cuestión merecería algo de atención pues de hecho habla de usos y costumbres antiguos:

"- China: ¡Menea!
- ... Señor, no sé menear.
- Pero china ¡Menea!
- Señor, no sé menear
- Por qué no aprendiste lo que te enseñé
Ay, por qué no aprendiste lo que te enseñé."

Y en cuanto a la guitarra, recordando ese momento en que mirando la ejecución no podía menos que pensar que apenas un rato antes sus manos habrían estado empuñando las herramientas de labranza, creo que no podría haber sido de otra manera y ya no me extraño tanto de lo sencillo de su ejecución.

Bibliografía

ADRIANZEN, Noel
1998 *Coplas y tonadas de cumanana.* Biblioteca Nacional del Perú

ALARCON, Alberto
1992 *El canto de la Achupalla.* Lluvia editores, Lima.

AYARZA de Morales, Rosa
1944 *La Sanguera. Antiguos pregones de Lima.*

DÍAZ Acevedo, Raúl
1994 *Finares campesinos.* FONDAR, Chile.

INSTITUTO PARRAMON EDICIONES:
1980 *El Libro de la Música.*

KRIS, Ernst y Otto Kurz
1982 *La leyenda del artista.* Ediciones Cátedra, Madrid.

PUJOL, Emilio
1965 *Escuela razonada de la guitarra I.* Ricordi americana.

SANTA CRUZ, Nicomedes
1971 *Décimas y poemas, antología.* Campodónico ediciones, Lima.

1982 *La décima en el Perú.* IEP, Lima.

SANTA CRUZ, Octavio
Inédito *Visitas y conversaciones...*

TOMPKINS, William D.
1981 *The Musical Traditions of the Blacks of Coastal Perú.* University of California. Los Angeles.

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 151-160

Nosotros, los negros

Víctor Hugo Velázquez Cabrera

Porque la noche,
morena la hizo Dios,
y tan hermosa

El Cristo de Velázquez
Unamuno

A Guillermo Lobatón

¿Puede interesarnos, a estas alturas del milenio, saber si la gente de piel oscura tiene una estética de la palabra? ¿Es que podemos fingir tanta ingenuidad? Evidentemente conviene, más bien, poner nuestra atención en el lado distal del microscopio. Conviene desentendernos del hombre negro como pensador de la palabra, como hablante, y fijar nuestro interés en el negro como pensado, como hablado. ¿Está en nuestra literatura convenientemente reflejado, representado?

Asumamos de una buena vez que la literatura es un congelamiento de la oralidad, y que no necesita, obligatoriamente, de la escritura. Un canto de cuna huambisa no está escrito, pero con seguridad está cercano a la poesía de Gabriela Mistral o al canto de Nicolás Guillén, y aún al acalanto de Xico Buarque. Un *haylli* de cosecha del Mantaro es voz al viento –como recomendaban los primeros latinos- y sin embargo está muy cerca de las odas de Neruda.

Busquemos entonces en la mata viva de la historia: ¿no hubo ya un negro en la Isla del Gallo? ¿Qué cantaba? ¿Cómo verbalizaba su vida? ¿Atravesó, acaso mudo, los vientos y la polvareda de la costa? ¿No habló, aun para sí, cuando el aroma de los valles y bosques de los Andes lo embalsamaba? Las crónicas son parcas en esta materia. Debemos esperar hasta los inicios del siglo XIX para encontrarnos con una alabanza a un blanco ¿Cómo, si no, iba a ser "digna" de la tinta y el papel? Olavide se va a España en 1812, casi expatriado, y los negros congos lo despiden:

Coracónse, o corangólo
Mepansuambashi.
Baquíjano luanda cacáne,
I fumu ia tulunda
Baquíjano cuenda-cacuenda
Nsambi inguá itáta.
Baquíjano caníne Congo guaienda

Angui tuina ie fumu
Nguéie utufiri usala ie moco.
Averiguamos qué quisieron decirle:

Dios te guarde, Dios te guarde fuertemente
Consejero.
Baquíjano el hombre grande nos desampara,
El amo que nos defendía:
Baquíjano se va, ya se va,
Ya sólo Dios nos será madre y padre.
Baquíjano, despídete de los congos al irte,
Pues aunque tenemos amo,
Tú solo nos dominas hasta las uñas y las manos.[1]

Pero ¿no hay otros indicios del negro en nuestra etnoliteratura? Sí, si seguimos el tenue camino de la oralidad. Encontraremos las cumananas de Yapatera, en el alto Piura. Algo oiremos del *lundú* y del *lundero* en el valle del Saña, que dieron el *tondero*. Tendremos en las manos algún atisbo del *landó* –reconstruido malamente después de deslumbrarnos con el Ballet Folclórico del Senegal– que dio, en su tiempo, la danza del festejo... Por donde llegaremos al *ñáñigo del tío Bartolo*, a los *panalivios y amorfinos*, a las *habaneras* y *aguanieves*, y a los costumbrismos, el fino, de Nicomedes Santa Cruz, y el otro...

Sin embargo, así que avanzamos con el oído, se nos hace humo la palabra –que es lo que importa a nuestra tarea: rastrear la beletrística, las bellas letras, en que descubramos vivo y latiendo al hombre de la sombra-.

Estamos pues condenados a bucear en los tomos insomnes de nuestras bibliotecas: *Scripta manent*.

Manuel Ascencio Segura tiene algo de nuestro hombre, pero diluido en la lejanía de la estampa fugaz. Nos detendremos en Palma: dice delicias del negro Martín de Porras[2] en su siglo XVII y, hablando de él, está a punto de superar la belleza de su propio *Alacrán de Fray Gómez*. De paso, nos da noticias del negro León Escobar que fue presidente del Perú...por doce horas, en 1835, entre los remilgos de Orbegoso y los truenos de Salaverry. Vital, decidor y zumbón (¿mandinga?) nos traerá la bravura del zambo "indio" Zevallos montador de toros, y que no olvidará Goya en sus aguafuertes de tauromaquia. Así de Arredondo, mulato que rompe plaza y lanza en mano hace vibrar los principios de su siglo. Así de Juanita Breña, zamba atrevida para los toros, a la jineta sobre un caballo palomino, ejecutando, capote en alto, la "suerte nacional".

[1] Comisión del Sesquicentenario de la Independencia. La poesía de la Emancipación. *Colección Documental de la Independencia del Perú*, tomo XXIV. Lima 1971, p. 101.
[2] Ricardo Palma, *Tradiciones Peruanas*, Aguilar, Madrid 1957. pags. 172, 264, 265, 294, 365 a 367

En ese mismo talante nos hablará José Gálvez Barrenechea, en su *Calles de Lima y meses del año,* de los años cuarenta, de

Los tres reyes del Oriente:
vino, chicha y aguardiente[3]

donde columbramos, siempre pequeño y distante, a nuestro buen Baltasar con la tez color borravino...

Tendremos que esperar hasta Enrique López Albújar para ver, tosco aún, pero ya cercano y rico en luces y sombras, al Matalaché de la Piura colonial, revivido a principios del siglo XX. Aparece también, devoto y taumatúrgico, el vozarrón del turronero de Levitación, ese magnífico cuento de Manuel Beingolea, ya con el perfil bien boceteado.[4]

Ahora sí, quizás, está lista nuestra imaginación para hablarnos con épica belleza, y sin embargo con un desdibujo adrede, de Jijuna, el salteador de caminos en *Estampas Mulatas*[5] de Francisco Diez Canseco. Aquí sí quedan superados los *Caballeros del Delito* de López Albújar: sentimos el pulso del Jijuna y le tememos...

Ciro Alegría intenta, caballerosamente, despercudir las conciencias de Carita y Tirifilo en su *Duelo de Caballeros*, mientras José María Arguedas va incubando esa magnífica saga de la vida nacional: *El zorro de arriba y el zorro de abajo.* Por fin le vemos la cara muy de cerca a nuestro hombre de sombras: Ciriaco Moncada, el zambo chimbotano comedor de maderas y plumas que pasea su locura –tan lúcida– por nuestros ojos. Su voz estentórea tiene ya los gestos de la trágica Casandra, y penderá sobre nuestras cabezas para siempre...[6]

[3] José Gálvez B. *Calles de Lima y meses del año,* IPC, Lima 1943.
[4] Manuel Beingolea. *Cuentos pretéritos,* Lima 1933.
[5] José Diez Canseco. *Estampas Mulatas,* Lima 1938.
[6] Jose María Argüedas. *El zorro de arriba y el zorro de abajo.* Edición Losada, Buenos Aires 1971.

Ciriaco Moncada, personaje arguediano.

También vendrá la voz serena de Julio Ramón Ribeyro que hará una implacable radiografía de nuestra hipócrita Lima: *De color modesto*, cuento del desamor a una zamba, y el genial relato Alienación, la historia del triste Bobby López, zambo desteñido y ya rubio que morirá bobamente en Corea, y su amor imposible por la mujer que lo (nos) despreció.[7]

Ahora sí están listas las voces para expresar el alma de la etnia: aparecen los rostros simultáneos de los zambos de *Los ermitaños*, de Antonio Gálvez Ronceros y se nos vuelven retintos en el delicado *Monólogo desde las tinieblas*. Nos lleva como aguaitando y de la mano, para husmear en sus vidas y luego de mostrarnos la simpleza campesina del negro de *Octubre*, nos suelta de improviso para dejarnos en estupor frente al mito en su ***Monólogo para Jutito:***[8]

"A tu edá, Jutito, ditingues lo pájaros por su canto y sabes quiárbole anidan. Decubres por su huella o po su guito lo animale venenosos que se econden entre la yerba. Sabes cómo traete abajo un gavilán, de qué modo acallá perro embravecío, cómo sujetá mula terca, qué hacé con un poino movedizo, cómo aparejá bura preñá, de qué modo cargá lo serones, en qué sitio sentase en un buro a pelo, qué yerbas ventean a las bestias, cómo apurá buro tardo, ónde ponele la pedrá a la víbora, cómo quemá paja al borde diun sembrao, con qué yerba se cura el maldiojo, cómo mata sabandija, qué hacé fente a un perro que bota epuma, cómo aclará agua turbia, qué hojas se queman contra lo zancudos, cómo enfriá buro alunao, ónde poné los pies en un cerco e brotes, de qué modo limpiá un arbo cargao de arañas, qué hacé con la mancha e pericos que llegan con el verano, cómo se tuece el pecuezo a un gallo, de qué modo pelá un conejo, como decuatizá un cerdo, a quiora toman agua las bestias, qué palaibras se dicen contra un pájaro malagüero, pa qué sirve la yerba de matagusano, cómo quitale el dijuerzo a un animá machiembrao, de qué modo ditinguí el güevo e paloma del güevo e culeirba, cómo hacé un colla con chiquititas flore de campanía... Miras pariba y sabes, Jutito el tiempo o si va a llové. Sabes pónde cruzá el río, cómo cazá camarone, ónde econtrá la leña má seca, con qué ramas se techa una casa, cómo se hace un epantapájaro, qué yerbas comen los cuyes, de qué modo curá animale güenos pal hombe, cómo hacé diun calabazo una cabeza e muñeco, de qué modo cotá cañabrava, ónde hay jruta juera e su tiempo, cómo engañá a un chaucato imitando su canto, ónde encontrá pierecita e colore, cómo se hace un pitito con hoja de ficu, qué hacé con un nío e polluelo quia caído diun arbo en el camino. Pero tamién has aprendío, Jutito, a asutate con cosas de la noche. Sioye en la ocuridá el guito diuna lechuza y crees quiun animá malagüero le ta anunciando a alguien la muete. Un coquito suelta en la noche su canto inteminable y piensas que ta llamando pa llevate a un lugá deconocío onde vive el miedo. Crees quiun aleteo

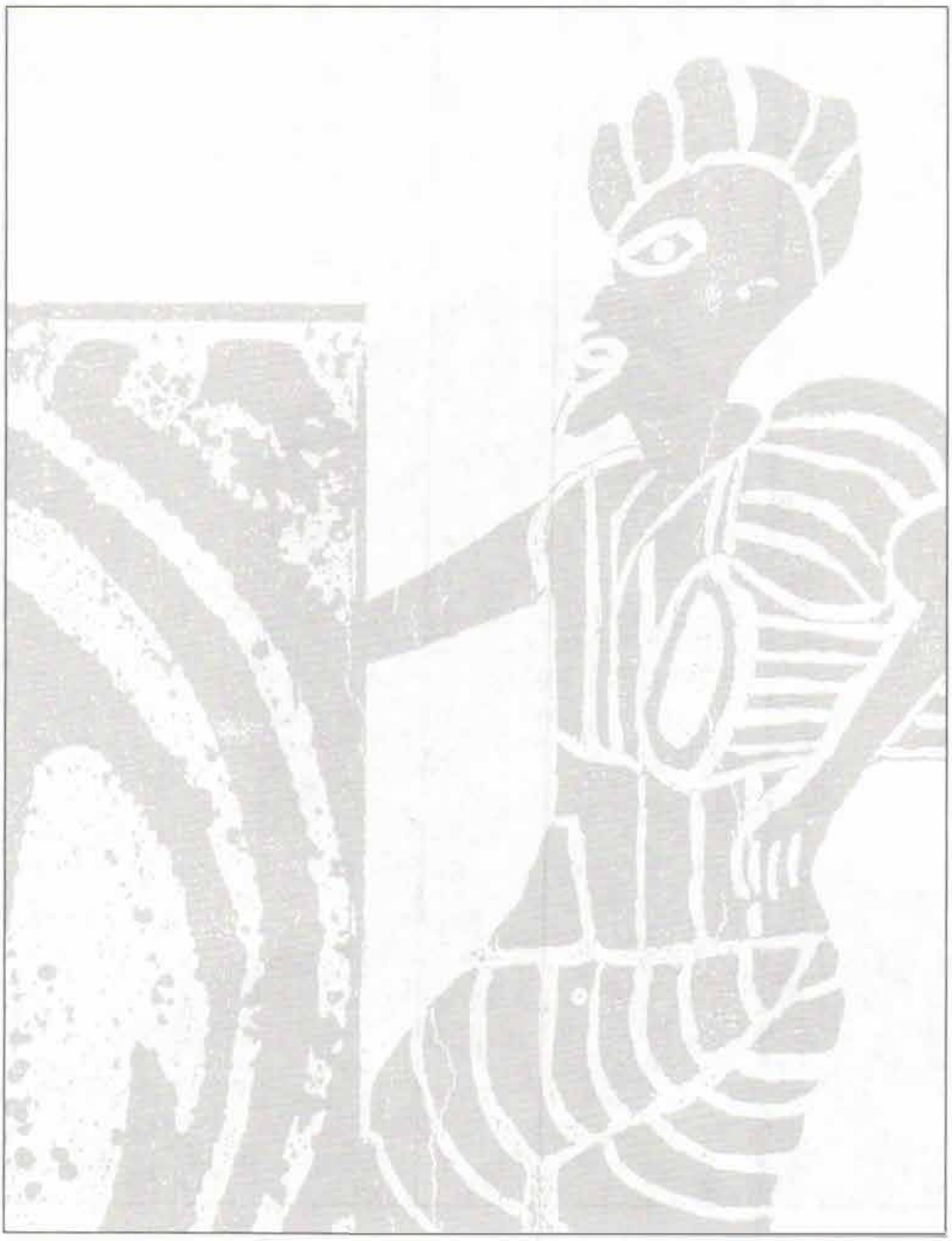
[7] Julio Ramón Ribeyro. *Cuentos completos*. Edición Alfaguara, Barcelona, 1994.
[8] A. Gálvez Ronceros. *Monólogo desde las tinieblas*, Edición El Sol, Lima, 1975.

o un trustrus en la madrugá es diuna burja que llega a sembrá un daño incurable y de burla. Entonce tiemblas con ese suto tan grande que sienten lo niños po too lo que brota e la ocuridá... A tu edá tan chiquita sabes cosas que tialegran y cosas de medio que tiacen sufrí. Pero te farta aprendé mucho má. Cuando seas un hombe tendrás que enderezá elagua en los surcos, darle tu juerza a la tierra, aventá con cuidado la semía, etarte atento al depuntá de los brotes, perseguí duramente la malayerba, llevá como de la mano a las plantas pa que anieguen de jrutos la vida... Pero un día, Jutito, ya no podrás inclinate sobe la tiera y tendrás que dejá a los má juertes tu lugá de plantas, semías y surcos. Lo que tiabrán ido entregando día a día po tu trabajo, se luabrán llevá fácilmente los años, comuel viento se lleva las cosas que naa pesan. Entonce comprenderás que tas solo y pasarás lo días consumiéndote en silencio sobe una piera dia algún camino. O tal vez haya pa que arrees una yunta de bueye que jalen una carreta, unos bueye casi ciegos y tan viejos quiabrán tenío que dejá igual que tú lo surcos. Con unos cubos sobe la carreta, irás al pozo diagua hondo y ocuro y regresarás a la casa del dueño de la carreta y los bueye: esa podrá sé una ocupación pa un hombre envejecío. Y llevando el agua, enderezándole el paso a los bueye o agarrándote dellos pa enderezátelo tú, irás depacio po lo viejos caminos sin que nadie te apure, poque a la muete le da lo mimo que vaya depacio o ligero un hombre que ya ta mueto".

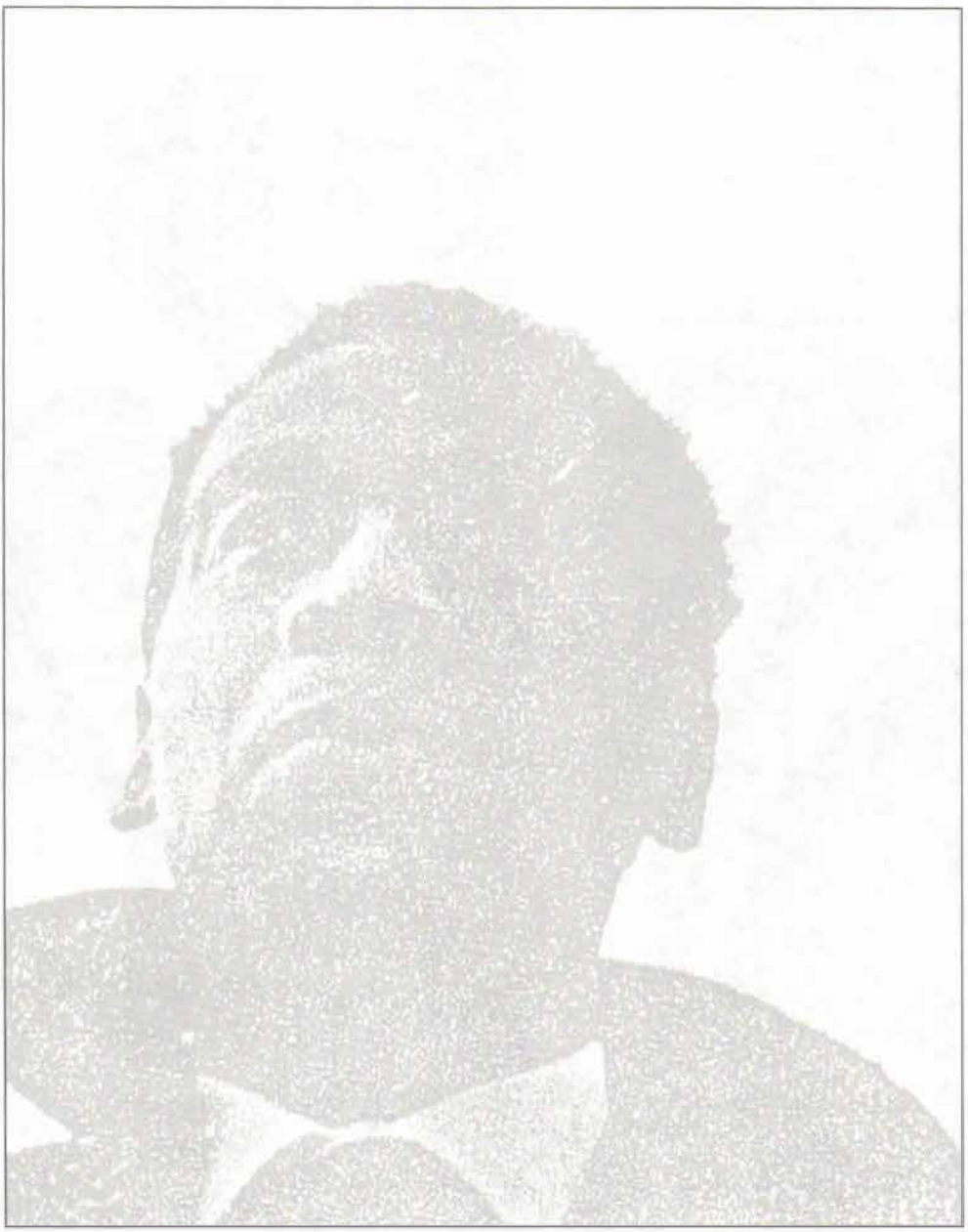
Gregorio Martínez nos conducirá por la *Tierra de Caléndula*. Siempre aguaitones, pero ya escaldados por Jutito, estaremos atentos a los momentos de alto lirismo que nos enrostran a la vuelta de cualquier camino. Aun escucharemos el *Canto de sirenas*, de amor y eros y sabremos que este rostro de hombre oscuro y múltiple es también de mujer...

Mientras Luis Fernando Vidal deja su póstuma visión en *Zahumerio*, y Miguel Gutiérrez vuelve a la vida los fantasmones de *Hombres de camino*, Jorge Cromwell Jara Jiménez entra de bruces en las entrañas de la negritud: *Baba Osaim*, cimarrón, *ora por la santa muerta*[9], es un libro de iniciación y abadía, de neófitos y santos: Barranzuela es un rey negro de la nada en la Amazonía. Ogotommeli es un gramático cazador y ciego. Babalú- Ayé compite con Jesucristo por el uwenge, entendimiento sabio del pensamiento y la naturaleza elementales del mundo. Martín de Porras nos habla desde su infancia. Rosa de Lima muere y la llora Osaim el leproso. Fraicico es el mismo esclavo zambo que deslumbró a Francisco de Goya y Lucientes. La prosa de Jara es un río de árboles y serpientes. Las palabras son raíces y ramas. Los verbos, cortaderas. Los nombres se desnombran y se tiñen de otros sentidos: la piedra es hombre, el hombre es río, el río es viento, el viento, tiempo. En ese tiempo se sumerge el odio. En ese tiempo se desteje la trama del amor. Acabamos asombrados con el sabor del barro y de la arena en las bocas sedientas...

[9] Crowell Jara J. *Baba osaim, cimarrón* .... Edición CONCYTEC, Lima, 1979.



Baba Osaim



Guillermo Lobatón. Ideólogo y guerrillero.

Releamos lo escrito. ¿Está el hombre oscuro con su baobab y su lanza en esas líneas? ¿Lo está en los nombres pronunciados? ¿No está, pero se lo presiente? ¿Está y no se le reconoce? Traslademos por un instante la atención hacia el lado proximal del microscopio: ¿Quién atisba? ¿Qué columbra? ¿Se sabe que se observa a sí mismo? Baltazar Gracián solía decir, en su prosa desmontada y torcida, que "visto un león, vistos todos los leones. Visto un hombre, visto uno, y sólo a medias". ¿Se reconoce el pensador hablante en el oscuro hablado? ¿Visto un hombre negro, visto uno y sólo a medias? ¿Y el blanco, se reconoce en el negro?

Las historias oficiales suelen "blanquear" a sus héroes: Bolívar era llamado zambo por sus detractores, y aparece aclarado en las pinturas de sus panegiristas. Faustino Sánchez Carrión era cholo. Todos recordamos aún la portada de la Guía Telefónica en su centenario: un hermoso hombre blanco nos observa desde la luz ámbar de su ámbito de cartón.

Ricardo Palma se dijo a sí mismo que "quien no tiene de inga tiene de mandinga": él tenía un punto de mandinga. Enrique López Albújar tenía más de un punto. Nuestro Conde de Lemos, Abraham Valdelomar, se estiraba los crespos con gomina y alcurnia. El patricio José Gálvez Barrenechea distraía su sangre con sinigual destreza en la elegancia.

¿Nos devuelve la mirada el hombre oscuro puesto en el microscopio? ¿Nos aceptamos hombres, así, sin adjetivos cromáticos? ¿Cómo nos sentimos?

Compartamos la siguiente lectura:[10]

"....increíble que en Inglaterra, un país que había combatido con las armas el racismo nazi, renacieran prejuicios de esa índole? ¿Qué tenía un blanco que no tuviera un darkie? Por ejemplo, si él y yo, ahora mismo, nos hacíamos un corte, ¿no lucirían nuestras sangres indiferenciablemente rojas? ¿Acaso no podían un hombre blanco y uno de color simpatizar y entenderse como veníamos haciéndolo?
No había duda posible: para los ojos glaucos del carpintero, yo era un negro, una variedad dentro de ese conglomerado de tinieblas humanas –los "oscuros", o, como púdicamente los llamaban todavía en los avisos de los periódicos los dueños de casas que sólo querían inquilinos blancos, los "no europeos"– donde se confundían ugandeses, libios, jamaicos, sudamericanos y, sin la menor duda, griegos, españoles y portugueses. Para este limpio muchacho británico la humanidad se oscurecía al otro lado del canal."

Demorémonos un instante y releamos. ¿Quién habla? ¿Quién es el yo de este inesperado par de párrafos? ¿Quién el negro, oscuro, no europeo que nos interpela? Esta prosa pertenece al artículo Yo, un negro que aparece en el segundo tomo de Contra viento y marea de... Mario Vargas Llosa, patricio provinciano, arequipe-

[10] Mario Vargas Llosa. *Contra viento y marea 3*, Edición Peisa, Lima 1990.

ño, paceño, piurano, perleño, súbdito español, londinense...

¿Así que cualquiera de nosotros pudo haber escrito las líneas de arriba? ¿Persistiremos en nuestra torre de marfil? ¿No nos recuerda esto la parábola borgesiana de la muralla cuya primera atalaya es violeta y el color de la segunda difiere tan insensiblemente de la primera y de la tercera, y así sucesivamente, hasta la última que es de color marfil?

Las páginas precedentes han querido ser, a propósito, panorámicas y genéricas. He evitado adrede toda erudición bibliográfica para mejor navegar en nuestra historia literaria que, si lo es, es la historia de la conciencia humana.

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 161-164

Balance historiográfico sobre estudios de negros en el Perú

Francisco Quiróz Chueca

Este trabajo pretende ser un breve balance acerca de la esclavitud, abarcando de manera general a la población negra en nuestro país. No será balance exhaustivo, sólo se identificarán tendencias generales y, finalmente, se hará un breve comentario de lo que considero que son tareas esenciales de la investigación acerca de este importante tema.

La esclavitud es uno de los temas más relegados. La población negra y la esclavitud no se estudia a conciencia en nuestro medio sino a partir de los años 60, lo cual implica que antes no hayan existido otros estudios en historia.

Hasta hace poco prevaleció la idea de la población negra y la cultura negra en el Perú como algo muy marginal. Cabe mencionar los grandes debates que se han producido entre nosotros teniendo en cuenta que el Perú es un país dual, blancos e indios. Esas disputas entre hispanistas e indigenistas hicieron desaparecer una tercera dimensión de nuestro país, dejando de lado no sólo a la población negra sino también a otras con diferentes orígenes.

¿Cómo y cuándo es que en nuestro medio empieza a perturbar esta nueva dimensión?. Trabajos pioneros en las décadas del 30 y 40 hicieron algunas acotaciones acerca de la presencia negra en el arte. Emilio Harth-Terré es uno de los autores que dedicó mucho tiempo al estudio de quiénes lo habían antecedido a él como constructor y entre ellos, era ineludible hablar de los constructores negros.

Asimismo, realizó descubrimientos importantes que sólo en la década del 60 se han reconocido parcialmente. Importantes en el sentido de estudiar detalladamente la vida de personajes de raza negra y descubrir dentro de sus vidas detalles que no coincidían con ese estereotipo del negro o del esclavo.

Hasta antes de sus estudios era común pensar, en primer lugar, en el negro como esclavo; el negro libre o porro era casi inexistente en la discusión. Emilio Harth-Terré logró detectar algo por lo cual se hizo muy famoso Alberto Flórez Galindo, esto es, detectar que la esclavitud no fue un fenómeno exclusivo de grandes señores que poseían esclavos, sino un fenómeno bastante difundido donde inclusive habían personajes de sectores que hoy en día mal llaman subalternos, personas indígenas y personas negras que tenían a su vez esclavos.

En los años 60, los movimientos sociales en el Perú: el mestizaje, las migraciones y otros fenómenos, generan que la sociedad exija incluir otros sectores sociales y étnico raciales e incluso, las influencias foráneas. Empiezan a llegar estudios como el de Erick Williams acerca del tráfico esclavista. También llegan estudios norteamericanos, europeos y cubanos acerca de la esclavitud, estos últimos pro-

ducto del interés en sus respectivos países de la historia de los negros.

Lo principal aquí es el mismo fenómeno interno que nos obliga a mirar a esta dualidad. Es así que, sobre todo en San Marcos, se brinda especial atención a los estudios de la población negra. Destaca en los años 60 el trabajo de Pablo Macera acerca de la población negra, el cual acoge con bastante lucidez las nuevas tendencias foráneas e internas, llegando a responder las exigencias de una sociedad que empieza a ver la historia y a exigir que no esté hecha sólo por aquellos grandes personajes y sus grandes obras, sino también a incluir, en la historia, a pequeños personajes con sus pequeñas obras.

Macera crea una escuela aún cuando él mismo no tenía muchos títulos publicados. Alumnos de él, director e indirectos asumen la tarea de reivindicación de una historia desconocida, entre ellos destaca Alejandro Reyes, Wilfredo Kapsoli, Carlos Lazo, quienes se dedican a estudiar la esclavitud.

Debe resaltarse la diferencia entre estudiar la esclavitud y los esclavos. En este sentido, Macera exigía un estudio de la esclavitud porque el término no abstraía a los esclavos del contexto social. Este punto fue una de las grandes enseñanzas, es decir, dedicarse también a la esclavitud. Incluir al negro en la historia peruana sin perder de vista el conjunto de la sociedad peruana, una buena enseñanza que tal vez no siempre ha sido aceptada y seguida.

Particularmente, aprecio dos tendencias en estos estudios, una que se dedica a la esclavitud y que quieren saber no solamente sobre los esclavos sino también acerca del sistema esclavista, y otras que abstrae una faceta de la esclavitud, sobre todo aquella relacionada a las luchas sociales protagonizadas por los esclavos y los negros en general.

La primera, que es la más importante y que además no ha sido continuada, es aquella que trata de estudiar las características específicas de la esclavitud en nuestro medio. Ésta es una tarea que todavía está pendiente y que, a pesar de los grandes libros de historia sobre la esclavitud y los múltiples artículos, todavía merece un estudio de largo aliento.

En este campo empezaron a trabajar los mencionados alumnos de Macera, contribuyendo a las aportaciones que se tienen en estudios directamente relacionados con el tema y, además vinculados con las haciendas. En este caso se fue por un rumbo bastante acertado, ya que se trató de descubrir qué diferencia a la esclavitud en nuestro medio y sobre todo, aquello que estuvo vinculado en el campo con las chacras de negros y el jornal; con los negros jornaleros en la ciudad, las chacras en las haciendas y plantaciones.

Son estudios que marcan una importantísima diferencia y peculiaridad de la esclavitud en nuestro medio, porque al final de cuentas lo que trataban de hacer era considerar a la esclavitud dentro del país eminentemente servil, es decir, un país donde la mayor parte de la población, la economía, la cultura, la política, estaban mucho más vinculados al sistema y regímenes en los que se encontraba la población indígena.

Entonces, la esclavitud se tiñe en nuestro medio de esas características que están más ligadas a la población indígena. Por otro lado, está también el status jurídico del esclavo. Esto no significa que el esclavo no era esclavo, pero si estuvo más vinculado con el status del siervo, el cual es heredado por la normatividad española en el Perú.

Desde este punto de vista es posible entender cuál era la verdadera situación del esclavo en el Perú. Creo que es un trabajo bastante difícil de realizar, lo intentó hacer el historiador norteamericano Frederico Bowser, fallecido hace 4 ó 5 años. Tal vez, es el trabajo más global de la historiografía sobre la esclavitud, pues comprende el esclavo africano en el Perú, que abarca desde la llegada de los primeros negros esclavos al Perú hasta 1650. Sin embargo, este trabajo siendo muy exhaustivo termina perdiéndose en los detalles.

Por el contrario, ha sido lo más común en nuestra historiografía la otra tendencia. Esta implica estudiar las manifestaciones de protesta de los esclavos, aspecto que es bastante interesante y actual, sobre todo en el contexto de las luchas sociales de los años 60 y 70 en el Perú.

Entre estas dos tendencias existe una especie de divorcio, representado por el hecho de estudiar las manifestaciones de los esclavos sin tener en cuenta esa peculiaridad. El resultado ha tenido muchos elementos positivos pero también algunas limitaciones. Dentro de los avances, se conoce hoy en día muchísimo gracias a los trabajos de los estudiosos mencionados también y de otros más, como los de Victoria Espinoza, Carmen Vivanco, Carlos Aguirre y Alberto Flórez Galindo, gracias a ellos conocemos muchísimo acerca de estas manifestaciones de protesta de la población esclava y negra en nuestro medio.

Tenemos algunas limitaciones que están relacionadas con ese divorcio, a veces una historia demasiado épica de grandes luchas; en este fenómeno incurrió Wilfredo Kapsoli, cuyo trabajo nos muestra sublevaciones y rebeliones donde en la práctica solamente hubo motines.

Por otro lado, se ha enfatizado una manifestación bastante curiosa, la relación entre esclavitud y panaderías. Textos de Maribel Arrelucea y Carlos Aguirre han incidido en este aspecto: la panadería como un centro carcelario, como una cárcel privada, pero también la panadería como un centro de lucha de protestas y hasta de levantamientos armados, tanto en las panaderías de las ciudades coloniales como a inicios de la República.

De otro lado, se tiene la investigación acerca de las manifestaciones en pequeñas chacras, no tanto buscando las grandes rebeliones sino pequeñas manifestaciones, aspecto que no fue lo más común entre la población esclava peruana.

Una combinación entre estas dos tendencias podría ser muy fructífera si se retoman las características del esclavo. Reconocer que la esclavitud fue un fenómeno principalmente costeño y urbano, a pesar de los trabajos de Pierre Tardieu acerca de la esclavitud en el Cusco, se hace necesario para enfocar de manera más acertada toda la realidad de la población esclava en tiempos de vigencia de la esclavitud. Son

los jóvenes historiadores los que se deben animar a realizar este tipo de investigaciones donde se puedan reunir las nuevas aportaciones basadas en una exhaustiva investigación de archivo.

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 165-168

El Encuentro de Tres Mundos

Paul Colinó Monroy

La conmemoración del quinto centenario del 12 de octubre de 1992, tuvo como objeto recordar el descubrimiento de América de Cristóbal Colón y compañía denominado el "Encuentro de dos mundos", también llamado el "Día de la raza", y ahora el "Día de la Hispanidad".

La historia cuenta que en 1492, comenzó la brutal invasión por un grupo de aventureros, la mayoría de la peor calaña. A este continente, nada le hacia presagiar lo que el mundo moderno conocería como el genocidio más grande en la historia de la humanidad· el exterminio de los originarios de este continente llamado "Abia Yala" en un aproximado de 70 millones de indios y cuarenta millones de negros, en los 400 años de usurpación, invasión y destrucción de dos grandes culturas como la Maya y la Inca.

El tráfico de piezas de *ébano,* así llamado, comenzó en 1518 con el primer barco negrero llegado al continente americano directamente del África. En un principio se autorizo traer 4,000 *piezas* al año y progresivamente aumentar la cantidad hasta el siglo XVIII con la participación de todas las naciones esclavistas en esta horrenda aventura en una cifra de cien mil por año, se ha llegado a calcular en 40 millones el total de negros desarraigados del continente *madre* (Africa) durante los cuatro siglos sin contar el comercio clandestino que se prolongo hasta el siglo XIX, más sus descendientes que hoy pasamos los 150 millones de afros en el continente

El transplante

Recordar la epopeya de don Cristofolo Colón o Cristóbal Colón es recordar el baño de sangre en Centro América donde tuvieron su primer contacto con los originarios y oriundos de este continente acusados de rebeldes y ociosos decidieron traer negros para la faena y erradicar brutalmente a los dueños de casa

Los negros traídos al nuevo mundo eran denominados *bozales* y *ladinos*. Los bozales o negros de nación eran los negros que eran traídos directamente del África y especialmente de la costa occidental y los ladinos eran los que habían residido en el sur de España donde fueron cristianizados y hablaban el español.

También cuenta la historia que en una corta etapa de privilegio los negros fueron esclavos conquistadores que llegaron a poseer esclavos indios pero esto al parecer no duro mucho por que después son los indios los que poseen esclavos negros *criollos* o sea los hijos de los africanos nacidos en América.

Testigo de este encuentro y holocausto fue también *Olaudah Equiano* un negro del este de Nigeria que nació en 1745 miembro de una familia del que su padre era

un anciano del clan y juez de la comunidad, él fue robado y vendido como esclavo pasó de una mano a otra Equiano fue enviado a Barbados luego a Virginia y por último a Inglaterra comprado por un capitán de un barco, en su inestable vida aprendió a leer y a escribir llegó a comprar su libertad y en 1789 publicó su biografía a los 44 años de edad, plasmó su desgarradora historia y aporte de los negros africanos en este continente siendo testigo de las faenas que solían tener. Comentaba Equiano que eran carpinteros metalúrgicos, mineros, marineros, vio también a negros relojeros así como los que se dedicaban a labores domesticas como enfermeros, sastres, cocineros y aquellos que construían edificios y carreteras, pero que sin embargo recibían denigrante castigo con el látigo al aporte del nacimiento y encuentro de estos nuevos mundos.

El Perú fue testigo ocular e histórico de este encuentro

Siguiendo la huella ocular de la historia cuando el conquistador Francisco Pizarro llega al Perú en 1532 haciendo su ingreso por la región de Tumbes al día siguiente manda este a un soldado de nombre Alonso de Molina con un negro venido de Panamá y con esto no cabe la menor duda de la presencia del negro en la llamada conquista puesto que también uno de los trece de la isla del Gallo fue de origen africano de nombre Pedro Paramo. Este hombre fue apresado por los naturales de aquí porque Pizarro lo mandó a observar la Plaza. Y como cuestión anecdótica los indios pretendieron sacarle el tinte de su piel con un baño frotándolo fuertemente sin poder lograr su objetivo obviamente.

Esta escena nos pinta de cuerpo entero que no fue el encuentro de dos mundos sino de *tres*, caso contrario, estaríamos omitiendo al que fue testigo que no era europeo ni americano, me refiero al africano que estuvo presente y el fue primero en tomar contacto con los originarios pero la xenofobia étnica no tiene límites y siempre hemos sido victimas de esta *invisibilidad*.

Los afroperuanos en la historia y su aporte

Los negros africanos trajeron a este continente su cultura, religiosidad, costumbres y peculiar forma de ser y ello se puede percibir en la vida cotidiana. Somos alegres, sensuales y de un buen humor fácil de contagiar. En la música nosotros introdujimos nuevas formas artísticas y técnicas en la concepción filosófica de la música. En la danza, bailes y canto, el festejo, la zamacueca, el toro mata, landó y el alcatraz, la cumanana y el amor fino como canto lo mismo que en el baile de los negritos así como el tamboreé.

En la pintura un arquetípico pintor de las tradiciones limeñas y sus costumbres don Pancho Fierro y Gil de Castro que era muy querido por los generales Bolívar y San Martín. En la escultura y la arquitectura, en la construcción del Palacio de Gobierno, balcones, Iglesias y casonas En el arte culinario y dulces los platos más típicos del Pe-

rú son el arroz zambito, el frijol colado, la tuca, la chanfainita, el cau-cau, la chicha de Terranova, el Turrón de Doña Pepa, tamales, humitas , el champús y el Sanjo de naju convirtiéndose en uno de los países de mayor variedad en el mundo.

En la literatura el mulato don Ricardo Palma y sus Tradiciones Peruanas así como Nicomedes de Santa Cruz Gamarra con sus décimas. En el ámbito deportivo siempre hemos destacado en el fútbol y Alianza Lima es nuestra mayor expresión. También estuvimos en el básquetbol, atletismo y otras disciplinas. Recordamos a Mauro Mina y a los toreros Rafael Santa Cruz y Ángel Valdez. En la agricultura trasladaron nuevas técnicas y habilidades pues los africanos provenían de tribus autosuficientes y poseían gran destreza en la artesanía manufactura y metalúrgica. Participaron en la gesta emancipadora la defensa nacional y la lucha social: Antonio Oblitas un negro cimarrón que era lugarteniente de Tupac Amaru, así como el palanquero Francisco Congo y León y Tovar con quien tomara por asalto el Palacio de Gobierno y ungiera de presidente dictando resoluciones. Y en nuestra era moderna en la defensa nacional estuvimos con San Martín, Bolívar, Miguel Grau, Andrés Avelino Cáceres y recientemente en la lucha social Guillermo Lobatón y Maria Elena Moyano.

En la religiosidad en 1651 un negro de origen *mongale* pintó en una pared la imagen del Cristo moreno como testimonio de fe, sincretismo, y misticismo afro, sin pensar que a través de los siglos esto resultaría después una imagen pintada en un lienzo y que es sacada en procesión hasta la actualidad. En 1995 el Papa Juan Pablo II lo nombra como la expresión máxima de fe y Cristiandad popular por ser la única procesión en el mundo que congrega un millón de personas en los días procesionales , pero su mejor expresión de presencia y contribución de la influencia africana es la figura de San Martín de Porras un santo mulato que nos deja un mensaje de amor y solidaridad entre los hombres y mujeres de nuestro país y el universo cristiano por su cariño, por su bondad con los humildes fue canonizado en 1962 como el santo de los humildes y patrono de la justicia y lucha social sellando así el mejor paradigma del encuentro de tres mundos su padre español, de origen afropanameño la madre y él peruano.

A través de estas líneas quiero levantar un monumento de gratitud a todos mis hermanos y hermanas y congéneres que lucharon por que el día de hoy gocen de una libertad entre comillas desde luego pero que me inyectan su valor, coraje y tolerancia para seguir luchando como ellos por el respeto a los derechos humanos a la diversidad cultural y por lo que a mi respecta el 12 de octubre, que en paz descanse y que de Dios goce. (QEPD)†

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 169-174

Nuevas estrategias de lucha de las minorías y el racismo cultural

Jaime Bailón

Una de las principales ideas de esta ponencia es la descripción del proceso de aparición de un nuevo tipo de racismo que he tenido a bien denominar cultural. Otra idea, estrechamente relacionada con la anterior es cómo los grupos que defienden los derechos de las minorías étnicas, al adoptar como estrategia de lucha la reivindicación de una identidad "racial" está de alguna manera consolidando este nuevo tipo de racismo y, desde la perspectiva del filósofo francés Michel Foucault, le estarían siguiendo el juego al poder.

Tenemos que entender el poder en un sentido más amplio, que no se restrinja al poder político si no más bien entender el poder en la acepción foucaultiana, que lo define como un conjunto de relaciones de fuerzas que tienen como objetivos: medir, controlar y corregir y, como finalidad última, la producción. Existen tantos poderes –familiar, escolar, médico, etcétera–, como instituciones que puedan garantizar el cumplimiento de los objetivos que acabo de describir. La otra cara del poder es el saber, que sería el encargado de producir verdades sociales (principios morales, legales, leyes "científicas").

Una segunda observación es definir el concepto de identidad, acorde con el discurso o el campo de las luchas reivindicativas de tipo étnico. En su ensayo sobre racismo y discriminación Gonzalo Portocarrero define la identidad como la posibilidad de articular todas las identificaciones relevantes que uno ha desarrollado en su vida; la posibilidad de integrar. Si uno rechaza alguna de sus pertinencias más íntimas, alguna de sus identificaciones más decisivas, uno va a vivir desgarrado. Portocarrero concluye esta idea afirmando que este desgarramiento es el problema del mestizaje. Es decir un individuo que no puede establecer una confluencia feliz de todas las matrices culturales que lo conforman, es un sujeto en crisis, problematizado, que va adoptar como careta una choledad gaseosa (en el Perú todos somos cholos o mestizos, es el país de todas las sangres) o simplemente hacer de cuenta que el problema racial es un asunto superado, porque se ha demostrado científicamente (subrayo lo científico) que las razas no existen. Aquí es importante acotar que esta última posición no es una frase hecha, existen estudios muy serios que establecen la invalidez del concepto de raza para los seres humanos.

Podemos definir la raza como el conjunto de caracteres biológicos comunes a un grupo humano, que lo diferencian de otros grupos y por los cuales se distingue también su descendencia, en tanto el grupo continúe aislado. Pero no existen grupos humanos que se encuentren en una situación de completo aislamiento, los encuentros, mutaciones, y cruces han sido una constante en la especie humana. Por supuesto que esto no significa que no existan grupos humanos que compartan en mucho

mayor grado que otros un conjunto de caracteres genéticamente transmitidos y que puedan ser ordenados, pero inclusive al interior de estos grupos en apariencia con rasgos físicos semejantes se presentan combinatorias que ponen en cuestión los corsés de cualquier clasificación. En su libro de antropología, Fernando Silva Santisteban consigna los siguientes ejemplos: los habitantes del norte de la India, son típicamente caucásicos en todo menos en el color, y también los bosquimanos del África que figuran clasificados como negros, a pesar de que el color de su piel es tan amarillo como el de los mongólicos.

Consideraba pertinente realizar esta sucinta aproximación al concepto de raza. Pero retornemos a una de nuestras ideas principales. La actitud de las organizaciones que defienden los derechos de las minorías y de algunos intelectuales es combatir una actitud evasiva respecto a la "problemática racial". Bueno enfrentar el problema es partir de una perspectiva fáctica, observable: ¿Se establecen en el Perú relaciones de jerarquía y diferenciación a partir de la apariencia física de los sujetos?, la respuesta es sí, ergo el Perú es un país racista. Es más si nos atenemos a una definición simple de racismo que es definido como la correspondencia entre los atributos físicos de un individuo y sus caracteres intelectuales y morales, se puede observar que en los espacios públicos y privados de nuestro país este tipo de correspondencias se establecen frecuentemente. ¿Qué estrategias de lucha se pueden adoptar para revertir esta situación?. Me voy a remitir a la experiencia brasileña. Brasil es uno de los países con la mayor concentración de población negra en sudamérica. Hace poco visitó Lima uno de los intelectuales brasileños más prestigiosos: Muniz Sodré, además por si alguien considera este dato importante, Sodré se reconoce como un intelectual negro. En una conversación él me decía que el Brasil es un país muy racista (dentro de la acepción de racismo que hemos venido trabajando) y los grupos que defienden los derechos de las minorías, cuya presencia es casi marginal en Brasil (algo similar ocurre en nuestro país) consiguieron que la Red O'Globo, la cadena de televisión más importante, presente en sus telenovelas actores negros en roles que no sean subalternos: delincuentes, marginales, sirvientes. Así pudimos ver (algunas de esas novelas se difundieron en nuestro medio) actores negros haciendo papeles de jueces, sacerdotes, empresarios, etcétera.

Hay una precisión que quisiera hacer aquí, hablar de minoría negra en Brasil es acertado pues la noción de minoría no hace referencia a un asunto de número sino a la posición subalterna que tendría un grupo en un campo social.

Retornando a la experiencia brasileña los pocos intelectuales que se han interesado en la problemática racial (la mayoría de intelectuales considera que este no es un problema relevante y les gusta vivir el mito de una democracia racial) saludaron esta propuesta. Pero hasta que punto resulta positivo este tipo de estrategias que yo he denominado "a la norteamericana". En los Estados Unidos se establecen "cuotas de ingreso" de cada grupo racial en los diversos campos de la vida social: Cine y televisión, fuerzas armadas, universidades. En los programas de becas o de financiamiento de investigaciones: Hay un porcentaje para los negros, un porcentaje para los

hispánicos y un porcentaje para los "otros" que vendrían a ser los inclasificables (supongo que allí pondrán a los arios hindúes de piel oscura).

El problema con una estrategia de integración de este tipo es que tiende a etiquetar a las personas, a clasificarlas, ordenarlas (no se olviden de las tareas del poder que cité al comienzo): negros por aquí, amarillos en este lado, rosados en este otro. Y le van a recordar siempre su lugar. En los noticieros de televisión podemos apreciar esto: el alcalde negro de Nueva York, El general negro, etcétera, además de etiquetar a los agentes de cada colectividad. Se ha establecido una peligrosa correspondencia entre los rasgos físicos más saltantes de un sujeto y su cultura. Esta relación entre raza y cultura fue estatuida nuevamente por Lévi Strauss en una ponencia que presentó al congreso de la Unesco del año 71. Luego de que se estigmatizara por mucho tiempo el concepto de raza, este adquiriría a raíz de esta ponencia una inusitada vitalidad. Lévi Strauss descubre que la raza –o lo que se da a entender generalmente con este término– es una función entre otras de la cultura. Entendida esta última como el conjunto de conocimientos y de valores que no constituyen el objeto de ninguna enseñanza específica y sin embargo todo miembro de una comunidad conoce (este vendría a ser el anticoncepto de cultura de la ilustración). Como el término raza causa mucho temor ha sido sustituido por el de cultura al menos en el discurso oficial de las organizaciones humanitarias. Ahora se dice que los seres humanos extraen toda su sustancia de la comunidad a la que pertenecen, la cultura sirve ahora –como bien señala Finkielkraut en su libro La Derrota del Pensamiento– como estandarte de la división de la humanidad en entidades colectivas, insuperables e irreducibles. Esta posición adquiere todo su dramatismo en una anécdota terrible que me relató un familiar. En un centro comercial de Alemania vio un aviso en inglés y alemán que decía si usted ve a un alemán robando llame a la policía, pero si ve a un latinoamericano no haga nada, es su cultura.

Ahora se está articulando un nuevo discurso racista que tiene como sustento la cultura, este tipo de racismo es diametralmente opuesto al racismo decimonónico colonialista, que situaba en una misma escala de valores al conjunto de naciones de la tierra, declarando que la civilización es una sola y la labor de los países desarrollados era la de contribuir a que las naciones o grupos humanos rezagados en la escala de civilización, alcancen los niveles de desarrollo económico y social del mundo europeo. La posición inversa proclama la inconmensurabilidad de las maneras de ser, pulverizando la unidad del género humano en una variedad de culturas múltiples e incomparables. La culminación dramática de este proyecto la tuvimos en el nazismo.

Actualmente esta forma de racismo cultural además de la careta violenta y estúpida de los grupos neonazi o del Ku klux klan, tiene un rostro más humano y es el que postula la igualdad de todos los seres humanos pero respetando las diferencias culturales. Continuando con el razonamiento que hemos explicitado anteriormente (la raza como resultante de la cultura), estas diferencias culturales serían también de tipo racial. Entonces a nadie llama la atención que un intelectual respetado como

Regis Debray diga que hay una manera de ser francés que por supuesto está asociada a los individuos que han nacido en Francia y tienen padres franceses. Incluso se estaba discutiendo en Francia la posibilidad de otorgar la nacionalidad francesa a los hijos de emigrantes nacidos en territorio francés sólo cuando alcancen la mayoría de edad y siempre en cuando no presenten antecedentes policiales.

Esta posición no está sustentada exclusivamente en los desvaríos de intelectuales más o menos reconocidos, sino en los propios grupos que defienden los derechos de las minorías. El año pasado hubo en nuestro país una denuncia periodística contra discotecas que se reservaban el derecho de admisión. Al parecer el acceso se restringía en función al color de piel de los parroquianos. De manera automática se habló de racismo inclusive hubo manifestaciones públicas de condena a esta actitud, pero todo el discurso de defensa de los agraviados tenía como premisa principal la falta de respeto a nuestra cultura andina o a nuestra cultura negra por supuesto que la ligazón de estas culturas con sujetos catalogados como indios y negros era directa. Cito este ejemplo porque en él confluyen las dos caretas de este racismo cultural: su máscara policial, encarnada en la actitud prepotente de los administradores de estos espacios. Y su careta humanista, llevada por los defensores de los agraviados que denunciaban este atropello perpetrado contra indios y negros. Ensalzándose seguidamente los valores y la riqueza de las culturas negra e indígena. La asociación entre cultura y raza es inmediata y es precisamente esta correspondencia lo que habría que combatir. El problema de las discotecas se puede solucionar de otra manera, por ejemplo reforzando los mecanismos de defensa de los consumidores y haciendo ver a los propietarios que brindan o administran servicios públicos que no pueden hacer en esos lugares lo que les da la gana (porque no se trata de su casa o su carro) sino que tienen que someterse a ciertas normas.

Lo que no se puede hacer es seguir hablando de raza, este término debería usarse exclusivamente para clasificar animales (pastor alemán, san bernardo) y no seres humanos. No pretendo que de la noche a la mañana este concepto desaparezca del espacio de la cotidianidad. Pero un discurso con una pretensión académica no debería seguir usándolo y menos aun como eje de luchas reivindicativas, pues lo único que se estaría consiguiendo es darle cierta validez y reafirmar diferencias, que si bien son inmanentes a los seres humanos, son en gran parte el resultado de relaciones de poder.

En su visita a los Estados Unidos, Alexis de Tocqueville, uno de los pensadores más lúcidos del siglo XIX, observó que en el país de la libertad millones de seres humanos estaban sometidos a un régimen esclavista. Tocqueville no sólo fue un observador pasivo, tomó una acción decidida frente a esta cuestión (en 1839 actuó como ponente, en la cámara de diputados, de un proyecto de ley sobre la abolición de la esclavitud).Él consideraba que el punto de partida para la solución del llamado problema negro, era la liberación de los negros y su mezcla con los blancos. La liberación y una integración parcial iban a conducir –para Tocqueville– a la desaparición o al deterioro de uno de los dos grupos humanos. En Estados Unidos tanto

las mayorías como las minorías apostaron por la solución parcial, por la igualdad en la diferencia, todos ya sabemos las consecuencias (los negros agrupados en gettos). Esta política ha sido tan funcional para este poder racista que para el americano promedio la idea de cruce racial le resulta extraña. Recuerdo una película con Eddie Murphy, él tiene una relación amorosa con una mujer blanca y su amigo le pregunta te has imaginado como saldrán tus hijos. Eddie responde (con horror) no lo había pensado, que terrible: ¡Pueden salir grises¡.

Entonces, las palabras claves son mezclas, cruces, encuentros. Si se quiere verdaderamente golpear al poder, no hay que dejarle ordenar, clasificar. Porque es hacerle el trabajo más fácil. En nuestro país la gente siempre ha apostado por los encuentros, los cruces, las mezclas. Tenemos que aprender de allí, finalmente –como decía Foucault– los intelectuales tienen que aprender del pueblo, del saber común. Muchas gracias.

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 175-192

Los esclavos negros en Ayacucho: Fuentes del siglo XIX

Teresa Carrasco Cavero

Ha sido frecuente suponer que las poblaciones negras en el Perú se encontraban en mayor número en territorio costeño y que dichas poblaciones si bien se establecieron en algunos lugares de la sierra peruana, su número y significación fue de menor importancia frente a los significativos conglomerados que hasta el día de hoy siguen viviendo en la costa peruana.

Al iniciar nuestros sondeos documentales en el Archivo Departamental de Ayacucho, hemos constatado la existencia de un gran volumen de documentos relativos a la trata de esclavos negros y a la situación de la población negra en la región de Ayacucho.

Nuestras primeras constataciones nos permiten afirmar que la documentación existente posibilitaría un seguimiento de la población negra en Ayacucho durante toda la historia colonial y parte de un siglo de la vida republicana.

Es así que en Ayacucho nos encontramos frente a una amplia e importante documentación que permitirá reconstruir y explicar la vida y la importancia de los negros en una región serrana que, como Ayacucho, tiene particular importancia en el proceso histórico peruano.

La población negra se incorporó al Perú desde los primeros años de la conquista y desde ese momento hasta la actualidad constituye uno de los grupos étnicos de mayor singularidad e identificación en el contexto de la cultura, la sociedad y la historia del Perú. El estudio de realidades étnicas como los negros y otros consideramos que contribuyen a definir y comprender el carácter de la sociedad peruana y su búsqueda de identidad nacional ya que, las realidades étnicas como la negra, representan sectores sociales que al nivel de la sociedad peruana en su conjunto han aportado diversos elementos que históricamente han ido configurando el contexto de nuestra sociedad contemporánea.

La documentación hallada permitirá, a partir de Ayacucho, estudiar la población negra en sus múltiples aspectos como el económico, la situación social y familiar de los esclavos, las reacciones de los negros frente a la ideología de los blancos y los indígenas y muchos otros temas de la cultura negra.

Esta primer noticia sobre la existencia de tan rica documentación se debe al estímulo que hemos recibido de Lorenzo Huertas y Juan Granda quienes iniciaron en Ayacucho la recopilación de las primeras informaciones y asimismo en todo momento hemos tenido el apoyo de Luis Millones quien ha motivado nuestro interés y dedicación en este estudio.

En muchas oportunidades y con el paso de los años, la documentación existente en los Archivos de nuestro país sufren alteraciones o desapariciones. Por otro lado, es nuestro criterio que la documentación debe ser difundida para ponerla al servicio de investigadores que tengan interés en la problemática de la etnicidad en el Perú y en base a esta idea es que publicamos en esta oportunidad un Índice Documental de los Negros en Ayacucho durante el siglo XIX, información proveniente del análisis de 30 protocolos notariales, documentación existente en el Archivo de esta ciudad

Notaría de Don Esteban Morales
Ayacucho 1806-1840

Año	Leg.	Folio	CASO
1806	131	09	Juana Teresa de Don Estebe y del Pozo, determinó manumitir a su esclava llamada Rosa Azpur, de color blanca.
1806	131	11v.	Manuela Alcocer Solier vende al Licenciado Pedro de la Patiño, cura vicario de la doctrina de Colca en el Partido de Parinacochas, un sambo esclavo llamado Eulogio de 16 años en doscientos cincuenta pesos.
1806	131	15	Licenciado D. Camilo Marques, cura propio y vicario de la Parroquia de Santa Ana en la Villa de Huancavelica, vende a D. Mauro Pantoja, vecino de esta ciudad, un sambo esclavo llamado Julián de edad 4 años en doscientos cincuenta pesos.
1806	131	33v.	Manuela Alcocer vende a favor del Licenciado D. José Mendoza, cura propio de la doctrina de Atoca en Parinacochas, un sambo esclavo llamado Laurencio en cuatrocientos pesos.
1806	131	84v	D. Buenaventura Palomino, presbítero domiciliario de este Obispado, vende a favor del presbítero D. Gregorio de Zúñiga a la negra esclava llamada Tomasa en cuatrocientos pesos.

Año	Leg.	Folio	CASO
1806	131	302	D. Juan Luis Pérez vende a favor del Licenciado D. José Moreno, presbítero, un negro esclavo nombrado Domingo de edad 16 años en cuatrocientos setenta y cinco pesos.
1806	131	303	D. Juan Luis Pérez, conductor del correo de encomiendas de la carrera general de Lima, vende a favor del Licenciad D. José Moreno, presbítero, un negro bosal nombrado Domingo, de edad 16 años en cuatrocientos setenta y cinco pesos.
1806	131	307v.	D. José Lucas Palomino de Mendieta da en venta en favor de D. José Villegas un sambo criollo nombrado Joaquín, de oficio zapatero, en trescientos pesos.
1807	131	328	Da. María Mercedes Antezana, viuda vecina de esta ciudad da en venta a favor de D. Jacinto Infanzón una negra esclava de edad avanzada nombrada María en doscientos pesos.
1807	131	347v.	D. José García Blásquez vende a favor del Licenciado D. Pedro José de los Campos, cura propio y vicario de la doctrina de Paucarbamba, un negro esclavo nombrado Martín de edad 24 años en quinientos pesos.
1807	131	380	D. Ignacio del Alcazar, vecino de esta ciudad Administrador General de Rentas Unidas, vende a favor de D. Bartolomé Arias un sambo criollo nombrado Martín Estrada de edad 18 años en cuatrocientos cuarenta pesos.
1807	131	485	Da. Gregoria de Saldivar, vecina del pueblo de Guanta, vende a favor de D. José Joaquín de Toledo Pimentel una negra esclava de nación Vanguela llamada María Santos en cuatrocientos cincuenta pesos.
1807	131	504v.	El Licenciado D. Melchor de Cárdenas, cura propio y vicario de la doctrina de Julcamarca, vende a favor de D. José Joaquín Garayoa un sambo esclavo llamado Isidro Sotomayor en trescientos pesos.

Año	Leg.	Folio	CASO
1806	131	112	El Licenciado D. José Peralta a D. Pedro Zorraquín vende un sambo criollo nombrado Eulogio de 18 años en doscientos cincuenta pesos.
1808	132	25v.	D. Francisco Villacreses, vecino del pueblo de Huanta, vende a favor de Da. Martina Aranguren un esclavo Mariano de edad 17 años poco más o menos en trescientos pesos.
1808	132	28v.	D. José Villegas, vecino del comercio de esta ciudad vende a favor de D. José Marín, conductor de correos de encomiendas de la carrera general de Lima, un sambo criollo esclavo llamado Joaquín en trescientos pesos.
1808	132	67	D. Cayetano del Hierro como apoderado de D. Pedro Joseph de los Campos a D. Norberto de Castro vende un negro criollo llamado Martín "domador de bestias chúcaras", de 24 años más o menos en quinientos pesos.
1808	132	128v.	D. Bonifacio Maria Ayaldeburu a favor de D. Ildefonso Peralta, cura, vende una negra esclava llamada María de la Natividad de 18 años más o menos en quinientos pesos.
1808	132	130v.	D. Pedro Zorraquín a favor de Da. María del Carmen Balderas, un sambo criollo llamado Eulogio de 18 años en doscientos cincuenta pesos.
1808	132	137	Da. Antonia de Castro venda a favor de Da. María Carmen del Camir y Palomino una negra llamada Antonia de 18 años en quinientos pesos.
1808	132	139v.	Juan Antonio Gordillo, Ministro principal Tesorero Real de Hacienda y Cajas de esta ciudad en nombre y como apoderado general sustituto de D. Pedro Ugarte, vende al General D. José Joaquín Toledo Pimentel una negra criolla esclava de 19 años de edad, se le vende con su hija recién nacida nombrada Isabel, a las dos en quinientos veinticinco pesos.

Año	Leg.	Folio	CASO
1808	132	160	D. Felipe Reboredo a D. José Domingo Guzmán vende un negro esclavo nombrado José Manuel en trescientos cincuenta pesos.
1808	132	165	D. José Domingo Guzmán vende a favor de D. Francisco de Paula Figarano un negro esclavo llamado José Manuel en trescientos cincuenta pesos.
1808	132	176v.	D. Jacinto Alcocer y Da. María Mercedes Alcocer venden a Da. Micaela Sota un sambo esclavo llamado Santiago en cuatrocientos pesos al contado.
1808	132	179	María del Carmen Valderas vende a favor de D. Juan Rodríguez Ruiz un sambo esclavo nombrado Eulogio de edad 18 años en doscientos sesenta pesos.
1808	132	193	El Licenciado Manuel Hernández, presbítero cura propio de la doctrina de Hualla en el Partido de Vilcashuamán a favor de D. Juan Rodríguez Ruiz vende un sambo criollo esclavo nombrado Esteban de veinte años en trescientos pesos.
1808	132	225v.	Fray Francisco Corrales, actual Prior del convento Hospital Real de San Juan de Dios de esta ciudad vende a favor del presbítero D. Antonio Vellido un negro esclavo llamado Domingo María en cuatrocientos cincuenta pesos.
1808	132	395v.	Domino del Joyo vende a favor de Justo Flores un negro esclavo llamado Nicolás nacido en Angola, de 26 años, en cuatrocientos cincuenta pesos.
1810	133	154v.	D. Juan Rodríguez Ruiz vende a favor de Da. Eugenia Gedres un sambo esclavo llamado Eulogio de edad 20 años más o menos en trescientos pesos.
1810	133	273v.	D. Francisco Jáuregui otorga poder original a Da. Ana Bingolea para el recojo de un negro esclavo llamado Antonio y para que lo venda si hubiere comprador. Se

Año	Leg.	Folio	CASO
			lo vende a favor del Licenciado D. Francisco de Orderes, cura propio y vicario de la doctrina de Mayocc, en cuatrocientos diez pesos.
1810	133	292v.	D. Juan Antonio Gordillo, Ministro General Tesorero de Real Hacienda y Caxas de esta ciudad, Comisario de Exércitos por su Majestad, vende a favor de D. Luis Herrera y Oliva un sambo esclavo nombrado José de edad 18 a 19 años má o menos en trescientos pesos.
1810	133	294v.	D. Luis Herrera y Oliva, vende a favor de D. Juan de Castro un sambo esclavo llamado José de 18 a 19 años de edad en trescientos cincuenta pesos.
1810	133	305	D. Fernando Fernández García, Regidor Perpetuo del Cabildo de esta ciudad , vende a favor de D. Pedro José Necochea, cura propio de la doctrina de Guancanamá en el partido de Andahuaylas, una negra esclava llamada María de edad más o menos 24 años en quinientos pesos.
1811	133	426	La comunidad religiosa de Santo Domingo vende a favor de D. Alberto García un negro bosal, esclavo de este convento llamado Antonio en doscientos cincuenta pesos.
1811	133	431v.	Da. María Luisa Soldevilla vende a favor de Da. Evarista Cavero una negra esclava llamada Buenaventura de edad 13 años en trescientos pesos.
1811	133	607	Evarista Cavero, Vda. , vende a favor de D. Luis Cevallos una negra esclava llamada Cipriana en quinientos pesos.
1811	133	620v.	Da. Evarista Cavero vende a favor del Teniente D. Justo Flores una negra esclava llamada Cipriana juntamente con su hija nombrada Rosalía de edad un año tres meses en quinientos pesos.

Año	Leg.	Folio	CASO
1812	134	34v.	D. Manuel García Espinoza de los Monteros, Administrador General de la Renta de Correos, Contador de la Mesa Capitular de Diezmos de este Obispado, a nombre del Licenciado D. Mariano García Espinoza de los Monteros, cura propio y vicario de la doctrina de Cangallo y como su apoderado general para todos sus negros, vende a favor de D. Joseph Pérez, cura propio de la doctrina de Tambo una negra esclava llamada Josefa en doscientos cincuenta pesos.
1812	134	58	Dr. D. José Pérez, abogado de la Real Audiencia de Charcas y Lima, cura propio y vicario de la doctrina de Tambo en el partido de Guanta, vende a favor de D. José Agustín Larrea , cura de la doctrina de Guaytará y Rector del Real Colegio Seminario de San Carlos de esta ciudad, una negra esclava llamada Josefa en doscientos cincuenta pesos.
1812	134	120	María de las Cruces vende a favor de Da. María Gregoria Baldivia, una negra esclava criolla llamada Eulalia Vilchez en quinientos pesos.
1812	134	278	El Reverendo Padre José Moyano, actual Guardián del Convento de San Francisco de Asís de esta ciudad a nombre de Juana García vende a favor de D. Luis Longaray un sambo criollo llamado Cipriano en doscientos pesos.
1812	134	317v.	D. Simón Mendoza a nombre del Sr. Urbano Falcón, vende a favor de Felipe Reboredo un sambo esclavo llamado Dionisio en doscientos veinticinco pesos.
1813	134	336v.	Da. Gertrudis Verdeguer vende a favor de Mariano López Villaverde una negra esclava de casta bosal de edad a lo que pareciese de 25 años en cuatrocientos pesos.
1813	134	435	Da. Ana Hernández vende a favor de D. José Joaquín de Garagoa una samba esclava nombrada María de las Nieves Eyzaguirre de 20 años en quinientos pesos – ocho reales.

Año	Leg.	Folio	CASO
1813	134	451v	D. José Joaquín Garagoa vende a favor de D. Felipe Santiago Reboredo, una samba criolla llamada María de las Nieves de edad 20 años en cuatrocientos cincuenta pesos.
1813	134	500v.	D. Felipe Santiago Reboredo vende a favor de María Encarnación, Da. Juana y Da. Manuela Alvarado una samba criolla llamada María de las Nieves de edad 20 años en cuatrocientos pesos.
1814	135	89v.	Da. Anselma Betalelluz vende a favor de Da. María Eusebia Laynes Cortés y Bellido una negra bosal llamada María de Rosario en cuatrocientos cincuenta pesos.
1814	135	94	D. Juan Alvarado vende a favor del Licenciado D. José Jerónimo Marsenal, presbítero domiciliado, una samba criolla llamada María de las Nieves en cuatrocientos pesos.
1814	135	163v.	Sr. D. Domimgo de la Riva Cossio, Caballero de la Real Distinguida Orden Española de Carlos III, vende a favor de Domingo Sánchez una negra esclava llamada María de 18 años de edad en trescientos pesos.
1815	135	446	José María Costa vende a favor del Reverendo Padre Regente Fray José Escobar, actual Prior del Convento de Santo Domingo un sambo esclavo llamado Justo Ojeda de edad 18 años en trescientos pesos.
1815	135	461	Da. María Gregoria Baldivia vende a favor de Ignacia Leandro, una negra criolla en quinientos pesos.
1815	135	541	Da. Gertrudis Dávalos vende a favor de D. Julián de Escobar, presbítero de la doctrina de Laramate en el partido de Lucanas un negro esclavo llamado Antonio de edad 22 años en cuatrocientos cincuenta pesos.
1816	135	569v.	Sra. Da. Eustaquia Nieto, vecina de esta ciudad, vende a favor de D. Pablo Díaz, cura propio de la doctrina

Año	Leg.	Folio	CASO
			de Pacaycasa, un sambo esclavo llamado Francisco Larrea de edad 29 años.
1816	135	588v.	D. Casimiro Servantes, presbítero domiciliado, vende a favor del Reverendo Padre regente Fray Joseph de Escobar, Prior del Convento de Nuestro Padre Santo Domingo de esta ciudad, una negra esclava llamada María Rita de 22 años poco más o menos en quinientos veinte pesos.
1817	136	128v.	D. Francisco Zuloaga, Oficial Mayor de la Real Aduana de esta ciudad, vende a favor de D. Manuel Quimper Benites del Pino actual Gobernador Intendente de esta provincia, un mulato esclavo llamado Ysidro Flores en cien pesos.
1817	136	157v.	Teniente D. Juan de Dios Muñoz como apoderado general del Licenciado D. José Mendoza, cura propio de la doctrina de San Juan de Lucanas, partido de este nombre, para que venda a favor de D. Francisco Gamboa un sambo criollo nombrado Mariano de 20 años en trescientos cincuenta pesos.
1817	136	205v.	Reverendo Padre Fray José Escobar, Regente y actual Prior del Convento de Santo Domingo, vende a favor de la Sra. Da. Dionisia Verdeguer dos esclavos, uno llamado Justo Ojeda y la otra nombrada María Rita en setecientos cincuenta pesos, siendo el primero en trescientos y la segunda en cuatrocientos cincuenta pesos.
1817	136	209v.	D. Manuel García Espinoza de los Monteros, Administrador General de la Renta de Correos y Contador Real de Diezmos de este Obispado vende a favor de la Sra. Da. María Tomasa de Olano y Gálvez tres esclavos siendo uno el negro llamado Manuel Subástegui de nación Vanguela en trescientos cincuenta pesos, la otra la negra Juana su mujer de la misma nación en cuatrocientos sesenta y cinco pesos y el tercero es Benito Subástegui hijo de los dos de edad un año y ocho meses en ochenta y cinco pesos.

Año	Leg.	Folio	CASO
1817	136	250v.	D. Francisco Gamboa vende a favor del Capitán D Juan Rodríguez Ruiz un negro criollo llamado Mariano en trescientos cincuenta pesos.
1817	136	327	D. Simón Tueros vende a favor del Teniente D Juan Moreira una negra esclava nombrada Teresa en cuatrocientos seis pesos.
1818	136	342	El Teniente de Milicias D. Manuel Narváez vende a favor del Sr. D Miguel de Iriarte, actual Alcalde Ordinario de Primer Voto, una samba esclava llamada Micaela en doscientos pesos.
1818	136	417v.	Da Paula de Ochoa vende a favor del Dr. D. Mariano José de Tapia y Velarde, Teniente Asesor de este gobierno, un sambo criollo llamado Francisco en doscientos cincuenta pesos.
1818	136	494v.	Teniente D. José Centeno en nombre del Dr. D. José María Maurtua, Abogado del Ilustre Colegio de la Real Audiencia de Lima y en virtud original que le tiene concedido al escribano D. Basilio de la Peña, otorga y vende a favor de D. Pedro Zorraquín un negro bosal nombrado Mariano en cuatrocientos cincuenta pesos.
1818	136	569	Bachiller D. José Antonio López Bellido, presbítero, vende a favor de D. Ignacio Tolamontes y Baeza un negro criollo llamado Mariano de 9 a 10 años en doscientos pesos 18 reales.
1819	137	42v.	D. Juan Figueroa, Regidor Perpetuo del Ilustre Cabildo de esta ciudad a nombre del r. D. Julián Escobar, presbítero cura propio de la doctrina de Laramate en el partido de Lucanas, vende a D. Felipe de las Caxigas un negro esclavo de casta bosal llamado Antonio de Coad de 25 años en cuatrocientos pesos.
1819	137	107	D. Manuel Quimper, Gobernador Intendente en esta provincia dijo tener un mulato llamado Ysidro Flores

Año	Leg.	Folio	CASO
			y por un afecto de caridad ha decidido manumitirle bajo la condición que ha de ir a Lima en servicio de su Señoría y en aquella capital ha de asistirle con la lealtad debida a su persona por el tiempo que exista en ella hasta su embarcación a España, quedando entonces libre.
1819	137	113	Teniente de Milicias D. Justo Flores, vecino de esta ciudad, vende a favor de Da. María Carmen Oré una negra criolla llamada Cipriana en quinientos pesos.
1819	137	114v.	Teniente D. Justo Flores vende a favor de D. Ignacio Montoya un sambo criollo llamado Marcelino Flores en ciento cincuenta pesos y ocho reales
1819	137	176	D Miguel de Iriarte, Juez Diputado del comercio de esta ciudad vende a favor de Da. María Josefa Rojas una samba criolla llamada Micaela Angeles en doscientos veinte pesos.
1819	137	242v.	D. Gil Toledo y Gutiérrez vende a favor de Da. Magdalena Ascarza y Morales una negra bosal llamada María del Rosario en cuatrocientos cincuenta pesos.
1820	137	261	Da. Dionisia Verdeguer vende a favor del Reverendo Regente y ex-Prior del Convento de Predicadores de esta ciudad Fray José Escobar a sus esclavos Justo Ojeda y María Rita casados los dos en setecientos cincuenta pesos.
1820	137	290	Sra. Josefa de la Riva Cosio y Donestebe vende a favor del Coronel D. Francisco Alonso una samba criolla nombrada Andrea de edad 24 años en la suma de doce pesos cuatro reales.
1820	137	291	El presbítero D. José Jerónimo Marsenal vende a favor del presbítero D. Antonio Bustamante una samba criolla nombrada María de las Nieves en cuatrocientos pesos.

Año	Leg	Folio	CASO
1820	137	323	Teniente D. Justo Flores vende a favor de Da. María Josefa del Carmen Oré dos sambitas criollas llamadas María Manuela de 5 años de edad y la otra llamada María de 3 años nacidas en casa del otorgante también de madre esclava nombrada Cipriana que la tiene vendida a la misma compradora en doscientos pesos ocho reales.
1820	137	486v.	Licenciado D. Pedro Mariano Munarris, presbítero domiciliado, en nombre del Licenciado D. Casimiro Servantes, presbítero cura de la doctrina de Tambo y en virtud de su poder general, vende a favor del Licenciado José Mariano Munarris, hermano entero del otorgante presbítero capellán real en el coro de la Santa Iglesia Catedral de esta ciudad, una negra criolla esclava nombrada María en cuatrocientos pesos.
1821	137	550	Da. María Gutiérrez viuda y a nombre de sus hijos presentes y herederos, vende a favor de Da. Ysabel Moreira una samba criolla nombrada Melchora en trescientos pesos.
1822	138	6v.	Da. Dolores Maldonado vende una negra esclava de casta bosal llamada María del Carmen a favor del presbítero D. Melchor Bernaola, Teniente cura Rector del Sagrario de la Santa Iglesia Catedral en cuatrocientos cincuenta pesos.
1822	138	37	Da. María Tomasa de Olano y Gálvez vende a favor de D. Manuel García y Espinoza de los Monteros, Administrador Sub-principal de la Renta de Correos de esta ciudad, tres esclavos llamados Manuel Sagástegui negro de nación Manguela y Juana su mujer también negra de la misma nación juntamente con Juana Paula su hija, al primero en trescientos ochenta y cinco pesos, a la segunda en cuatrocientos sesenta y cinco pesos y Juana Paula de un año 9 meses en cincuenta pesos.

Año	Leg.	Folio	CASO
1822	138	63	D. Casimiro Servantes, cura interino de la doctrina de Tambo en la Subdelegación de Guanta de esta Intendencia y Obispado, vende a favor de D. Juan Antonio de los Campos un sambo esclavo llamado Justo Ojeda en trescientos tres pesos.
1822	138	209v.	Da. Lorenza Casandra vende a favor de Da. Tomasa Vergara dos sambas criollas llamadas Juana y Juana María su tierna hija, a la madre en trescientos pesos y a la hija en sesenta pesos.
1822	138	229	Da. Josefa Escolástica Morales vende a favor del Licenciado Eugenio Bosa, presbítero cura Rector de la Parroquia de San Juan Bautista de esta ciudad una negra esclava criolla llamada Tadea de 35 años en quinientos pesos.
1823	138	265	D. Román Murrieta, en nombre de D. Felipe Caligas, vecino del comercio de Cuzco en virtud de su poder general que le es conferido, otorga libertad a su esclavo llamado Antonio.
1823	138	268v.	El presbítero D. Eugenio Soto, cura interino de la Parroquia de San Juan Bautista, vende a favor del Teniente de Milicias D. Justo Flores, Regidor del Cabildo Constitucional de esta ciudad, una negra criolla esclava nombrada Tadea de edad 35 años en quinientos veinticinco pesos.
1823	138	356	D. Valentín Munarris en nombre del presbítero D. José María Munarris su hermano y en virtud de su poder general que le es conferido, otorga y da plena libertad a Alfonsa, negra criolla.
1823	138	437	Teniente de Milicias D. Justo Flores, Regidor del Ilustre Cabildo Constitucional de esta ciudad, que por mi y a nombre de mis hijos, vende a favor del Licenciado D. Eugenio de Bosa y Soto, presbítero cura interino de

Año	Leg.	Folio	CASO
			la Parroquia de San Juan Bautista una negra criolla esclava llamada Tadea de edad a lo que parece de 36 años en quinientos treinta y siete pesos.
1823	138	458	Da. Juana Aguilar vende a favor de D. Rafael Gutiérrez y Da Eduarda Canelo un negro bosal llamado Domingo en ciento treinta pesos.
1824	138	461	El Sr. D. Gabriel Merboro, Coronel del Ejército Jefe Político y Comandante General de esta Provincia, Intendente de Hacienda Pública, vende a favor de D. Juan de Dios de Otanola un negro esclavo llamado Jacinto de edad once años poco más o menos en trescientos pesos.
1824	138	471v.	El Teniente de Milicias D. Valentín Munarris, presbítero, vende a favor de D. Mariano Villena una negra criolla esclava llamada María en cuatrocientos treinta y dos pesos.
1824	138	564	D. Tomás Tiron vende a favor de D. Agustín Arpide un esclavo llamado José María en doscientos pesos.
1824	138	565v.	Diego Trillo, vecino del comercio de esta ciudad, vende un sambo esclavo llamado Justo Ojeda a favor del Reverendo Padre Fray José Escobar, sacerdote del Orden de Santo Domingo en trescientos trece pesos.
1824	138	568v.	Da. Tomasa Vergara vende a favor de Da. María Eusebia de la Mata Reyna una negra criolla llamada Juana y Dionisia su hija nacida en casa de la otorgante de edad un año en trescientos veinte pesos.
1825	139	96	D. José Flores vende a favor de D. Mariano Villena un negro esclavo llamada Pedro Mancilla en doscientos cincuenta pesos.
1825	139	157	D. Melchor Arispe vende a favor de Da. María Josefa Carrasco una negra esclava llamada María Belén, bosal, en cuatrocientos dieciséis pesos.

Año	Leg.	Folio	CASO
1826	139	324	Diego Alonso de Balmaceda y Da. Ana Hernández Eyzaguirre, marido y mujer, vende a favor de Manuel Sotomayor un sambo criollo esclavo nombrado Mauricio en doscientos cincuenta pesos.
1827	139	715v.	Sra. Da. Eustaquia Nieto que tiene una negra esclava llamada Manuela de edad vencida, ha determinado declararla libre de su esclavitud.
1827	139	720	Da. Teresa de Basambrio, esposa legítima del Coronel D. Juan Antonio González, prefecto de este Departamento, dijo tener una samba nombrada Basilia, ha determinado con el especial permiso de dicho Sr. Coronel, declararla libre de su esclavitud.
1829	140	369v.	Da. Leonor Carrillo de Albornoz y el Sr. Gaspar Carrillo y Albornoz, su legítimo hermano, determinaron dejar en libertad a María Josefa su criada igualmente que a su tierna hija María Asunción.
1829	140	381	D. José Cabrera en nombre de D. José Donayres de la Torre vende a favor del Sr. D. Joaquín Lira Sub-Prefecto de la Provincia de Andahuaylas, un negro criollo llamado Gregorio Moreno en trescientos pesos.
1831	141	124	D. Manuel Sotomayor vende a favor de D. Marcos Pantoja un esclavo negro llamado Mauricio Balmaceda en doscientos cincuenta pesos.
1831	141	160	Da. María Pérez vende a favor de D. Andrés Negrón, actual Sub-Prefecto de la Provincia de Castrovirreyna, una negra esclava llamada Escolástica Zorraquín de edad 19 años en doscientos pesos.
1831	141	193	D. Marcos Pantoja vende a favor de Andrés Negrón un esclavo criollo llamado Mauricio Balmaceda en ciento treinta pesos.

Año	Leg.	Folio	CASO
1831	141	197	Da. María Josefa de la Cruz vende a favor de Da. María Carmen Ochoa una samba esclava llamada María Candelaria de la Cruz de 15 años en ciento setenta pesos.
1831	141	219v.	Da. Gertrudis de Acosta y Alcázar vende a favor del Sr. D. José de Agustín Larrea, Canónigo Magistral de la Santa Iglesia de la Catedral de esta ciudad, un sambo esclavo llamado Ignacio en ciento cincuenta pesos.
1832	141	287v.	D. Juan Crisóstomo Aranguren vende a favor del Sr. Sargento Mayor D. Gabriel Quintanilla, su hermano político, una negra esclava llamada Andrea de 22 años de edad en trescientos pesos.
1832	141	374v.	Da. Juana Saez vende a favor de D. José Centeno una negra llamada Escolástica Zorraquín de edad 19 años en doscientos pesos.
1832	141	383	D. José Centeno vende a favor de Da. María Fernández una negra esclava llamada Escolástica Zorraquín en doscientos pesos.
1832	141	432	Da. Luisa Ascue Saenz vende a favor de Mariana Bernaola una negra nombrada Balvina en trescientos cincuenta pesos.
1832	141	444	Da. Luisa Ascue y Saenz vende a favor de Da. Rufina López una negra esclava llamada Balvina en trescientos pesos.
1832	141	583	D. Carlos Heredia vende a favor de Nicolás Arispe un sambo criollo esclavo llamado Miguel Dongo de edad 26 años en doscientos pesos.
1832	141	721v.	Da. Catalina Hernández Eyzaguirre vende a favor de D. Lucas Gutiérrez una samba criolla llamada Josefa de 19 años en doscientos pesos.

Año	Leg.	Folio	CASO
1833	141	818	D. José Manuel Aldazábal a nombre de Da. María Antonia Samanez vende a favor de D. José Palomino una negra nombrada María Guiteria en ciento cuarenta y cinco pesos, con rebaja de cinco pesos de lo que costó.
1834	142	01	D. José Falconí vende a favor del Licenciado D. José Miguel Almiron, presbítero cura de la Doctrina de Julcamarca, un negro llamado Paulino de más de 20 años de edad en ciento veinte pesos.
1834	142	160v.	D. Manuel Anchorena vende a favor de D. José Manuel Cáceres un negro criollo llamado Tomás Andía en ciento cincuenta pesos.
1834	142	179	D. José Manuel Cáceres vende a favor de D. Pedro José Arias un negro criollo esclavo llamado Tomás Andía en ciento cincuenta pesos.
1835	142	282v.	Da. María del Carmen Balderos vende a favor de D. José Evaristo Mavila una negra esclava nombrada María Dolores en trescientos pesos.
1836	142	376v.	D. José Evaristo Mavila vende a favor de Da. Josefa Samudio una esclava llamada María Dolores en trescientos pesos.
1836	142	439	D. Pedro Zorraquín en poder de Da. María Pérez vende a favor de Da. Ysabel Negrete y Merino una negra esclava nominada Melchora Zorraquín de 21 años en trescientos pesos.
1839	143-1	54	D. José Matías Vásquez, Marqués de San Miguel de Mijar, el cual tiene por esclava suya a una mulata nombrada Martina Tello a la cual le declara en plena libertad de su esclavitud.
1839	143-1	532	Da. Gregoria Briceño vende a favor de Da. Leonor Moreno una negra llamada Martina Briceño de edad 19 años en doscientos cincuenta pesos.

Año	Leg.	Folio	CASO
1840	143-2	10v.	D. Narciso Bendezú, vecino de Laramate, vende a favor de D. Pedro Cárdenas una negra esclava llamada Carmen Gómez de más de treinta y un años en trescientos cincuenta pesos.
1840	143-2	140v.	Da. Juana Evarista García vende a favor de D. Tomás Morote una negra esclava llamada Leocadia Mancilla y Loayza en trescientos veinticinco pesos.

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 193-194

Negros en la construcción del Puente de Piedra

ANEXO DOCUMENTAL

Antonio San Cristóbal

Anotación

Se transcriben algunos fragmentos del Testamento e Inventario de bienes de Juan del Corral otorgado el día 20 de enero de 1611. El maestro albañil Juan del Corral vino a Lima especialmente para construir el Puente de piedra, y en el corto tiempo que vivió en Lima hasta su muerte realizó en la ciudad otras obras importantes, como los corredores de arquerías de piedra en el Cabildo de Lima.

Para ejecutar estas obras, el maestro Juan del Corral organizó una verdadera empresa constructora, en la que empleó algunos negros de su propiedad y de otras personas a los que calificó en los diversos oficios de la construcción. Así consta en los fragmentos del Testamento que ahora copiamos.-

"Ítem declaro que debo a don Diego de Ayala seiscientos pesos de a ocho reales del valor de un negro llamado Pedro Bio por escritura ante Alonso de Carrión escribano de Cabildo de esta ciudad mando que cumplido que sea el plazo se le paguen de mis bienes y si quisiere su negro se le de y entregue cancelando la escritura porque el negro tiene mucho más valor que cuando me los vendió" Nota: sin duda el aumento en el valor del negro que había comprado se debió a que entonces había aprendido algún oficio en la construcción del puente de piedra.

"Ítem declaro que debo a Gaspar de Celis Arellano mil pesos de a ocho reales del valor de dos negros aserradores llamados Pedro y Antón Biafra por escritura ante Cristóbal de Vargas escribano público mando que cumplido que sea el plazo se le paguen de mis bienes y si los quisiere se le vuelvan con una taza grande que me dio con ellos".

"Ítem declaro que debo a Miguel de Aldaz tres mil pesos de a ocho reales que me prestó para socorro de la gente de la puente mando se le paguen luego de lo mejor parado de mis bienes / Anotación marginal/ son dos mil y ochocientos pesos los que le debo téngole hecha escritura de cinco negros el uno de los cuales es muerto mando se le paguen los negros de mis bienes".

"Ítem declaro que Miguel Gerónimo mulato albañil tiene hecho asiento conmigo a diferentes precios y en diferentes escrituras por el dicho tiempo ha hecho muchas faltas y yo he pagado por él muchas deudas que no las tengo asentadas ni líquidamente sé lo que le debo mando se paguen de mis bienes doscientos pesos de a ocho reales con los cuales me parece que le pago más de los que le debo".

"Ítem declaro que debo a Gerónimo de Aramburu mil y ochocientos y cincuenta y cinco pesos y seis reales de a ocho el peso los mil de ellos de resto de tres negros que saqué de la almoneda de Pedro de Salvatierra".

"Ítem declaro que en la obra de esta puente y en varias otras partes ha trabajado un negro llamado Pedro de don Rodrígo de Guzmán que es albañil y el tiempo que ha trabajado parece por los libros que tiene Juan de Mondragón y Juan Pablo de San Julián y por lo que trabajó en la puente ganó a razón de catorce reales cada día y la de Juan Pablo a razón de diez reales y de estos y de los catorce se han de descontar cada un día dos reales que se le daban al dicho negro para comer y liquidada la cuenta de lo que se le daban al dicho negro para comer y liquidada la cuenta de lo que se el debe a razón de los dichos precios descontando lo que pareciere se le ha pagado para su cuenta de los dichos jornales en una libranza que le dí en Baltasar de Lorca lo demás que le restare debiendo mando se le pagué de mis bienes".

"Ítem declaro que yo he tenido a mi cargo la obra de los corredores del Cabildo de esta ciudad y de oficiales y negros míos que trabajaron en la dicha obra hasta el fin de ella resumidas todas cuentas con Gabriel Gutiérrez de la Cruz mayordomo de esta ciudad me restó debiendo dos mil doscientos y cuarenta pesos y seis reales de a ocho el peso".

"Ítem declaro que me es deudor don Rodrigo de Mendoza de doscientos y setenta pesos de a ocho reales líquidos que por su merced gasté en jornales y oficiales y peones que se ocuparon en abrir las zanjas para los cimientos de las casas que quiere edificar junto a la puente de esta ciudad para en cuenta de lo cual se le ha de recibir y pagar en cuenta lo que pareciere haber montado los jornales de sus negros que han trabajado en la obra de la puente de esta ciudad lo que pareciere no habérsele pagado por las certificaciones y listas de Juan de Mondragón y de los sobrestantes de la dicha puente por cuanto me es hecho pago de los dichos jornales..."

"Ítem digo que por cuanto Luisa Berbelo me ha servido de mucho tiempo a esta parte con mucha fidelidad y amor y me tiene muy obligado en las enfermedades que he tenido por haber acudido a ellas con mucho cuidado y solicitud y diligencia en tal manera que mediante él después de Dios he podido sobrellevar enfermedades tan graves y prolijas como he tenido todo lo cual merece remuneración y como no la haya mayor que la libertad por esta declaro que le doy libertad en aquella vía y forma que mejor haya lugar en derecho con cargo que la susodicha todo el tiempo que pudiere sea obligada me decir una Misa cada un mes por mi ánima al Espíritu Santo y le doy poder y facultad para que como tal persona libre pueda disponer de sí y hacer tratos contratos parezca en juicios hacer escrituras y testamento y todo lo demás que convenga como tal persona libre y encargo y ruego a mis herederos y albaceas no le pongan impedimento alguno por cuanto esta es mi voluntad".

"Y tengo por mis bienes los esclavos siguientes Antón Bran y Catalina Bran su mujer y Juan Bran carpinteros que compré de Pedro de Salvatierra = María Falupo = Juan Falupo = Nicolás Bran = Francisco Bañol = Antón Bañol = Juan Angola Herrero = Francisco Biafra Antón Congo Antón Quipuga = Antón Padilla Angola = Juan Latin Angola = Alejandro Angola Ana Bran con su hijo llamado Domingo Luis de casta berberí y Pedro y Antón Biafra aserradores = Pedro Bicho = Juan Criollo de ocho o nueve años".

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp .195-208

Casona de San Marcos: Investigaciones arqueológicas

Fernando F. Fujita Alarcón

De los antecedentes del proyecto de la casona de San Marcos

Hacia comienzos de la década del 90 del presente siglo y como parte de la Conmemoración del Quinto Centenario del Encuentro de dos Mundos, un encuentro desigual de dos Continentes, se llevaron a cabo en todo el Orbe una serie de actos más o menos espectaculares, y entre los menos vistosos pero de mayor alcance en el tiempo fueron los trabajos de cooperación y convenios firmados entre naciones, sobre todo los de España con países de Latinoamérica.

Es así como nace el Convenio Perú - España, conformado por la Agencia Española de Cooperación Internacional, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y el Instituto Nacional de Cultura; entidades que tienen a su cargo el Proyecto de Restauración de la Casona de San Marcos, y que sirve, de marco referencial de acción del *Proyecto de Evaluación Arqueológica Casona de San Marcos* durante tres temporadas desde 1992 y que entre sus objetivos tiene la identificación del orden de las estructuras y los componentes arquitectónicos, que sirvieron de base. El convenio dará sesgo a la propuesta de *restauración* de la parte Monumental.

Del resumen de las investigaciones previas

Con anterioridad al presente proyecto se han ejecutado diversas operaciones de campo, entre las que destacan las calas dirigidas por el Arquitecto Víctor Pimentel, las que identificaron superposición de capas de pintura y algunos restos de pintura al temple, con motivos abstractos y algunos detalles del proceso de la Casona.

La Dra. Rosa Fung Pineda también dirigió y ejecutó personalmente excavaciones como parte de un proyecto de puesta en valor de ciertas áreas de este Monumento. El Salón General brindó interesantes evidencias, estos materiales recuperados se encuentran en uno de los depósitos provisionales del Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad.

A fines del año 1992 y comienzos de 1993 se llevó a cabo la *Primera Temporada* abarcando el Patio de Los Jazmines, el Salón General (Sector 100) y el Patio de Los Júniores (Sector 200), identificándose superposición de ocupación demostrada por las evidencias de pisos de ladrillos[1], cimientos de antiguos muros y canales techados y abovedados de origen colonial y republicano.

[1] Por ejemplo la evidencia de piso de ladrillos tanto al interior como en el exterior del Salón General permitió la colocación de uno semejante sin romper la armonía de la restauración y conservación planificada por el Convenio.

Luego de un tiempo, a fines de 1994 y comienzos de 1995, se ejecutó la *Segunda Temporada*. En esa temporada se abrieron unidades en el Patio de los Júniores (Sector 200), en lo que fue el Patio de Deportes (Sector 400) y en el Salón de Grados (Sector 300). En este último se concentraron las labores de excavación al mismo tiempo que se culminaba y finalizaba las consolidaciones y limpieza de las pinturas y demás decoraciones que se encontraban ocultas en el Salón.

En la que acaba de pasar, *Tercera Temporada* de excavación, a fines de 1998 y comienzos de 1999, decidí abrir en el Sector 200, al que le faltaba completar información y ampliar las intervenciones en un nuevo frente, el Sector 500; en el interín se tuvo que intervenir, nuevamente, en los sectores 100 y 400 debido a las obras sanitarias de La Casona.

Historia y estado actual de la Casona de San Marcos

La Casona de San Marcos fue hasta hace pocas décadas sede principal de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

La historia de la Casona tiene sus orígenes después de la repartición de la comarca entre los españoles; hacia los primeros años del siglo XVII los terrenos que eran en ese entonces unas chacras, al sureste de la ciudad, son comprados por la Compañía de Jesús, dividiéndolos en parcelas, en una de ellas se formó la chacra de los regulares de la orden llamada Chacarilla de San Bernardo. La otra parcela se subdividió en dos, construyéndose en una de ellas la Iglesia de San Antonio Abad y la Casa de Probación.

Según las evidencias documentales y arqueológicas, es bastante probable que sólo los dos patios delanteros y la Capilla de San Antonio hayan sido las primeras estructuras de la Casa de Probación. Aparte de éstas se verificaron posibles áreas destinadas para actividades cotidianas como cocinas, comedores, dormitorios para esclavos, dormitorios, talleres, pequeñas capillas o ermitas, y canales tanto abiertos como cerrados, como es el caso del que va del Patio de los Naranjos hasta el Patio de los Jazmines, sobre el cual se construyó posteriormente la Capilla de Nuestra Señora de Loreto. También hemos observado estrechos canales de desagüe con remate en botija con la base rota a manera de filtro, como los que se encontraron en el Patio de los Jazmines.

Después del terremoto de 1687 el hermano Blas Ferrando[2] prestó sus servicios arreglando inicialmente el techo de la Iglesia del Noviciado que quedó muy maltratado por dicho sismo, para luego aplicar un arco de cal y ladrillo en la pared de la Capilla Mayor que se había desplomado en parte (¿San Antonio Abad?), con el cual quedó muy firme y segura. Ya avanzada la siguiente centuria, siglo XVIII, Lima y Callao sufrieron uno de los más terribles sismos que registra nuestra historia. Este terremoto de 1746, destruyó casi toda la ciudad, en algunos casos lo poco que quedó

[2] Rubén Vargas Ugarte, S.J. (1 968) *Ensayo de un diccionario de artífices de la América Meridional.*

en pie tuvo que ser tumbado para evitar accidentes; además, estos escombros se convirtieron en rellenos constructivos de diversos ambientes ya que eran más fáciles de ser compactados que transportados fuera de la ciudad, tal como se observó en los materiales que provenían de las capas culturales.

Después de este suceso el internado padece una serie de remodelaciones, por ejemplo la Capilla de Nuestra Señora de Loreto es ampliada, no sólo a lo largo sino también a lo ancho, como se observó en los cimientos; sin embargo, en el resto del área las estructuras menores tuvieron una orientación distinta a la de los dos primeros patios, como es el caso de los cimientos de un muro o un contrapaso de un altar que corresponde a esta época.

Finalizadas estas reformas, la Casona se reviste de esplendor y monumentalidad, como fiel reflejo del poderío de los jesuitas en la sociedad colonial. En el año 1767 la Corona española decide la expulsión de la Orden de todos sus territorios, confiscando sus bienes y rentas al ser consideradas como un peligro para la política, el comercio y monopolio del Estado español.

Entre 1772 y 1867 se creó y funcionó el Real Convictorio de San Carlos, en nombre del Rey Carlos III, la Iglesia de San Antonio Abad mudó el nombre por el santo del rey. Esta época marca el momento en que se amplían las áreas para un mayor número de internos y los servicios y requerimientos propios de un internado (con una pequeña sección de externados). Se renivela y reconstruye el Patio de los Júniores, también conocido como el de Los Chicos o de la Mula, y el claustro de este sitio, además de edificarse otros ambientes que se han perdido por desidia en el presente siglo.

Por causas económicas se disuelve el convictorio carolino y siendo el año de 1867 la universidad de San Marcos toma posesión del mismo a pesar de que, en la siguiente década, un grupo de parlamentarios propuso la moción de reflotar dicho internado.

Para los primeros días de abril de 1879, los sanmarquinos forman una milicia y se pronuncian contra Chile antes que el propio ejército peruano. Tal vez, como reacción ante este gesto, y como una actitud de afrenta, el comando del ejército invasor estableció que parte de su caballería tuviera como cuadra el Salón General y los ambientes aledaños (cosa comprobada por los restos de herraduras, carabinas y balas de la época) que fueron prácticamente destruidos. Después del Tratado de Ancón, las tropas de ocupación se retiraron llevándose como parte del botín de guerra la biblioteca, colecciones y archivos de la Universidad.

En las postrimerías del siglo pasado se hace una evaluación de los daños sufridos y se decide reconstruir algunos ambientes y formar unos nuevos usando los patios como terrenos de construcción.

En otras palabras, lo que ahora se conoce como Casona de San Marcos se encuentra ubicada en la actualidad en el Centro Histórico de la ciudad de Lima. Entre el casi centenario Parque Universitario; el jirón Cotabambas con unos negocios particulares; la concurrida avenida Azángaro y el casi abandonado Panteón de los

Próceres; los cuales han recortado en gran parte el área original[3] que tenía esta antigua sede de la Decana de las universidades de América.

Este Monumento es continente de diversas oficinas administrativas, centros de investigación, y tres museos: Museo de Arqueología y Antropología, Museo de Arte de Reproducciones Pictóricas. En el presente se encuentra parcialmente en proceso de restauración sobre la base de un registro histórico, el mismo que ostenta una larga data Colonial y Republicana, donde las evidencias correspondientes a la segunda mitad del Siglo XVIII; aunque se tiene buenos ejemplos del s. XIX y s. XX.

La acción de restauración, reconstrucción y conservación de la Casona ha generado una serie de necesidades, entre ellas la de contar con un buen servicio de agua y un sistema idóneo contra incendios; esto último generó que se tenga que preparar zanjas para colocar las tuberías, que al colocarse cortaron algunos antiguos canales, tales como los que se apreciaron en las U 130[4], U131, U 402, 403 y U 504 que se encontraban en el Patio de los Jazmines, ex Patio de Deportes (Cafetería Nueva) y Patio de los Naranjos.

De facto, se tiene como principal necesidad, la de contar con datos concretos que no sólo sirvan para reconstruir la Historia, sino que también permita la creación de un corpus de datos para las obras de conservación y restauración como son las U 204, U 205, U 206, U 207, U 208, U 209, U210, U 501, U 502, U 503, U 505, U 506, U 507, U 561, U 571, U 572, U 573, U 581 y U 582, ubicadas en los Patios de Los Júniores y el Patio de Los Naranjos.

Cómo se dividió la Casona y por qué

El proyecto fue planificado para la ejecución de exploración, en unidades de excavación de dos por dos metros (2 x 2 m) o de uno por cuatro (1 x 4 m), siendo las unidades básicas de exposición un metro cuadrado (1 m2). Aunque en algunos casos fue necesario ampliar o disminuir las unidades de exposición.

La estrategia de campo para este trabajo de evaluación e investigación implicó la apertura de unidades que nos permitieran correlacionar los datos recuperados con los de las anteriores unidades de las campañas previas a esta última. Asimismo, se formuló desde la primera campaña, la progresión de los trabajos en relación a las áreas a trabajar conforme a las necesidades del Convenio y de las labores propias de la profesión.

Esta secuencia está jalonada por los sectores, representadas por centenas que son los patios con sus respectivas galerías, claustros, ambientes, etc., y estas subdivisiones se encuentran representadas por decenas o cincuentenas, el final de la cifra indica el orden de apertura de la Unidad de Excavación. La secuencia de trabajo se encuentra representada de la siguiente manera:

[3] Al parecer el límite del frontis no tuvo alguna substancial modificación a pesar de encontrarse frente a lo que fue una cuadra (ya desaparecida).
[4] El sistema de Unidades lo explicaré más adelante.

1. Sector 100. Patio de Los Jazmines y Salón General.

Este sector de trabajo fue el primero en explorarse. Al Patio de los Jazmines se le reservó los números del 101 al 149, de los cuales sólo se usaron hasta el 118 en la primera campaña y dos más, 130 131, en la cuarta campaña. Básicamente lo que se ubicó fueron canales de agua potable (techados para protegerlos) con reutilizaciones y finalmente usados como caja de tubos de hierro para agua potable y alcantarillado; por otro lado se identificó un desagüe con su tinaja sin fondo a manera de filtro.

1.1. Salón General

Tiene la numeración correspondiente del 151 al 159; sólo se abrió la U152 y se identificaron dos niveles básicos de ocupación y unas improntas de un piso de ladrillo dispuesto en palmera, técnica que se empleó para el nuevo piso del Salón y de la Galería del Patio, donde también se identificó lo mismo.

1.2. Ambiente Anexo

Se ubicó una unidad, U161, donde se encontraron las evidencias de un cimiento de piedras de un muro, bajo el piso de madera machihembrado; como característica especial tenía un relleno grueso y limpio de arcilla sobre el estéril de cantos rodados y grava, semejante al que se identificó en las unidades del Sector 200 próximas al Salón General.

Estos dos subsectores y el patio tienen como materiales asociados cerámica, loza, mayólica, y artefactos óseos de origen colonial, en especial del Siglo XVIII y principios del Siglo XIX.

2. Sector 200, Patio de los Júniores

En la Primera Temporada se abrieron tres unidades, U201 al U203, se identificó un bolsón de material constructivo, ladrillos fragmentos y argamasa mezclados con cantos rodados; la razón de este bolsón se estableció durante la Tercera Temporada, pues en el área correspondiente a las U204, U205, U207, U208 y U209 se encontraron rellenos de arcilla casi pura como la de la U161, además, se encontró los cimientos pétreos de un antiguo muro en diagonal al actual eje de la Casona; quizás este cimiento corresponde a una antigua capilla, aunque esté probablemente relacionado al patio original de los novicios o júniores de los jesuitas.

Las unidades U206 y U210 confirmaron la existencia de diversos rellenos constructivos formados por deshechos o escombros de estructuras casi contemporáneas entre sí.

3. Sector 300, Salón de Grados

Este ambiente muy conocido y usado, fue originalmente capilla bajo advocación mariana, las evidencias que en un momento supuse eran de una ermita pueden ser

los restos del primer altar sencillo con un techo simple, soportado por columnas con unos pies rectos cuadrados; debido a su profundidad y antigüedad se tiene la seguridad de que es contemporáneo al original Patio de los Naranjos.

El Salón fue reconstruido, probablemente después de un sismo, siendo más corto y tuvo al parecer, en esos momentos, la función de servir de paso obligado de los novicios con el resto de los demás miembros de la comunidad religiosa; los arcos de la nave tienen como ayuda memoria para los novicios, símbolos y letanías del culto mariano, seguramente el culto era a la denominada Nuestra Señora de Loreto como se menciona en el libro de Eguiguren[5], pero ya con la Universidad, se recortó la última parte como se observa hoy al final del Salón y se encaló la cúpula y la linterna.

4. Sector 400, Patio de Deportes

En la Segunda Temporada sólo se abrió la U401, donde se ubicó un canal que corría debajo de las estructuras de este sector y que cruzaban sesgadamente el extremo distal del Salón General. Y en la tercera campaña, se dio apertura a las U402 y U403, en los cuales se ubicó un canal más; uno de ellos más antiguo, de origen colonial (netamente lo era el material que se halló en el interior) y el otro hasta con uso moderno, como se notaba en sus reparaciones con cemento, pero abandonado antes de la introducción del uso masivo del plástico en el Perú, es decir, poco antes del segundo quinquenio de los años cincuenta.

5. Sector 500, Patio de los Naranjos

En el inicio se encontraron evidencias superficiales en los jardines próximos al Salón de Grados; pero las sorpresas se dieron en la Galería y en los Ambientes del Museo de Arqueología de la Universidad. En la U561 se identificaron las evidencias más antiguas de la Casona, correspondientes a un piso empedrado y a unos muros de piedra y barro, con un buen enlucido; estas evidencias tienen sus correlatos en la U573, y en la U506, en el área de la Galería, entre 90 a 110 cms. bajo el nivel actual de uso; por lo cual creo que el original Patio de los Naranjos debió tener el mismo nivel que este piso.

También lo interesante es que aquí se ha demostrado la secuencia de ocupación de la Casona; como ya hemos dicho se tiene el piso empedrado correspondiente a un patio(S. XVII), en seguida tenemos un fuerte relleno sobre el cual se asientan la mayoría de los canales; luego se tiene una masiva remodelación, por ejemplo se construye la actual estructura del Salón de Grados (Básicamente, S. XVIII); remodelaciones correspondientes al Colegio Carolingio, nuevos ambientes y pisos de ladrillos, así como el muro que daba a la huerta; el uso de la Universidad con el muro que limita hacia la avenida Azángaro y las improntas de un piso de madera el cual

[5] Luis Antonio Eguiguren (1 965) *Las Huellas de la Compañía de Jesús en el Perú*.

Balas, cartuchos y bastones de hueso; estos corresponden a la ocupación chilena de la Casona de San Marcos.

Patio de los Juniores. Cimiento de una posible capilla o ermita; el actual jefe de la Sala General es NW-Se.

Canal quizás usado como desagüe, fue deshechado para construir la Sala general.

Patio de Los Jazmines. Uno de los muchos canales remodelados.

ya no existe porque es probable que los soldados chilenos lo usaran como leña; después de la partida de los chilenos la Casona pasa por un abandono temporal de algunos ambientes que son apuntalados, hasta que una comisión decide hacer los cambios estructurales que son, básicamente, los que vemos actualmente, cubriendo nuevamente los pisos con listones machihembrados de madera, abriendo nuevos accesos, tapiando otros y embutiendo algunas columnas de antiguas galerías.

Del Procedimiento de Excavación y Registro

La técnica básica de trabajo fue el decapado o el raspado para la remoción de depósitos o capas por estratos reales, siendo los instrumentos los adecuados para cada tipo de contexto. Eventualmente se debió usar sierras manuales y mecánicas para lograr cortar los pisos de madera, así como la aplicación de percusión para lograr retirar las gruesas capas de cemento de algunas galerías como baldosas y pisos de cerámica.

El registro del proceso de excavación se hizo por medio de fichas *ad hoc*, como son las fichas de excavación, las fichas de registro, las fichas de contexto, y las fichas de resumen de excavación. Además, el registro se complementó con el registro gráfico y fotográfico. Los materiales culturales recuperados fueron segregados por materiales en el campo, pero siempre agrupados por sus contextos, los cuales a su vez fueron numerados para lograr una rápida identificación de los materiales asociados.

Del equipo de Investigadores

El Asesor de las dos primeras temporadas y responsable oficial, fue Julián Idilio Santillana Valencia, Docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, buen profesor y excelente amigo que confió en nosotros para estas tareas.

El Responsable o Director de Campo de la Primera temporada fue Javier I. Alcalde, y le secundamos Carlos Del Aguila y mi persona, como responsables de diversas tareas, apoyados por Juan Carlos de la Torre, Augusto Neyra y Huayta Montoya.

En la Segunda Temporada, yo asumí la responsabilidad de la conducción, y fui apoyado por Javier I. Alcalde y Carlos Del Aguila, camaradas y colegas. Esa vez fue austero el proyecto pero de resultados muy satisfactorios.

La responsabilidad y conducción de la Tercera Temporada, la asumí nuevamente yo, pero fui secundado por Augusto Neyra, Roxana Gómez, Marlene Gildemeister, Luz Bautista Barahona y el señor Jorge Champi Farfán.

Bibliografía

ACEVEDO, Sara
1986 "Trayectoria de la cerámica vidriada en el Perú" *Vidriados y Mayólicas del Perú*. Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Museo de Arte y de Historia, U.N.M.S.M. Lima-Perú. pp.19-29

ALCALDE G, Javier
1993 (Ms.) *Informe de las excavaciones arqueológicas en la Casona de San Marcos (ex-convictorio de San Carlos)*. Lima-Perú.

COLCULTURA
1988 *Manual para el inventario de bienes muebles*. Colombia. División de Inventario, Sub-Dirección de Patrimonio Cultural, Instituto Colombiano de Cultura. Bogotá-Colombia.

EGUIGUREN, Luis Antonio
1956 *Las huellas de la Compañía de Jesús en el Perú*. Editorial Librería e Imprenta Gil S.A. Lima—Perú.

ESTABRIDIS CARDENAS, Ricardo
1980 "Principales adoraciones de la Virgen en la Región Andina". *Pautas y metodología de inventario y catalogación de bienes muebles (periodos virreinal y republicano). región andina*. Instituto Nacional de Cultura-Convenio Andrés Bello-Proyecto Regional de Patrimonio Cultural PNUD/UNESCO. Lima-Perú. pp. 123-124

FLORES ESPINOZA, Isabel, Lorenzo HUERTAS V. y Ruben GARCÍA SOTO.
1981 *Investigación arqueológica-histórica de la Casa Osambela (O de Oquendo)*. Centro de Investigación y Restauración de Bienes Monumentales del Instituto Nacional de Cultura. Lima-Perú

FUJITA, Fernando
1995 (Ms.) *Proyecto de peritaje arqueológico en la casona de San Marcos,* 1994 y 1995. Lima-Perú.

1999 (Ms.) *Proyecto de evaluación arqueológica Casona de San Marcos, tercera temporada 1998 y 1999*. Lima-Perú.

STASTNY, Francisco
1986 "Iconografía inca en mayólicas coloniales" en *Vidriados y mayólicas del Perú*. Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Museo de Arte y de Historia, U.N.M.S.M. Lima-Perú. pp. 7-18

TORD, Luis Enrique
1982 "Historia de las artes plásticas del Perú" en *Procesos e Instituciones Historia del Perú*. Tomo IX, 4ª Edición Editorial Mejía Baca. Lima-Perú. p. 243

VARGAS UGARTE, S.J. Rubén
1968 *Ensayo de un diccionario de artífices de la América Meridional*. 2ª Edición corregida y aumentada. Burgos-España.

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 209-218

El museo como fuente histórica*

Fedora Martínez

Los museos constituyen asociaciones visuales, táctiles y acústicas que giran en torno a especímenes culturales que son conservados y expuestos como resultado de una construcción museológica. La visión de cómo presentar los objetos corresponde al mensaje que el presente tiene respecto a su pasado y futuro; los museos cumplen –implícita y explícitamente- una función educativa, formando e informando principalmente a través de la exposición museográfica. El entretenimiento y deleite constituyen el vehículo para que la población y el museo entablen un punto de encuentro y el uso social de la colección se manifieste.

En los términos clásicos de fuente histórica (Porras 1968: 14), éstas se hallan organizadas en monumentales, orales o tradicionales y escritas. El Museo sería parte de la fuente monumental (mueble e inmueble); sin embargo, la imagen -a través de la exposición museográfica- representa la síntesis del conocimiento científico y tecnológico de cada época o de aquellos grupos humanos de los que se plantea una exhibición, así mismo, evidencia la memoria y olvido de la conciencia histórica local, regional o nacional. Se sugieren los siguientes elementos clasificatorios del Museo como fuente histórica:

1. El edificio
2 La museografía
3. La colección
4. El usuario

La ciencia histórica abarca campos que otrora no utilizaba: el análisis de los cambios climáticos, los estudios de la conciencia colectiva, los comportamientos sociales de las unidades domésticas, el hallazgo de nuevas variables cualitativas y cuantitativas para entender al individuo en sociedad a través del tiempo histórico ofrecen la oportunidad de encontrar nuevas huellas de las sociedades del pasado. En estas nuevas corrientes, se incorpora el antiguo modelo de los estudios institucionales y el museo se convierte en una unidad de análisis que explica su propio comportamiento y al mismo tiempo sirve como repositorio y fuente histórica.

* Esta nota se basa en los apuntes preparados para la Tertulia interinstitucional "Los museos como fuente histórica", organizada por la Academia Nacional de la Historia y el Instituto Raúl Porras Barrenechea, el 12 de setiembre del 2000.

El edificio

El edificio podría observase desde dos ángulos; el primero, aquel que fue expresamente construido para cumplir con dicha función y, el segundo corresponde al local que fue adecuado para asumir funciones como museo. En el Perú son pocos los edificios expresamente preparados para cumplir como museos. El antecedente contemporáneo sería el Palacio de la Exposición donde actualmente funciona el Museo de Arte de Lima; este local fue inicialmente creado para exposiciones agrícolas e industriales, posteriormente fue utilizado parte del segundo piso para que funcione el Museo Nacional. El Museo de Arte Italiano (estatal) y el Museo Nacional de la Cultura Peruana fueron edificados a principios del siglo XX para que funcionaran como museos.

Actualmente se construyen dos museos que marcarán un hito en la historia de la museología peruana, ambos se encuentran ubicados en el norte del país, en el departamento de Lambayeque, en las ciudades de Lambayeque y Ferreñafe. El Museo Tumbas Reales de Sipán y el Museo Arqueológico Sicán han sido concebidos a partir de material cultural obtenido como resultado de proyectos arqueológicos y se han organizado como centros culturales con funciones de investigación y conservación de gran parte de las colecciones arqueológicas norteñas.

Monumento arqueológico o histórico y local del museo conforman una unidad cuando se estudian los museos de sitio. En estos casos, los elementos arquitectónicos se hallan asociados a las puesta en valor y uso social del inmueble.

Un caso interesante sucede con el Museo de Sitio del Cerro San Cristóbal, aparentemente se trata de un local que para algunos podría ser un centro de interpretación y no pertenecer a la categoría de museo de sitio porque no exhibe en sus instalaciones bienes culturales asociados al espacio circundante; sin embargo no se ha tomado en consideración que las quince cruces colocadas desde las faldas del cerro hasta la cima poseen valor religioso y antropológico. Estas cruces deberían ser consideradas como patrimonio cultural de la Nación; el valor histórico del sitio está por estudiarse, vasta señalar la campaña de resistencia durante la guerra con Chile.

El Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú funciona en un local cuyo núcleo fue inicialmente construido como casa de campo del virrey y posiblemente se edificó como tránsito al puerto del Callao por los difíciles tiempos que se vivían a principios del siglo XIX; lo podría confirmar el uso que le dieron posteriormente a la casona personajes como José de San Martín, Simón Bolívar o el funcionamiento del Congreso Provisional, en 1881. El local fue asignado al novísimo Museo Bolivariano, creado en conmemoración del centenario de la Independencia. Con los años fueron edificándose nuevos ambientes hasta devenir en dos museos unidos por un mismo entorno arquitectónico: el Museo Nacional de Antropología y Arqueología y el Museo Nacional de Historia; ambos unificados en 1992. El proyecto iniciado en 1822 como Museo Nacional sin local propio durante el siglo XIX fue recién una realidad a finales del siglo XX.

La museografia

Resulta interesante observar que algunas instituciones públicas y privadas han destinado ambientes para museos o salas de exhibición; tendencia que denota la preocupación por presentar la memoria y el proyecto institucional. Casos como el Museo de la Compañía de Bomberos Italia N° 5, el Museo de la Dirección Nacional de Criminalística y el Museo de la Electricidad se encuentran en esta tendencia.

Aún es escasa la pretensión de pueblos y ciudades por observarse a si mismos, hay poca voluntad institucional para crear espacios muestrales de las urbes; el más claro ejemplo lo ofrece la ciudad de Lima, concentra aproximadamente el tercio de los museos peruanos y tiene en actividad aproximadamente 25 galerías de arte, sin embargo, Lima no tiene una exhibición permanente sobre la ciudad y su historia.

En el Perú existen aproximadamente 200 museos, entre estatales y privados con tendencia a aumentar; en las últimas décadas ha crecido el interés de crear museos; casos como Kuntur Wasi (Cajamarca), San Juan de Iris (Lima) o Piura muestran la capacidad que tienen las comunidades campesinas y municipalidades para organizar sus instituciones culturales. La empresa privada muestra sensibilidad para apoyar propuestas museográficas, por ejemplo El Algarrobal en Moquegua, la posible construcción del Museo de Jangas en Ancash o el apoyo permanente al exitoso Museo de Arte de Lima.

La creación de los museos corresponde a actos colectivos, no obstante ello es pertinente señalar el esfuerzo personal de personajes como don Mariano Rivero que impulsó el acopio de material cultural y natural para consolidar el Museo Nacional, los denodados esfuerzos de Dr. Arturo Jiménez Borja por crear los museos de sitio o el Ing. Gilmer Alva que pacientemente ha reunido una importante colección para el Museo de Herramientas Andinas, en la Universidad Nacional de Cajamarca. El estudio del individuo en la historia de los museos es sumamente interesante no sólo por la asociación con el patrimonio cultural sino porque sus visiones y acciones sobre lo que tendría que ser un museo influyeron en la decisiones gubernamentales; casos como el Dr. Max Uhle, el Dr. Julio C. Tello, el Sr. Emilio Gutiérrez de Quintanilla y el Dr. Luis E. Valcárcel entre otros podrían ser estudiados desde la perspectiva histórica de la gestión cultural en el Perú.

Preparar una muestra y concluir con la presentación corresponde a un proceso museal conformado por un cuerpo teórico, experiencia confrontativa y ámbito social (Turrent 1998:7), estos postulados sintetizan la confluencia de códigos culturales que podríamos separarlos en:

- Creadores de mensajes
- Receptores de mensajes

Los creadores de mensajes constituyen el equipo de trabajo del museo que planifica y desarrolla una exposición museográfica. Teóricamente para organizar una

muestra que presente procesos históricos, artísticos, científicos o tecnológicos hay que agotar la producción bibliográfica sobre el tema, seleccionar los especímenes, diseñar arquitectónicamente el espacio interior y montar la exposición. En este tránsito hay desfases porque el conocimiento es percibido por cada una de las instancias ejecutoras desde diversa perspectiva y si el equipo de trabajo no se encuentra capacitado para unificar criterios sobre los códigos que deben presentarse puede resultar que la muestra pensada con una intención finaliza con una mensaje diferente. Asuntos como el color, el mobiliario, el tipo de montaje pueden variar el contenido de la muestra. Por ejemplo, la Sala Inca del MNAAHP se concibió como una sala de síntesis, sin embargo el discurso segmentado y la presentación de un mobiliario ligero con colores múltiples prevaleció en la sala variando totalmente el discurso original.

Estos comentarios han sido necesarios porque el análisis de los códigos culturales de las áreas de exposición de los museos deben ser tratados con mucho cuidado porque intervienen contenidos y formas. Otro elemento que interviene decisivamente corresponde a los presupuestos que los museos asignan para cambiar sus ambientes de exhibición. No podemos necesariamente afirmar cómo una época se observa a si misma a través de los museos sin tener en cuenta las circunstancias de cómo se desarrolló la gestión cultural; sin embargo por tratarse de una sola realidad podría afirmarse que la exposición museográfica puede ser asumida como una síntesis.

En términos de fuente histórica es bastante difícil reconstruir la percepción que los receptores de mensajes poseen. Los museos no han generalizado el uso de técnicas adecuadas para recoger el impacto que el contenido de la muestra pueda haber establecido en la población. Este campo debería ser desarrollado por los museólogos peruanos; poco puede la ciencia histórica acopiar para el análisis si documentalmente no se halla expresado en encuestas, entrevistas o audiovisuales. Un elemento para medir el impacto del mensaje podría tratarse a través de la escuela; los museos son visitados por colegiales pudiendo cruzar variables como percepción formativa e informativa de los mensajes muestrales con los textos escolares.

La colección

El museo esta automáticamente asociado a una colección permanente, especímenes de diferente naturaleza que conforman el repositorio institucional; en los actuales tiempos podríamos suponer la existencia de museos que podrían exhibir colecciones no propias y temporalmente, rompiendo la relación museo – colección permanente; otro tipo de museo sin repositorio permanente sería el virtual, un museo creado sólo con imágenes de piezas reales pertenecientes a museos y coleccionistas.

Es pertinente señalar los casos arriba descritos porque el sentido documental con el que se trate la colección puede ampliarnos el contenido de fuente histórica. La mayoría casi absoluta de museos posee una colección propia y estaría sujeta a la siguiente distribución:

1. La colección y la naturaleza del museo
2. La colección y el contexto de su posesión

La colección y la naturaleza del museo

El contenido de los repositorios determinan la naturaleza de los museos; existen museos arqueológicos, antropológicos, históricos, artísticos, científicos y tecnológicos. En el Perú predominan los museos arqueológicos, también hay una tendencia hacia museos que tienen aparte de la colección dominante otros especímenes que imprimen una naturaleza heterogénea a los museos; por ejemplo hay una asociación entre museos que tienen piezas de procedencia arqueológica con otras de naturaleza diferente. El Museo Nacional de la Cultura Peruana posee principalmente piezas de arte popular, sin embargo tiene una interesante colección etnográfica de la selva peruana, así como piezas arqueológicas; otro caso podría ser el Museo de la Nación que tiene colecciones arqueológicas, antropológicas y artísticas.

El Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú es un caso único en el país porque posee la mayor y más variada colección; su principal repositorio descansa en las piezas de procedencia arqueológica sin desmerecer la importante colección histórico artística que posee. Las diferentes calidades de sus colecciones y los diversos sistemas de conservación de los especímenes han obligado a distribuir la colección en diferentes departamentos técnicos como son: Textiles, Metales, Cerámica, Lítico, Antropología Física, Material Orgánico e Historia. Adicional a esta colección de bienes muebles existe en éste Museo una importante colección documental distribuida en dos archivos: el Archivo Histórico y el Archivo Julio C. Tello.

La colección y el contexto de su posesión

Los especímenes como fuente histórica pueden ser tratados desde dos perspectivas: a) material de contexto y b) material sin procedencia.

Los especímenes de contexto constituyen aquellos que poseen un registro de las condiciones en las cuales se encontraba originalmente; un tiesto arqueológico –por ejemplo- es intrínsecamente importante, sin embargo posee un valor científico cuando ha sido hallado como resultado de una investigación arqueológica: si su procedencia es el resultado del huaqueo ha perdido el contenido histórico. Ocurre lo mismo con los bienes histórico – artísticos.

Las colecciones en los museos tienen por su origen la siguiente clasificación:

a) Bienes culturales de contexto
b) Bienes culturales por decomiso
c) Bienes culturales por donación
d) Bienes culturales por compra

Los bienes culturales de contexto son el resultado de una investigación en un sitio arqueológico o histórico; la procedencia se halla debidamente registrada e inclusive ha existido un proyecto aprobado por el Instituto Nacional de Cultura. Es actualmente la principal modalidad de cómo parte de los museos perteneciente al INC se encuentran ampliando sus colecciones con especímenes de contexto. Lamentablemente, la inapropiada información documental pone en grave riesgo los valiosos datos; la pérdida de éstos por ausencia de directivas y correcto sistema de archivo posibilitan que los especímenes pierdan valor científico.

El decomiso del material cultural es otro de los recursos que los Museos del INC tienen para acrecentar sus colecciones. La donación así como la compra fueron, hasta hace unas décadas, un importante filón para acceder a aumentar los repositorios. Actualmente la falta de ambientes adecuados para almacenar los bienes, gestiones administrativas inadecuadas y ausencia de estímulo fiscal hacia el sector privado ha aminorado el flujo de las donaciones. La escasez de presupuesto asignado para los museos estatales presenta una deplorable perspectiva para adquirir especimenes.

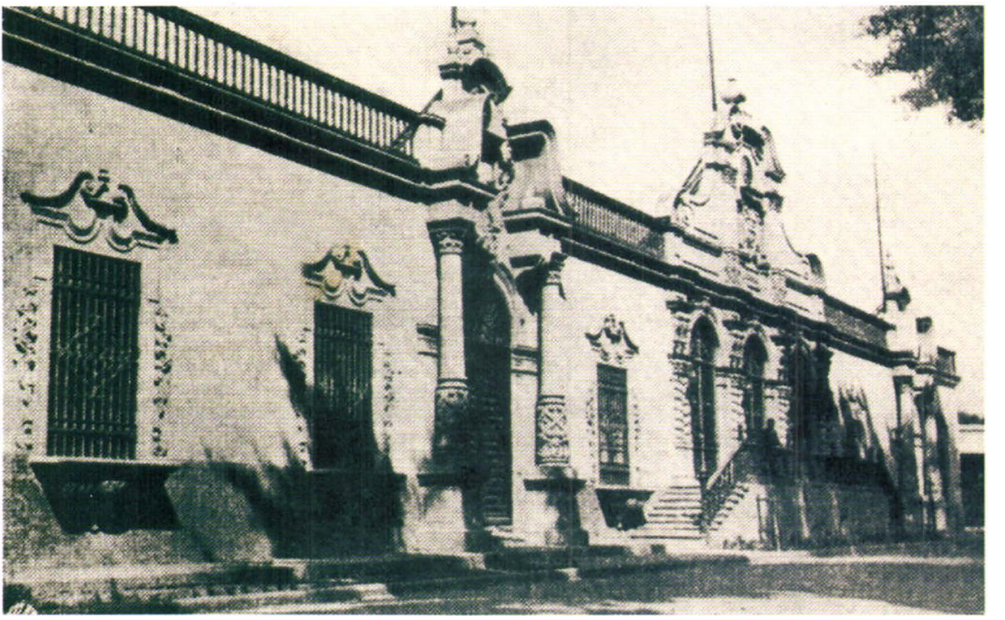
El usuario

Las visitas a las áreas de exhibición de los museos pueden utilizarse como fuente histórica porque la cantidad de público representa una variable susceptible de análisis estadístico y permite conocer el comportamiento de la población nacional o extranjera que visita los museos. Temas como turismo, educación escolar y psicología tienen en estos datos un campo por desarrollar. Por ejemplo, la exposición temporal Tumbas Reales de Sipán presentada en el Museo de la Nación, entre los años 1997 y 1998 o la muestra La Dama de Ampato, exhibida en el mismo museo, durante una semana, en 1999, corroboró las preferencias del público por temas de arqueología; en el Museo de la Nación las muestras temporales son las principales fuentes de captación, a diferencia de museos como el de Sitio de Pachacámac o el MNAAHP que sustentan sus preferencias en un circuito permanente.

El Museo puede ser tratado como fuente histórica desde la arquitectura a la museografía, sin excluir la valiosa información que ofrecen los gestores culturales. Asimismo, la vida institucional de los museos revela la conducta política del país y forma parte de la Historia social.

La colección puede ser evaluada como repositorio y fuente histórica. El estudio del repositorio nos conduciría a evaluar la calidad del patrimonio cultural de la Nación y las condiciones físicas de cómo se conservan, conduciéndonos a información básica de la historia de las ausencias y presencias de políticas culturales. La colección, entendida como bien mueble, tiene intrínsecamente valor como fuente histórica

En síntesis, la ciencia histórica tiene en la imagen una fuente de primer orden y los museos albergan representaciones plásticas que señalan estilos y tecnologías, paralelo al proceso de custodia y conservación de los bienes se desarrollan mensajes que los creadores de imágenes presentan a sus contemporáneos.



El estilo arquitectónico puede ser estudiado como fuente histórica como por ejemplo en el otrora Museo Nacional de Historia. En 1929 fue inagurado como Museo Bolivariano modificando la forma virreinal tardía de la casona, la cual fue repuesta en conmemoración del Sesquicentenario de la Independencia.

Bibliografía

ANDERSON, Benedict
1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo.* México; Fondo de Cultura Económica.

BAUER, Wilhelm
1970 *Introducción al Estudio de la Historia.* Bosch, Casa Editorial. Barcelona.

CASTRILLON VIZCARRA, Alfonso
1986 *Museo Peruano: utopía y realidad.* Lima, Industrial Gráfica S.A.

1983 *Primera encuesta de museos peruanos.* Lima, Instituto de Investigaciones Humanísticas – Universidad Nacional Mayor de San Marcos (mimeógrafo).

CORNEJO, Antonio
1981 *La cultura nacional; problema y posibilidad.* Lima, Lluvia Editores.

CORNEJO, Jorge
1987 *Estado y cultura en el Perú republicano.* Lima, Universidad de Lima.

GUTIERREZ DE QUINTANILLA, Emilio
1913 *Réplica al panfleto 'Presente y futuro del Museo Nacional'*, Lima, Imp. Comercial de H. La Rosa y Ca.

INC (Instituto Nacional de Cultura – Dirección General del Museo Nacional).
1989 *Primer Encuentro Nacional de Directores de Museos: Museos, Regionalización y Desarrollo.* Lima, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

MARTORELL, Alberto
1994 *Patrimonio Cultural: protegiendo las raíces de nuestra historia.* Lima, Biblioteca Nacional del Perú.
1998 *Patrimonio Cultural. Políticas contra el tráfico ilícito.* Lima, Fondo de Cultura Económica.

MATICORENA ESTRADA, Miguel
1993 *La idea de Nación en el Perú*. Lima, Ediciones Sequilao.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1968 *Fuentes Históricas Peruanas*. Instituto Raúl Porras Barrenechea – Escuela de Altos Estudios y de Investigaciones Peruanistas. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

RAVINES, Roger
1989 *Los Museos del Perú. Breve Historia y Guía*. Lima, Dirección General de Museos – Instituto Nacional de Cultura.

TELLO, Julio C. / MEJIA XESSPE, Toribio
1967 "Historia de los museos nacionales del Perú. 1822-1946" en *Arqueológicas*, N° 10, Publicación del Museo Nacional de Antropología y Arqueología. Lima.

TURRENT, Lourdes
1998 "El objeto de estudio de la museología" en *Gaceta de Museos* N° 9, Marzo / Mayo 1998, Órgano Informativo del Centro de Documentación Museológica del Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 219-248

Biobibliografía de Waldemar Espinoza Soriano[1]

Juan Merino Medrano

Datos Personales:

- Peruano. Estudió la Secundaria en el Colegio Nacional de San Ramón de Cajamarca. Realizó estudios Superiores en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima.

Grado Académico y Becas:

- Doctor en Humanidades. Especialidad Historia. Universidad Mayor de San Marcos. 1962.

- Beca otorgada por el Instituto de Cultura Hispánica para realizar investigaciones históricas en el Archivo General de Indias. Sevilla (España.) De 1958 a 1962.

- Beca otorgada por la Fundación Guggenheim, de Nueva York, para investigaciones etnohistóricas en los archivos del Perú, Sucre (Bolivia) y Buenos Aires (Argentina). 1980 – 1981.

- Beca concedida por la OEA (Organización de Estados Americanos), para investigar y escribir la historia de los Cayambes y Carangues. 1982 – 1983.

- Contrato celebrado con el Banco Central de Reserva del Perú para investigar y escribir la obra *Artesanos, transacciones, monedas y formas de pago en el mundo andino. Siglos XV y XVI.* Lima. Dos volúmenes. 1985 – 1986.

Premio Importante:

- Premio Internacional concedido en 1988, por la Fundación Conde Garriga de Barcelona (España) al mejor libro publicado sobre historia de la moneda *(Artesanos, transacciones, monedas y formas de pago en el mundo andino. Siglos XV y XVI. Lima.* Barcelona, 1987.

Docencia

- Profesor de Historia a dedicación exclusiva en la Universidad Nacional del Centro del Perú. Huancayo 1962 – 1975.

[1] En la preparación de este trabajo colaboraron el Dr. Waldemar Espinoza S. y Merli Costa C.

- Profesor a dedicación exclusiva en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1975 – 2000.

- Profesor en la Escuela de Postgrado. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1995 – 2000.

- Invitado y ponente en diversos Congresos Nacionales e Internacionales de Historia Andina. También Conferencista en Universidades e Instituciones Culturales de Lima y provincias del Perú.

Asignaturas que ha tenido y tiene a su cargo

- Etnohistoria Andina, Historia Económica del Tahuantinsuyo, Formaciones Históricas del Perú, Historia Económica y Social del Perú, Fuentes Históricas Peruanas, Predominio Hispánico, Perú Independiente.

Asociaciones a las que pertenece

- Sociedad Geográfica de Lima

- Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú (Lima).

- Academia Nacional de la Historia (Quito). Electo.

- Institut of Andean Studies. Berkeley University . California. Estados Unidos de Norte América.

- Societé des Americanistes du Paris (Francia).

Otros

- Profesor Honoris Causa por la Universidad Nacional del Centro. Huancayo. Perú.

- Profesor Honorario de la Universidad Nacional de La Libertad. Trujillo. Perú.

Libros

1. 1964a ***Pedro de Cieza de León***. Biblioteca hombres del Perú. Tomo XII. Segunda Serie. Editorial Universo. Lima, 65 págs.

2. 1964b ***Biografía de Garci Díez de San Miguel, Corregidor y Visitador de Chucuito"***. *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Díez de San Miguel en el año de 1567.* Lima. Talleres Gráficos Quiro S.A., págs. 371-417. (transcripción paleográfica de la visita corrió a cargo de Waldemar Espinoza).

3. 1967 ***Bolívar en Huancayo (1824)***. Concejo Provincial de Huancayo. Inspección de Cultura Huancayo (talleres de la Compañía de Impresiones y Publicidad S.A. Lima – Perú). 206 págs.

4. 1969 ***"Lurinhuayla de Huacjra: Un ayllu y un curacazgo huanca"***. Publicaciones de la Casa de la Cultura. Huancayo –Perú (Talleres de la Voz de Huancayo). 115 págs.

5. 1973a ***Historia del Departamento de Junín*** Editor Enrique Chipoco Tovar. Huancayo. Imprenta San Fernando 395 págs.

6. 1973b ***La destrucción del imperio de los Incas. La rivalidad señorial y política de los curacazgos andinos***. Retablo de Papel Ediciones. Lima, 295 págs.
   Idem 1977
   Idem 1981
   Idem 1981
   Idem 1986
   Idem 1990 (Quinta edición)

7. 1978a ***Los modos de producción el imperio de los Incas*** Compilación. Editorial Mantaro-Grafital Editores. Lima. 390 págs.
   (En este libro se incluyen tres artículos del compilador: WES, los mismos que figuran en está bibliografía bajo las siglas 1973d, y 1977b).
   - Segunda Edición. Lima 1981
   - Tercera Edición. Lima 1985
   - Cuarta Edición. Lima 1989

8 1978b ***Huaraz: Poder, Sociedad y economía en los siglos XV y XVI. Reflexiones en torno a las visitas de 1558, 1594 y 1712.***
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Seminario de Historia Rural Andina. Lima, 165 págs.

9. 1983a ***Historia del Perú***. 1er. Grado de Instrucción Secundaria. Autorizado para su uso por la Segunda Transitoria de la R.M. 0214-81-ED. Amaru Editores. Lima; 184 pp. (Contiene 96 ilustraciones).

- Segunda Edición. Lima 1984.
- Tercer Edición. Lima 1985.
- Cuarta Edición. Lima 1986.
- Quinta Edición. Lima 1987.
- Sexta Edición. Lima 1988.
- Séptima Edición. Lima 1989.

10. 1983b ***Los Cayambes y Carangues. Siglos XV- XVI. El testimonio de la etnohistoria***. Colección Pendoneros. Instituto Otavaleño de Antropología. Centro Regional de Investigaciones. Editorial Gallo Capitán. Otavalo. Dos volúmenes de 465 y 447 págs, respectivamente.

11. 1984a ***Historia del Perú***. 2do. Grado de Educación Secundaria. Lima. Amaru Editores. 199 págs. Y 131 grabados.
- Segunda Edición. Lima. 1985.
- Tercera Edición. Lima 1986.
- Cuarta Edición. Lima 1987.
- Quinta Edición. Lima 1988.
- Sexta Edición. Lima 1989.

12. 1987a ***Los incas, Economía, Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo.*** Amaru Editores. Lima. 500 páginas. Tercera Edición. Lima 1997.

13. 1987b ***Artesanos, transacciones, monedas y formas de pago en el mundo andino. Siglos XV y XVI.*** Banco Central de Reserva del Perú. Lima.
Tomo I: 212 páginas.
Tomo II: 236 páginas.

14. 1988a ***Etnohistoria ecuatoriana. Estudios y documentos.*** Ediciones Abya-Yala. Quito-Ecuador. 396 páginas. Segunda Edición. Quito 1999.

15. 1988b ***Los Cayambes y Carangues. Siglos XV y XVI. El testimonio de la etnohistoria.*** Colección Curiñan. Instituto Otavaleño de Antropología. (Quito. Editorial Nuestra América). Tres volúmenes.
Tomo I: 354 págs.
Tomo II: 240 págs.
Tomo III: 181 págs.

16. 1994 ***La fuerza de la verdad. Historia de la peruanidad de Jaén de Bracamoros***. Banco Central de Reserva del Perú. Fondo editorial. Lima – 1994. 584 págs. (contiene 90 grabados).

17. 1995 ***La civilización Inca. Economía, sociedad y Estado en el umbral de la conquista hispana.*** Presentación del profesor Manuel Ballesteros Gabrois. Colegio Universitario. Ediciones Istmo. Madrid, 524 páginas. Ilustraciones.

18. 1997 ***Virreinato peruano. Vida cotidiana, instituciones y cultura***. III. Biblioteca básica peruana. Biblioteca Nacional del Perú. Lima. 500 páginas (Ilustraciones).

19. 2000a ***Amazonía del Perú. Historia de la peruanidad de la Gobernación y comandancia General de Maynas***. (Hoy Departamento de Loreto, San Martín y Ucayali y Provincia de Condorcanqui. Tres volúmenes. (En prensa).

20. 2000b ***Juan Pérez de Guevara y la Historia de Moyobamba. Siglo XVI*** (250 pp.). Lima. (En prensa).

Artículos de Revistas

21. 1951 **"San Ramón en la historia de Cajamarca"**. *San Ramón, Vocero del Colegio Nacional de Varones de Cajamarca*. Época XI, N° 1 y 2, págs. 4-8 y 6-8.

22. 1958 **"Investigación sobre los movimientos migratorios en la época del imperio de los Incas"**.*Anales de la Universidad*

Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Enero, Nº 19-20, págs. 32-35.

23. 1960a **"Protestas, motines y rebeliones de indios, mestizos y españoles en Cajamarca. 1756-1821"**. *Causa de la emancipación del Perú. Testimonio de la época precursora 1780-1820*. Actas del Simposio del Seminario de Historia. Publicaciones del Instituto Riva Agüero. (Lima Editorial Ausonia), págs. 35-36.

24. 1960b **"El Alcalde Mayor-Indígena en el Virreinato del Perú"**. *Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla. Tomo XVII, págs. 183-300.

25. 1962 **"La incorporación del Curacazgo de Huamachuco al Imperio de los Incas"**. *Actas y trabajos del Segundo Congreso Nacional de Historia*. Tomo II, págs.117-119.

26. 1963 **"La guaranga y la reducción de Huancayo. Tres documentos inéditos de 1571 para la etnohistoria del Perú"**. *Revista del Museo Nacional*. Lima. Tomo XXXII, págs. 8-80.

27. 1964a **"Fundación del pueblo de La Trinidad de Huancayo"**. *Visión del Perú* N° 38, págs. 16-22.

28. 1964b **"Bosquejo histórico del pueblo de San Salvador de Pachacámac"**. *El valle de Lurín y el pueblo de Pachacámac*. Serie monográficas etnológicas N° 3. Facultad de Letras. Departamento de Antropología. UNMSM., págs. 132-155.

29. 1964c **"La verdadera fundación de Jauja. Día de Santa Fe de 1565"**. *Revista Educación*. Facultad de Educación. Universidad Nacional del Centro. Huancayo, N° 1, págs. 45-61.

30. 1965 **"La Fundación del Pueblo de Santa fe de Jatunjauja"**. *Anales del II Congreso Nacional de Historia del Perú*. Lima.

31. 1966 **'Las visitas inéditas del reino Huanca. Años 1549 y 1572"** (Tres hojas publicadas por la comunidad de Azapampa). Huancayo.

32. 1967a **"Los señoríos étnicos de Chachapoyas y la alianza hispano-Chacha. Visitas, informaciones y memoriales de 1572-1574"**. *Revista Histórica*. Órgano de la Academia Nacional de la Historia. Lima. Tomo XXX, págs. 224-333.

33. 1967b **"El primer informe etnológico sobre Cajamarca. Año 1540"**. *Revista Peruana de Cultura*. Lima, Enero-Junio, N° 11-12, págs. 5-41.
"El primer informe etnológico sobre Cajamarca". Reeditado en *Historia de Cajamarca* .Tomo II. Perugraph Editores. Lima 1982, págs. 343-364.

34. 1967c **"Fuentes para la historia provincial peruana"**. *Revista Histórica*. Órgano de la Academia Nacional de Historia. Tomo XXX. Lima, págs. 428-430.

35. 1969a **"Fray Toribio Duárez, doctrinero de Los Huambos y patriota peruano"**. *Mercurio Peruano* Instituto Riva Agüero. Lima, N° 479, págs. 218-234.

36. 1969b **"El memorial de Charcas. 'crónica' inédita de 1582"** *Cantuta*. Ediciones de la Universidad de Educación. N° 4. Lima, págs. 117-152.

37. 1969c **"Manuel Moreyra Paz Soldán: Manuel Rouaud y Paz Soldán"**. *Mercurio Peruano*. Lima. N° 481-482, págs. 496-498.

38. 1970a **"Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista. Yanahuara, 1596"** *Cultura y Pueblo*. Publicaciones de la Casa de la Cultura del Perú. Lima. N° 17-18, págs. 8-11.
-Reproducido en *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Antología de Juan Ossio A, Ediciones de Ignacio Prado Pastor. Lima 1973, págs. 143-152.
-Segunda edición de *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Lima, 1977.

39. 1970b **"Los Mitmas yungas de Collique en Cajamarca. Siglos XV, XVI y XVII"**. *Revista del Museo Nacional*. Lima. Tomo XXXVI, págs. 9-57.
"Los mitmas yungas de Collique en Cajamarca. Siglos XV, XVI y XVII", Reeditado en *Historia de Cajamarca*. Tomo II. Perugraphs Editores. Lima 1982, págs. 247-290.

40. 1970c **"Los mitmas huayacuntus en Cajabamba y Antamarca. Siglos XV y XVI"**. *Historia y Cultura.* Órgano del Museo Nacional de Historia. Lima, N° 4, págs. 77-96.
"Los mitmas huayacuntus en Cajabamba y Antamarca. Siglos XV y XVI." Reeditado en *Historia de Cajamarca*. Tomo II. Perugraphs Editores. Lima 1982, págs. 291-308.

41. 1971a **"Geografía Histórica de Huamachuco. Creación del corregimiento. Su demarcación política, eclesiástica y económica. 1759-1821"**. *Historia y Cultura.* Órgano del Museo Nacional de Historia. Lima. N° 5, págs. 5-96.

42. 1971b **"Agua y riego en tres ayllus de Huarochiri (Perú). Siglos XV y XVI."** *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas.* Lima . Volumen 3, págs. 147-166.
– Reeditado en la *Revista del Museo Nacional.* Lima, Tomo XXXVII. 1971, págs. 147-166.

43. 1971c **"Los pueblos más antiguos del valle del Mantaro. Santa Fe de Jatunjauja, San Jerónimo de Tunán y Santiago de León de Chongos"**. *El Serrano.* Lima N° 254, págs. 12-17 y N° 255, págs. 12-15.

44. 1971d **"Los tesoros de Ocopa"**. *El Serrano.* Lima N° 257, págs. 16-20.

45. 1971e **"Los tesoros de la pintura virreinal en el valle del Mantaro"**. *El Serrano.* Lima N° 261, págs. 10-15 y N° 262, págs. 10-15.

46. 1972a **"Los huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú"**. *Anales Científicos de la Universidad Nacional del Centro del Perú.* Huancayo. N° 1, págs. 1-407.

47. 1972b **"Reducciones, pueblos y ciudades"**. *Pueblos y Culturas de la Sierra Central del Perú.* Ediciones de la Cerro de Pasco Corporation. Lima, págs. 100-113.

48. 1972c **"Copacabana del Collao. Un documento de 1548 para la etnohistoria del Perú"**. *Bulletin de L'Institut Francais D'Etudes Andines.* Lima. Tomo 1, págs. 1-16.

49. 1972d **"Alonso Ramos Gavilán. Vida y obra del cronista de Copacabana"**. *Historia y Cultura*. Organo del Museo Nacional de Historia. Lima. N° 6, págs. 121-194.

50. 1972e **"¿Quiénes fueron los huancas?"**. *Proceso*. Órgano de Difusión Cultural de la Universidad Nacional del Centro del Perú. Huancayo. N° 1, págs. 17.

51. 1973a **"La pachaca de Puchu en el reino de Cuismancu. Siglos XV y XVI".** *Bulletin de L'Institut Francais D'Etudes Andines*. Lima . Tome II. N° 1, págs. 35-71.
"La pachaca de Puchu en el reino de Cuismancu. Siglos XV y XVI". Reeditado en *Historia de Cajamarca*. Tomo II. Perugraphs Editores. Lima, 1982, págs. 151-182.

52. 1973b **"Los grupos étnicos en la cuenca del Chuquimayo. Siglos XV y XVI".** *Bulletin de L'Institut Francais D'Etudes Andines*. Lima. Tome II. N° 3, págs. 19-73.
"Los grupos étnicos en la cuenca del Chuquimayo. Siglos XV y XVI". Reeditado en Historia de Cajamarca. Tomo II. Perugraphs Editores. Lima 1982, págs. 183- 228.

53. 1973c **"La coca de los mitmas Cayampis en el reino de Ancara. Siglo XVI. Una información inédita de 1566-1567 para la etnohistoria andina"**. *Anales Científicos de la Universidad Nacional del Centro del Perú* Huancayo, N° 2, págs. 1-67.

54. 1973d **"Colonias de mitmas múltiples en el valle de Abancay. Siglos XV y XVI. Una información inédita de 1575 para la etnohistoria andina."** *Revista del Museo Nacional*. Lima. Tomo XXXIX, págs. 225-299.
"Colonias de mitmas múltiples en Abancay bajo el régimen andino". Reproducción de la primera parte del trabajo anterior en *Apurimac, eje de nuestra historia*. Compilación antológica realizada por Carlos Camero Roberti – Luis Guzmán Palomino. Lima 1977, págs 97-124. (Poligrafiado).

55. 1974a **"Los señoríos étnicos del valle de Condebamba y provincia de Cajabamba. Etnohistoria de los huarangas de Llucho y mitmas. Siglo XV-XX."** *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*. Huancayo. N° 3, págs. 1-376.

56. 1974b **"El hábitat de la étnia Pinagua. Siglos XV y XVI".** *Revista del Museo Nacional.* Lima. Tomo XL, págs. 157-220.

57. 1974c **"El curacazgo de los Conchucos y la visita de 1543".** *Bulletin de L'Institut Francais D'Etudes Andines. Lima.* Tome III, Volumen 1, págs. 9-31.

58. 1974d **"El templo solar de Paramonga y los acuarios de Pachacámac. Dos incógnitas despejadas."** *Bulletin de L'Institut Francais D'Etudes Andines. Lima.* Tome III, Volumen 3, págs. 1-22.

59. 1974e **"Bolívar en las pampas de Junín"** *Desarrollo.* Órgano de difusión cultural de Centromín Perú. Lima N° 7, págs. 30-38.

60. 1974f **"Los mitmas de Lonya en el curacazgo de Huampu (Cutervo). Siglos XV-XX".** *Historia* y *Cultura.* Revista del Museo Nacional de Historia. Lima N° 8, págs. 105-139. Idem en *Historia de Cajamarca*

61. 1975a **"Ichoc Huanuco y el señorío del curaca huanca en el reino de Huanuco. Siglos XV y XVI. Una visita inédita de 1549 para la etnohistoria andina".** *Anales Científicos de la Universidad Nacional del Centro del Perú.* Huancayo. N° 4, págs.1-70.

62. 1975b **"El valle de Jayanca y el reino de los Mochica. Siglos XV y XVI".** *Bulletin de L'Institut Francais D'Etudes Andines. Lima.* Tome IV. Volumen 3-4, págs. 243-276.

63. 1975c **"Los mitmas huayacuntu en Quito o guarniciones para la represión armada. Siglos XV y XVI".** *Revista del Museo Nacional.* Lima. Tomo XLI, págs. 351-394.

64. 1976a **"La última voluntad de Catalina Huanca . Documentos inéditos de una mujer legendaria".** *Proceso,* Órgano de difusión de la Universidad Nacional del Centro. Huancayo N° 5, págs. 1-5.

65. 1976b **"Los mitmas de Nasca en Ocoña, Vitor y Camaná. Siglos XV y XVI".** *Bulletin de L'Institut Francais D'Etudes Andines.* Lima. Tome V. Volumen 1-2, págs. 85-95.

66. 1976c **"Las mujeres secundarias de Huayna Cápac. Dos casos de señorialismo feudal en el imperio Inca"**. *Revista del Museo Nacional*. Lima. Tomo XLII, págs. 247-298.

67. 1976d **"Los mitmas Cañar en el reino de Yaro (Pasco). Siglos XV y XVI"**. *Boletín del Instituto Riva Agüero*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. N° 10, págs. 63-82.
Idem Amerikanistische Studien.
Idem 1981

68. 1977a **"La pachaca de Pariamarca en el reino de Caxamarca. Siglos XV-XVIII"**. *Historia y Cultura*. Revista del Museo Nacional de Historia. Lima. N° 10, págs.. 135-180.
Idem Historia de Cajamarca 1982.

69. 1977b **"Los orejones del Cuzco o la clase ociosa en el imperio Inca. Siglos XV y XVI"**. *Proceso*. Órgano de difusión cultural de la Universidad Nacional del Centro del Perú. Huancayo. N° 6, págs. 65-108.
Idem Congreso 1978.

70. 1977c **"Los cuatro suyos del Cuzco. Siglos XV y XVI"**. *Bulletin de L'Institut Francais D'Etudes Andines*. Lima. Tome VI, Nº 3-4, págs. 109-122.

71. 1977d **"La poliginia señorial en el reino de Caxamarca. Siglos XV y XVI"**. *Revista del Museo Nacional*. Tomo XLIII, págs. 399-466.
Idem Historia de Cajamarca 1982.

72. 1978a **"La vida pública de un príncipe Inca residente en Quito. Siglos XV y XVI"**, *Bulletin de L'Institut Francais D'Etudes Andines*. Lima. Tome VII, volumen 3-4, págs. 1-3.

73. 1978b **"Los chachapoyas y cañares de Chiara (Huamanga), aliados de España"**.En: *Historia, promesa y posibilidad. Homenaje a Jorge Basadre*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima Tomo I, págs. 231-253.

74. 1979a **"La sociedad andina colonial y republicana"**. En: *Nueva Historia General del Perú. Un compendio*. Mosca Azul Editores. Lima, págs. 193-230.

- Segunda Edición. Lima, 1980.
- Tercera. Edición. Lima, 1982.
- Cuarta Edición. Lima, 1985.
- Quinta Edición. Lima, 1989.

75. 1979b **"La base territorial del ayllu andino. Siglos XV y XVI"**. *Inca. Segunda Época*. Volumen III. N° 6, Lima. Junio. págs. 70-71.

76. 1979c **"Ancash Incaico"**. *Cuadernos de Difusión*. INC. Ancash-Huaraz. N° 17. Febrero, págs. 40-48.

77. 1980a **"La sociedad andina colonial"**. En: *Historia del Perú*. Editorial Juan Mejía Baca. Lima Tomo IV, págs. 129-337. (Primera Edición).
- Segunda Edición. Barcelona. 1981.
- Tercera Edición. Barcelona. 1981.
- Cuarta Edición. Barcelona. 1982.

78. 1980b **"Acerca de la historia militar Inca"**. *Allpanchis*. Instituto de Pastoral Andina. Lima- Cusco. Volumen XIV, N° 16, págs. 171-186.

79. 1980c **"El curaca de los Cayambes y su sometimiento al imperio español. Siglos XV y XVI"**. *Bulletin de L'Institut Francais D'Etudes Andines*. Lima. Tomo IX. N° 1-2, págs. 89-119.

80. 1980d **"Los fundamentos lingüísticos de la etnohistoria andina y comentarios en torno al Anónimo de Charcas de 1604"**. *Revista Española de Antropología Americana*. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid. Volumen 10, págs. 149-181.
- Idem En *Aula Quechua*. Rodolfo Cerrón Palomino (compilador). Ediciones Signo. Lima 1982, págs. 163-202. Segunda Edición.

81. 1980e **"La visita de Lima en 1557. Las instrucciones"**. *Cuadernos del Seminario de Historia*. Instituto Riva Agüero. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. N° 12, págs. 53-68.

82. 1981a **"El fundamento territorial del Ayllu serrano, Siglos XV y XVI"**. *Etnohistoria y Antropología Andina*. Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, págs. 93-130.

83. 1981b **"La moneda andina"**. *Numismática*. Publicación Oficial de la Sociedad Numismática del Perú. Número extraordinario. Tomo XXXII. Lima. págs. 10-17.

84. 1981c **"1978: Movimientos antifiscales en la sierra norte de la Audiencia de Lima y repercusiones tupamaristas en la misma zona"**. *Allpanchis*. Instituto de Pastoral Andina. Lima – Cusco. Volumen XV, N° 17-18, págs. 169-201.

85. 1981d **"Jorge Basadre frente a la civilización andina"**. En: *Jorge Basadre: La Política y la Historia*. Textos de Waldemar Espinoza, Jorge Basadre, Wilfredo Kapsoli, Nelson Manrique. Ediciones SIP-Lluvia Editores. Auspicia FUNSM. Lima, págs. 147-186.

86. 1981e **"El reino de Los Chono, al este de Guayaquil. El testimonio de la arqueología y la etnohistoria. Siglos XV-XVII"**. *Historia y Cultura*. N° 13, Lima, págs. 7-60.

87. 1981f **"La permanente actualidad de Tupac Amaru"**. *Inkarri* N° 2. revista de San Marcos para el Perú. Lima. Abril, págs. 32-35.

88. 1981g **"Un testimonio sobre los ídolos, huacas y dioses de Lampa y Cajatambo. Siglos XV-XVII. Supervivencias en Cajamarca"**. *Scientia et Praxis*. Revista de la Universidad de Lima. N° 15. Lima, junio, págs. 115-152.

89. 1981h **"El reino aymara de Quillaca –Asanaque. Siglos XV y XVI"**. *Revista del Museo Nacional*. Lima. Tomo XLV, págs. 175-274.

90. 1982a **"Julio C. Tello frente a la civilización de los Incas"**. *Cielo Abierto*. Lima. Vol. VII. N° 19, págs. 3-16.
-Idem Boletín de Lima. 1983.

91. 1982b **"El valle del Mantaro durante el predominio hispánico"**. *Centromin*. Lima. Año VIII. N° 41, mayo-junio de 1982, págs. 16-20.

92. 1982c **"Los Chambillas y mitmas Incas y Chinchaysuyos en territorio Lupaca. Siglos XV-XX"**. *Revista del Museo Nacional*. Lima. Tomo XLV, págs. 419-506.

93. 1982d **"La fundación del pueblo de Huancayo"**. En: *Nueva Literatura de Junín*. Editorial San Fernando. Huancayo, págs. 193-200.

94. 1983a **"Los mitmas plateros de Ishma en el país de los Ayamarcas. Siglos XV y XVI"**. *Boletín de Lima*. Lima N° 30. Noviembre, págs. 38-53.

95. 1983b **"El reino aymara de Quillaca-Asanaque. Siglos XV-XVI"**. Resúmenes de Proyectos de investigación realizados por la UNMSM. Período 1980-1981. Tomo I y II. Lima-Perú. págs. 183-185.

96. 1984a **"El derrumbe del Tahuantinsuyo. Réplica a un artículo de Carlos Sempat Assadourian"** ("Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino".) *Hisla*. Revista latinoamericana de Historia Económica y Social. Lima, Nº 1. Lima III, págs. 101-104.

97. 1984b **"Atahualpa: su terruño, nacionalidad y ejercito"**. *Boletín de Lima*. Lima. N° 34. Noviembre, págs. 16-32.

98. 1984c **"Los señoríos de Yaucha y Picoy en la obra del medio y alto Rimac. Siglos XV y XVI. El testimonio de la etnohistoria"**. *Revista Histórica*. Órgano de la Academia Nacional de la Historia. Lima, Tomo XXXIV. págs. 157-279.

99. 1984d **"Los mitmas salineros de Tarma, Chinchaycocha y Pasco. Siglos XX a.C. – XX d.C."** *Allpanchis*. Cusco. N° 24, págs. 183-250.

100. 1985 **"La etnia Chimbo, al oeste de Riobamba. El testimonio de la etnohistoria"**. *Revista del Museo Nacional*. Lima. Tomo XLVII; págs. 145-257.
Publicado también en *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*. Serie monográfica 8. Museo del Banco Central de Ecuador. Guayaquil 1988 – 112 págs. (Segunda edición).

101. 1986 **"Los churumatas y los mitmas Chichas-Orejones en los lindes del Collasuyo. Siglos XV – XX"**. *Revista Histórica*. Órgano de la Academia Nacional de la Historia. Lima. Tomo XXXV.

102. 1987a **"Etnohistoria Carangue y Cayambe. Lo investigado y lo que falta investigar"**. *Boletín de Lima.* Lima. N° 49. Enero, págs. 89-95.

103. 1987b **"El señorío de Ayanca en el reino Lupaca. Siglos XV – XVII"**. *Diálogo Andino.* Departamento de Antropología, Geografía e Historia Universidad de Tarapacá. N° 6; págs. 45-77.
Publicado también en las *Actas del Congreso Nacional de Investigación Histórica.* Lima, Tomo III, págs. 51-108.

104. 1987c **"Migraciones internas en el reino Colla. Tejedores, plumeros y alfareros del Estado imperial Inca"**. *Chungará.* Arica. Universidad de Tarapacá. Facultad de Estudios Andinos. Dpto. De Arqueología. Diciembre. N° 19, págs. 243-289. (Versión abreviada).

105. 1988a **"Explicaciones sobre la caída del imperio Inca."** *Nueva Visión del Perú. I.* Tarea Democrática y Socialismo. Instituto de Política Popular. Lima. Editorial e Imprenta Desa, págs. 123-137.

106. 1988b **"Cajamarca en la bibliografía histórica regional, nacional e internacional. 1534-1985"**. *Boletín de Lima,* Lima. N° 56, págs. 11-22.

107. 1988c **"Forjadores de Jaén. El cura Garay. Datos biográficos"**. *Facetas Expresión de identidad regional.* Jaén. Enero-Marzo, N° 44, págs. 21-23.

108. 1989a **"Amalia Puga de Losada, escritora y poetisa"**. *Banca y Cultura.* Revista del Banco de la Nación. Lima, marzo, N° 3, págs. 211-34.

109. 1989b **"Migraciones internas en el reino Colla. Tejedores, plumeros del Estado Inca."** *Revista Histórica.* Órgano de la Academia Nacional de la Historia. Tomo XXXVI. Lima, 1987-1989, págs. 209-305. (Versión completa).

110. 1990 "**Junín**". Banco Central de Reserva del Perú. 4 págs. (Con motivo de la Exposición fotográfica de Miguel Vargas Rodríguez).

111. 1991 **"Valcárcel, el indigenista."** *Boletín de Lima.* Lima. N° 76. Julio, págs. 13-16 (Versión completa).

112. 1992a **"El Perú: una larga historia."** *IX Congreso Peruano del Hombre y Cultura Andina.* Cajamarca–Perú. 2-6 junio. Tomo I, págs. 15-45.

"El Perú: una larga historia." Reeditado en *Ciencias Sociales.* Revista de la Facultad de Ciencias Sociales. Unt. Vol. 2. Año 1992 – I. págs. 215 – 238.

113. 1992b **"Huarochirí y el Estado Inca"**. En: *Huarochirí ocho mil años de historia.* Municipalidad de Santa Eulalia de Acopaya. Lima. Tomo I, págs. 117-194.

114. 1992c **"500 años de subdesarrollo y dependencia"**. En: *¿500 años de qué?* Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, págs. 31-76.

115. 1992d **"Los mitimaes ajiceros-maniceros de Ica en Cochabamba. Siglos XV y XVI"**. *Teorema. Oewpnua.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Año I. N° 2, págs. 96. Lima

116. 1993a **"Porras Barrenechea y la conquista del Perú."** *Letras.* 92/93. Órgano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (Universidad de Lima. Decana de América). Págs. 215-238.

117. 1993b **"Caída del Tahuantinsuyo y la resistencia inca."** *Páginas para la Historia.* Lima – 1993. págs. 1-21.
"La caída del Tahuantinsuyo y la resistencia inca." Reeditado en *Alma Master.* Revista de Investigación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. N° 3. diciembre, págs. 23-40.

118. 1993c **"Los mitmas ajiceros-maniceros y los plateros de Ica en Cochabamba"**. *Historia y Cultura.* Revista del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. N° 22. Lima, págs. 47-74.

119. 1995a **"Luis E. Varcárcel, el indigenista e incanista"**. *Investigaciones Sociales.* Revista Sociales. Revista del Instituto de Investigaciones Históricos-Sociales. Universidad Nacional

Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales. Año 1. N° 1, págs. 69-82.

120. 1995b **"La peruanidad de Jaén de Bracamoros"**. *Gaceta Sanmarquina*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima Abril N° 26 págs. .

121. 1996a **"Los mitmas cañares nobles de Chachapoyas. Siglos XV-XVII"**. *Revista del Archivo General de la Nación*. N° 14. Segunda Época. Lima. Diciembre, págs. 63-82.

122. 1996b **"El aporte de Chachapoyas a la independencia del Perú"**. Chachapoyas. Ediciones del Centro Cultural. 30 páginas.

123. 1996c **"La fundación de Huancayo."** En *Nuevo Mundo*. Ediciones. (Sin pie de imprenta, pero apareció en Lima), págs. 6-23.

124. 1996d **"El Tahuantinsuyo frente a sus etnias. Organización y control"**. *Asociación Peruana de Arqueología*. Seminario sobre la Arqueología Andina. Lima, págs. 1-3.

125. 1997a **"Utopía y rebeliones coloniales"**. *XI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina*. Actas y trabajos. Tomo I. Lima, págs. 93-116.

126 1997b **"Las llactas en el imperio de los incas"**. *XI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina*. Actas y trabajos. Tomo I. Lima, págs. 362-372.

127. 1997c **"El sistemas de castas y el mestizaje cultural en el Virreinato del Perú".** *Peruanidad e identidad*. Universidad Nacional de Educación. La Cantuta, págs. 105-342.

128. 1997d **"Historia de 60 familias yanamitmas de la etnia Chillao. Siglo XV"**. *Revista del Archivo General de la Nación*. Lima. N° 15, págs. 61-116.

129. 1997e **"Trabajadores forzados en el Cusco y la Paz Potosí en 1550. Una información inédita de Juan Polo de Ondegardo"**. *Revista del Archivo General de la Nación*. Lima. N° 16, págs. 79-137.

130. 1997f **"Caracara: etnohistoria de una nación aymara"**. *Nueva Síntesis.* Revista de Humanidades N° 5 Año IV. Lima, págs. 25-92.

131. 1997g **"La etnia Huarochirí en la era del Tahuantinsuyo"**. *Sequilao.* Revista de Historia Arte y sociedad N° 11. Año VI. Lima, págs. 23-92.

132. 1997h **"La peruanidad de Jaén de Bracamoros."** *Gacetas. Expresión de la Identidad y Peruanidad Regional.* Jaén. N° 4, págs. 4-8.

133. 1998a **"La rebelión nativista de los cocaleros de Songo y challana"**. 1623-1624" *Investigaciones Sociales.* Revista del Instituto de investigaciones Históricos-Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales. Lima. Año II. N° 2, págs. 123-177.

134. 1998b **"La descendencia de los príncipes de Asculi, marqueses de Atela y condes de Monza en el Virreinato del Perú. Siglos XVII-XVIII".** *Actas del X Congreso del Hombre y la Cultura Andina.* Lima. Tomo I. págs. 35-119.

135. 1998c **"Pastos y chacras de los ayllus lupacas. Chucuito en 1685. La descripción inédita de Juan Francisco de Inda Vidaurre"**. Revista del Archivo General de la Nación. N° 14. Lima, págs. 61-122.
Reproducido en *Cantuta.* Revista Institucional de la UNE. Lima. Diciembre. N° 15, págs. 69-91.

136. 1999a **"Caracara: etnohistoria de una nación aymara"** *XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina: Actas.* Tomo I. La Plata Editor: Cristina Diez Martín, págs. 199-216.

137. 1999b **"La etnohistoria andina"**. *Investigaciones Sociales.* Revista del Instituto de investigaciones Históricos-Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales. Lima. Año III. N° 4, págs. 123-128.

138. 1999c **"El petróleo en el Tahuantinsuyo. Virreinato e Independencia"** *Historia y Cultura.* Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Lima. N° 23, págs. 83-142.

139. 1999d **"Cartas célebres que enaltecen a San Marcos"** *Investigaciones Históricos-Sociales.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales Lima Año IV. N° 5 págs. 9-22.

140. 2000a **"Una nueva visión sobre Guamán Poma"**. *Ukupacha.* Revista de Investigaciones Históricas, Lima, año I. N° 1, págs. 55-62.

141. 2000b **"Ollantaitambo y la cultura Inca"**. *Ukupacha.* Revista de Investigaciones Históricas, Lima, año I. N° 1, págs. 63-71.

142. 2000c **"La primera visita pastoral del Cusco por el Obispo Don Manuel de Mollinedo y Angulo. 1671-1676"**. *Investigaciones Históricos – Sociales.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales. Lima. Año V. N° 6 (en prensa)

143. 2000d **"Españoles en la villa de Cajamarca a mediados del siglo XVI"**. Histórica. Departamento de Humanidades. Lima. PUCP. Vol 23 N° 2 (En prensa).

144. 2000e **"Las instrucciones Toledanas de Concepción (Jauja) para la encuesta económico-social de Quito y Cuenca"**. *Revista del Museo Nacional.* Lima. Tomo IL (En prensa).

145. 2000f **"El esplendor artístico del Cusco en la segunda mitad del siglo XVII"**. *Nueva Síntesis.* Lima N° 7 (En prensa)

Artículos en diarios

146. 1955 **"El coronel don José Domingo Casanova y el padre don José María Monzón, dos patriotas de Huangayoc"**. *Luz.* Diario independiente. Cajamarca, 8 de enero de 1955.

147. 1962 **"El centenario y la historia de Huancayo.** 2 *La Voz de Huancayo.* Huancayo, 23 de noviembre de 1962.

148. 1963a **"Wariwilca, la catedral de los huancas"** *Horizontes.* Huancayo. N° 1. 1963.

149. 1963b **"En el Archivo de Indias está la partida de nacimiento de Huancayo"** *Correo.* Huancayo, 28 de julio de 1963.

150. 1963c **"Fundación de Huancayo ya no es ningún problema. Se conoce la fecha exacta."** *La voz de Huancayo.* Huancayo, 25 de febrero de 1964.

151. 1964a **"Feria dominical de Huancayo."** *La Voz de Huancayo.* Huancayo, 25 de febrero de 1964.

152. 1964b **"Los curacas de Huancayo. 1460 – 1572."** *La Voz de Huancayo.* Huancayo, 8 de abril de 1964.

153. 1964c **"La verdadera fundación de Jauja. Día de Santa Fe de 1565."** *La Voz de Huancayo.* Huancayo, 26 de abril de 1964.

154. 1964d **"Una visita al pueblo de Santa Cruz de Quilcas."** *La Voz de Huancayo.* Huancayo, 3 de junio de 1964.

155. 1964e **"La fundación de Huancayo."** *Actualidades Nacionales.* Lima. Abril-Mayo de 1964.

156. 1964f **"Datos históricos sobre el anexo de nuestra Señora de la Asunción de Huamanmarca."** *La Voz de Huancayo.* Huancayo, 29 de mayo de 1964.

157. 1964g **"Cuatricentenario de los pueblos indígenas del Perú."** Dominical de *El Comercio.* Lima, 2 de agosto de 1964.

158. 1964h **"La feria de Huancayo es tan antigua como la ciudad misma."** *Correo.* Huancayo, 15 de noviembre de 1964.

159. 1964i **"El día de la Santísima Trinidad de 1572, Jerónimo de Silva fundó Huancayo."** *Correo.* Huancayo, 16 de noviembre de 1964.

160. 1965a **"Wariwilca, la catedral de los Huancas."** *El Tiempo.* Huancayo, 29 de agosto de 1965.

161. 1965b "**Historia de Huancayo**". Hoja suelta publicada por el Rotary Club de Huancayo. Imprenta La Voz de Huancayo.

162. 1966a **"El origen aymara de Sapallanga."** *Correo.* Huancayo, 13 de abril de 1966.

163. 1966b **"El ayllu de Arwaturco."** *Correo.* Huancayo, 12 de junio de 1966.

164. 1966c **"Los tesoros de Ocopa."** *Correo.* Huancayo, 26, 27, 28 y 29 de junio de 1966.

165. 1966d **"Tunanmarca, capital del reino Huanca."** *Correo.* Huancayo, 1 de julio de 1966.

166. 1966e **"El antiguo nombre del Mantaro."** *La Voz de Huancayo".* Huancayo, 26 de marzo de 1966.

167. 1967a **"Simón Bolívar y el convento de Ocopa."** *Correo.* Huancayo, 2 de abril de 1964.

168. 1967b **"Bolívar frente a Comas y a Pariahuanca."** *Correo.* Huancayo, 31 de mayo de 1967.

169. 1967c **"Las crónicas de Jauja y la batalla de Huancayo. 1538."** *Correo.* Huancayo, 25 de abril de 1967.

170. 1967d **"El escudo de los Wancas."** *Correo.* Huancayo, 10 de junio de 1967.

171. 1967e **"Un libro Nuevo sobre Jauja."** *La Voz de Huancayo.* Huancayo, 22 de junio de 1967.

172. 1967f **"El escudo de los Wancas."** *Correo.* Huancayo, 28 de julio de 1967.

173. 1967g **"Alejo Martínez, el patriota de Jauja."** *Correo.* Huancayo, 28 de julio de 1967.

174. 1968a **"Un 20 de noviembre de 1968. Huancayo el primero en jurar la independencia del Perú"**. *Correo.* Huancayo, 28 de julio de 1968.

175. 1968b **"Arenales en el valle del Mántaro. Dos cartas y un romance histórico"**. *La Voz de Huancayo.* Huancayo, 28 de julio de 1968.

176. 1969 **"Ramón Castilla"**. *La Prensa.* Lima, 8 de junio de 1969.

177. 1970a **"La Universidad del Centro. Pasado y Presente. Sus perspectivas, sus metas"**. *La Voz de Huancayo*. Huancayo, 1 de enero de 1970.

178. 1970b **"Huancayo recuerda hoy su fundación. La reducción"**. *La Voz de Huancayo*. Huancayo, 1 de junio de 1970.

179. 1970c **"Azapampa y la guerra de la independencia"**. *Correo*. Huancayo, 28 de julio de 1970.

180. 1970d **"La jura de la independencia en Huancayo"**. *El Comercio*. Lima, 20 de noviembre de 1970.

181. 1970e **"Huancayo y la Jura de la Independencia"**. *Correo*. Huancayo, 20 de noviembre de 1970.

182. 1971a **"Sesquicentenario del grito de independencia en Cajamarca. Por la libertad juró un curaca descendiente de Atahualpa"**. *El Comercio*. Lima, 7 de enero de 1971.

183. 1971b **"La masacre de Chupaca"** *Correo* (Suplemento). Huancayo, 28 de julio de 1971.

184. 1971c **"Recompensas al patriotismo Huanca"**. *La Voz de Huancayo*. Huancayo, 28 de julio de 1971.

185. 1972a **"Batalla de Auxivilca"** *Correo*. Huancayo, 1 de enero de 1972

186. 1972b **"Huarivilca y el primer imperio andino"**. *Correo*. Huancayo, 1 de junio de 1972.

187. 1972c **"Así fue la fundación del pueblo de la Trinidad de Huancayo"**. *Correo*. Huancayo, 1 de junio de 1972.

188. 1972d **"La feria dominical es tan antigua como Huancayo misma"**. *La Voz de Huancayo*. Huancayo, 1 de junio de 1972.

189. 1972e **"Tarmatambo, la ciudad de los andenes"**. *La Voz de Huancayo*. Huancayo, 15 de diciembre de 1972.

190. 1973 **"Huiracocha, el creador de los Andes y de la Humanidad andina"**. *El Comercio*. (Suplemento). Lima, 9 de diciembre de 1973.

191. 1974a **"El clero, los Angulo y Pumacagua"**. *La Prensa* (Suplemento). Lima, 20 de enero de 1974.

192. 1974b **"Nuevos estudios sobre Bolívar"**. *La Prensa.* Lima, 17 de abril de 1974

193. 1974c **"Nuevos estudios sobre Simón Bolívar"**. *El Comercio* (Suplemento) Lima, 28 de abril de 1974.

194. 1974d **"La provincia de Jauja en los años de la independencia"**. *La Voz de Huancayo.* Huancayo, 28 de julio de 1974.

195. 1974e **"Causas externas y apoyo interno en la conquista del antiguo Perú. Los huancas, aliados de la conquista".** *La Prensa.* Lima, 8 de diciembre de 1974.

196. 1974f **"Bolívar en Ayacucho. Lo que hizo por Huancayo y por los huancas"**. *La Voz de Huancayo.* Huancayo, 9 de diciembre de 1974.

197. 1975a **"Causas externas y apoyo interno en la conquista del Perú"**. *La Prensa.* Lima, 21 de enero de 1975.

198. 1975b **"La destrucción del imperio incaico"**. Lima, 19 de agosto de 1975.

199. 1976a **"La comunidad y el gobierno indígena colonial"**. *La Prensa.* Lima, 30 de marzo, y 6 y 13 de abril de 1976.

200. 1976b **"Problemática social alimentaria en Cajamarca"**. *El Comercio.* Lima, 7 de julio de 1976.

201. 1977a **"Nuevas fuentes históricas"**. *El Comercio.* Lima, 6 de junio de 1977.

202. 1977b **"Refutando una tesis"**. *El Comercio.* Lima, 30 de junio de 1977.

203. 1977c **"Los acuarios de Pachacamac"**. *El Comercio.* Lima, 25 de julio de 1977.

204. 1997d **"La familia de Atahualpa"** *El Comercio.* Lima, 27 de julio de 1977.

"La familia de Atahualpa". Reeditado en *Revista del Núcleo de Imbadura de la Casa de la Cultura Ecuatoriana.* Tomo XI. N° 22. Ibarra – Ecuador. 1978, págs. 113-115.

205. 1977e **"Huayna Cápac en el Ecuador"**. *El Comercio.* Lima, 16 de agosto de 1977.

206. 1978 **"La crónica de La Gasca"** *Suceso.* Suplemento del *Correo.* Lima, 16 de julio de 1978.

207. 1979a **"Historia rural andina"** *La Prensa.* Lima, 13 de octubre de 1979

208. 1979b **"Visión peruana de la conquista edita el sello Carlos Milla Batres"** *La Prensa.* Lima, de 1979.

209. 1983a **"Una nueva historia del Perú"**. *La República.* Lima, 13 de febrero de 1983, págs. 10 (Suplemento).

210. 1983b **"La escuela de pintura cusqueña"**. *Expreso.* Lima, 14 de abril de 1983.

211. 1983c **"Ensayos de nueva historia"**. *La República.* Lima, 14 de julio de 1983, pág. 10

212. 1983d **"El quechua, lengua seriamente en peligro"**. *La República.* Lima, 29 de agosto de 1983, pág. 19

213. 1983e **"La economía latinoamericana y la historia"**. *El Diario.* Lima, 20 de octubre de 1983, págs. s/n.

214. 1984 **"Lingüística andina y amazónica"**. *El Diario.* Lima, 11 de mayo de 1984, pág. s/n.

215. 1991a **"Uvas y pisco en el virreinato del Perú"**. *El Peruano.* Lima, 30 de enero de 1991, pág. C-19.

216. 1991b **"Ejemplo único de una moderna urbe prehispánica. La ciudad de Chan Chan"**. *El Peruano.* Lima, 6 de febrero de 1991, pág. C-17.

217. 1991c **"Valcárcel, el indigenista"** *El Peruano.* Lima, 10 de febrero de 1991; pág. A-5 (Versión incompleta).

218. 1991d **"La ciudad sagrada de Pachacamac. Memoria de rituales y mercaderes"**. *El Peruano*. Lima, 15 de febrero de 1991, pág. C-17.

219. 1991e **"Fases de la Historia Virreinal"**. *El Peruano*. Lima, 24 de marzo de 1991, pág. A-5

220. 1991f **"El rol de Machupicchu"** *El Peruano*. Lima, 31 de marzo de 1991, pág. A-5.

221. 1991g **"Intercambios en el antiguo Perú"**. *El Peruano*. Lima, 14 de abril de 1991, pág. A-5

222. 1991h **"Literatura juvenil peruana"**. *El Peruano*. Lima, 26 de abril de 1991, pág. A-5.

223. 1991i **"Enclaves ecológicos andinos"**. *El Peruano*. Lima, 5 de mayo de 1991, pág. A-4.

224. 1991j **"Ciencias naturales andinas"**. *El Peruano*. Lima, 13 de mayo de 1991, pág. A-5.

225. 1991k **"El territorio amazónico"** *El Peruano*. Lima, 24 de mayo de 1991, pág. A-5.

226. 1991l **"El arte virreinal transicional"**. *El Peruano*. Lima, 23 de mayo de 1991, pág A-5

227. 1991m **"La extirpación de las religiones andinas"**. *El Peruano*. Lima, 29 de mayo de 1991, pág. C-5.

228. 1991n **"Justificación de la conquista"**. *El Peruano*. Lima, 12 de junio de 1991, pág. A-5.

229. 1991ñ **"Instrumental agrícola andino"**. *El Peruano*. Lima, 21 de junio de 1991, pág. C-IV.

230 1991o **"Terrenos andinos"**. *El Peruano*. Lima, 2 de julio de 1991, pág. A-5.

231. 1991p **"Censuras y excepciones. Libros e imprentas del virreinato"**. *El Peruano*. Lima, 8 de julio de 1991.

232. 1991q **"Colegio de caciques"**. *El Peruano.* Lima, 14 de julio de 1991.

233. 1991r **"Lingüística y Literatura. Las lenguas durante la colonia"**. *El Peruano.* Lima, 15 de julio de 1991.

234. 1991s **"El Tribunal del Consulado"**. *El Peruano.* Lima, 21 de julio de 1991

235. 1991t **"Los Incas: Origen, conformación y Desarrollo"**. *Seminario de Turismo y Arqueología. Asociación Peruana de Arqueología.* Lima, julio de 1991, págs. 15-18.

236. 1991u **"La utopía incaica. Su nacimiento y motivación"**. *El Peruano.* Lima, 29 de agosto de 1991

237. 1991v **"Nuestra historia de Huarochirí. Los señoríos de Yaucha y Picoy en el abra del medio y alto Rímac"**. *Pariacaca.* N° 1, Santa Eulalia, Agosto de 1991

238. 1991w **"Por los caminos de Junín"**. Tríptico de 4 páginas con motivo de la Exposición Fotográfica de Miguel Vargas Rodríguez. Banco Central de Reserva del Perú. Lima.

239. 1991x **"Las páginas perdidas de Palma. Las tradiciones olvidadas"**. *El Peruano.* Lima, 5 de noviembre de 1991.

240. 1992a **"El comercio a larga distancia en el antiguo Perú. De viajes y transacciones"** *El Peruano.* Lima, 21 de enero de 1992.

241. 1992b **"El tupo y otras medidas. Dimensiones Andinas"**. *El Peruano.* Lima, 24 de enero de 1992.

242. 1992c **"La lucha por la resistencia. Quinto Centenario"**. *El Peruano.* Lima, 18 de mayo de 1992.

243. 1992d **"Historia de una rebelión. Juan Santos Atahualpa y su proyecto"**. *El Peruano.* Lima, 26 de mayo de 1992.

244. 1992e **"Orden público en el derecho de los incas"**. *El Peruano.* Lima, 23 de junio de 1992.

245. 1993a **"Controversia a 421 años de la llegada española. Huancayo que celebra sin acta de fundación"**. *Misión 3.* Huancayo. 1993, págs. 3-7.

246. 1993b **"Estados regionales y señorío"**. *Seminario Los Orígenes del Estado en el Perú.* Facultad de Educación. Universidad Mayor de San Marcos. Págs. 1-10. (Policopia).

247. 1994 **"El Perú de las maravillas"**. *El Comercio.* Lima, 10 de agosto de 1994.

248. 1997a **"Reseña histórica de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos"**. *Prospecto de Admisión de 1997.* Lima, págs. 12-14.

249. 1997b **"La etnia Guayacundo"**. *La Primicia.* Sullana, 17 de enero de 1997, pág. 4.

250. 1997c **"Acerca de la utopía andina"**. *La Reforma.* Lima, 11 de diciembre de 1997. N° 32, págs. 12.

251. 1999 **"Balance agrario del milenio. ¿Cuáles fueron los sucesos y personajes protagónicos? Fueron Túpac Yupanqui y Huayna Capac. Ambos convirtieron al Tawantinsuyo en la potencia agroalimentaria"**. *Agronoticias.* Año XXI. N° 240 22. Lima. Diciembre.

Presentación y Prólogos de Libros

252. Presentación del libro. *El escritor venció al hombre,* de Carlos Villanes Cairo. Huancayo. Imprenta San Fernando.

253. 1972 Presentación del libro. *La huaconada de Mito,* de Simeón Orellana Valeriano. Imprenta Talleres Gráficos P.L. Villanueva. Lima.

254. 1973 Prólogo del libro *Mito, tradición e historia en el Perú.* De Raúl Porras Barrenechea. IINIDE. Lima.

255. 1981 Presentación del libro *Estudio de la cultura prehispánica de Pasco. Los Yaros.* Marino Pacheco Sandoval. Fondo Editorial Labor (Lima Grahsa).

256. 1991 Prólogo al libro *El apogeo de las lanzas. El paleolítico superior andino. La comunidad primitiva en la costa norte.* De Jaime Deza Rivasplata. Publicaciones de la Asociación peruana de Arqueología. Lima, 1991.

257. 1997 Presentación al libro *Los Incas. Hurin contra Anan y guerra de panakas.* De Luis Guzmán Palomino. Ediciones Pachamama. Talleres Gráficos de la Imprenta Paula. Lima.

258. 1998 Presentación al libro *La visita de Moyobamba*, publicada por José Lenci Jara y Camilo Vicente Villar. Sequilao. Revista de Historia, Arte y Sociedad. N° 11. Año VI. 1997: 1109-111. Lima.

Entrevistas

259. 1988 **"Entre incas y mitos"** (Entrevista hecha por Carlos Arroyo a Waldemar Espinoza Soriano) *Canto Rodado.* Lima, 17 de julio de 1988. Págs. 6 – 7. Suplemento Dominical de *La Crónica.*

260. 1991 **"Pachacútec: gigante de nuestra historia."** (Entrevista hecha por Miguel León Gómez). *El Peruano.* Lima, 4 de abril de 1991, págs. VIII-IX.

261. 1995 **"Reportajes. Mentiras en la historia oficial."** *Debates.* Vol. XVII. N° 84, págs. 33-34.

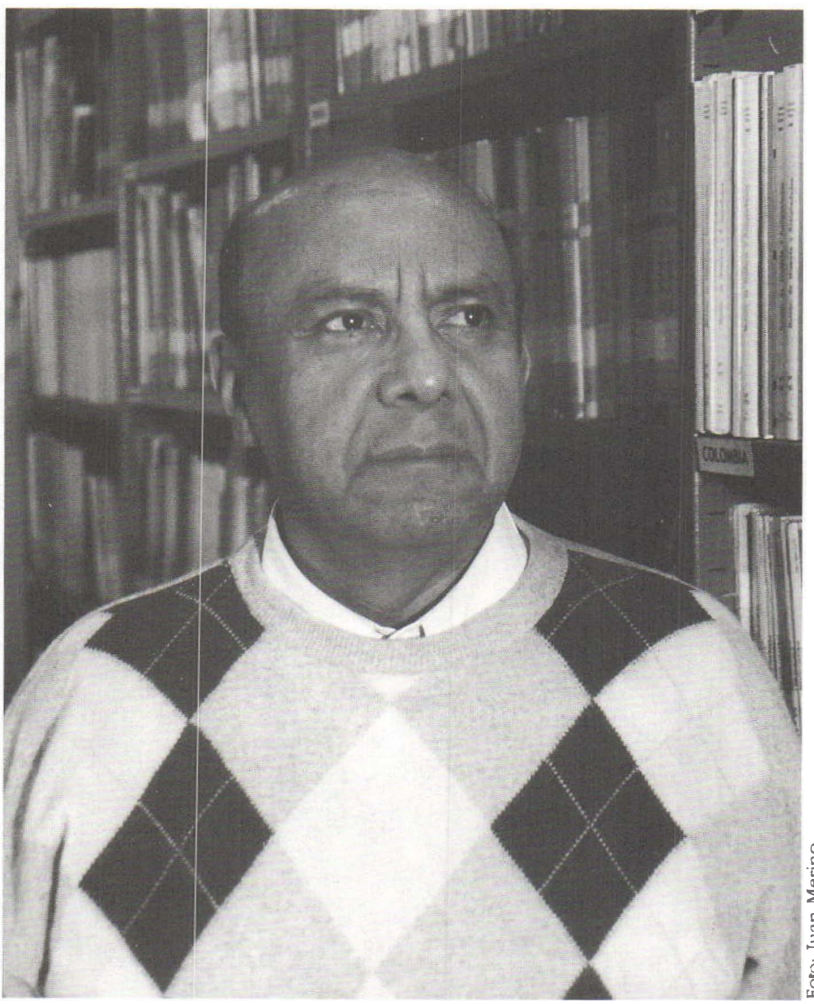


Foto: Juan Merino

Dr. Waldemar Espinoza Soriano

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 249 264

Biobibliografía de Antonio San Cristóbal[1]

Juan M. Merino Medrano

Datos Personales:

- Nace el 16 de junio de 1923 en Segovia - España.
- Entre 1939 y 1947 estudia y se forma como sacerdote en la orden claretiana en España.
- Desde julio de 1953 reside en el Perú.

Grados y Títulos:

- Entre 1944 y 1949 obtiene la Licenciatura en Educación por la Pontificia Universidad de Salamanca
- En 1955 recibe el grado de Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos
- Doctor en Educación en 1961 por la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Docencia:

- Profesor de filosofía desde 1950 a 1953 en el Seminario Claretiano de Buenos Aires , Argentina.
- Profesor desde 1955-1968 en la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Actualmente ejerce como profesor de Arquitectura Peruana de la Facultad e Arquitectura de la Universidad Nacional de Ingeniería (UNI).
- Profesor de la Maestría de la Facultad de la Arquitectura, Ingeniería y Artes (FAU') de la UNI.

Cargos Académicos:

- Decano de la Facultad de Educación de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vicerrector de la Universidad Particular Ricardo Palma.
- Rector de la Universidad Particular Ricardo Palma.
- Miembro de número de la Academia Nacional de Historia.

[1] En la preparación de este trabajo colaboraron el Padre Antonio San Cristóbal, Elizabeth López, Jorge Moreno y Luis Ramírez.

Libros:

(1) 1988 ***Arquitectura virreinal religiosa en Lima***. Lima, Librería Studium. 400 págs.

(2) 1992 ***Lima. Estudios de la arquitectura virreinal.*** Lima, Epígrafe editores, 238 págs.

(3) 1992 ***La Catedral de Lima.*** Lima, publicación del Cabildo Metropolitano de Lima, 52 págs.

(4) 1995 ***Manuel de Escobar.*** Lima, Ed. Brasa (Colección forjadores del Perú), 123 págs.

(5) 1996) ***La Catedral de Lima: Estudios y documentos.*** Lima, publicación del Museo de Arte Religioso de la Catedral de Lima, 489 págs.

(6) 1996 ***Fray Diego Maroto, alarife de Lima 1617-1696.*** Lima, Epígrafe S.A. Editores, 230 págs.

(7) 1997 ***Arquitectura planiforme y textilográfica virreinal de Arequipa.*** Arequipa, Universidad San Agustín de Arequipa, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Arequipa 252 págs.

(8) 1998 ***Esplendor barroco en Ayacucho. Retablos y arquitectura religiosa en Huamanga.*** Lima, Peisa-Banco Latino, 177 págs.

(9) 1999 ***Arquitectura Virreinal peruana. Teoría sobre la historia de la arquitectura virreinal.*** Lima, Universidad Nacional de Ingeniería, Instituto de Investigaciones de la Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Artes, 443 págs.

(10) 2000 ***Estructuras ornamentales de la arquitectura virrreinal peruana.*** Lima, UNI, FAUA, Instituto General de Investigación, 519 págs.

Artículos de revistas:

(11) 1978 **"La portada de San Francisco"** *Revista de la Universidad Ricardo Palma*. Lima, N°1, págs. 42-51.

(12) 1978 **"Ayacucho o la pervivencia del barroco"**. *Revista de la Universidad Ricardo Palma*. Lima. N° 2, págs. 1-15.

(13) 1980 **"Arquitectura del altiplano peruano. (análisis de una obra)".** *Revista de la Universidad Ricardo Palma.* Lima, N° 3, págs. 51-66.

(14) 1981 **"La bóveda y la portada del monasterio de Ntra. Sra. Del Prado".** *Revista de la Universidad Ricardo Palma,* Lima, N° 4, págs. 3-31.

(15) 1977-81 **" La portada y el campanario de la iglesia de la Concepción"** . *Boletín del Instituto Riva Agüero.* PUCP. , N° 11, Lima, págs. 81-107.

(16) 1981-82 **"Nueva visión histórica de la sillería de la Catedral".** *Revista Histórica.* Academia Nacional de Historia, tomo XXXIII, Lima, págs. 221-268.

(17) 1981-82 **"Las dos construcciones de la Catedral de Lima, entre 1688 y 1892.** *Revista Histórica,* Academia Nacional de Historia, tomo XXXIII, Lima, págs. 269-315.

(18) 1982 **"Algunas cañerías de agua de beber para los conventos limeños en el siglo XVII".** *Revista de la Universidad Ricardo Palma.* Lima. N° 5, págs. 99-117.

(19) 1982 **"El retablo de la Concepción en la Catedral de Lima".** *Historia y Cultura.* Museo Nacional de Historia, Lima, N° 15, págs. 91-108.

(20) 1983 **"La portada principal dela Catedral de Lima".** *Historia y Cultura.* Museo Nacional de Historia, Lima , N° 16, págs. 7-49.

(21) 1983 **"Lima de Ricardo Palma".** *Revista de la Universidad Ricardo Palma.* Lima, N° 6, págs.

(22) 1984 **"Portadas-retablo en la arquitectura virreinal".** *Revista de la Universidad Ricardo Palma.* Lima, N° 7, págs. 43-63.

(23) 1984 **"Los puentes de Lima de 1607-1608".** *Historia y Cultura.* Revista del Museo Nacional de Historia, Lima, N° 17, págs. 31-50.

(24) 1984 **"Algunas sillerías limeñas".** *Revista del Archivo General de la Nación.* Lima, N° 6, págs. 71-100.

(25) 1984 **"Algunas capillas catedralicias con retablo-sepulcro".** *Revista del Archivo General de la Nación.* Lima, N° 7, págs. 185-211.

(26) 1985 **"Capillas en Lima con pinturas murales".** *Revista del Archivo General de la Nación.* Lima, N° 8, págs. 123-148.

(27) 1986 **"La religiosidad popular en Ricardo Palma".** *Revista de la Universidad Ricardo Palma.* Lima, , N° 8-9, págs. 11-30.

(28) 1986 **"El barroco de Lampa , Ayaviri y Asillo".** *DAU* (Documentos de Arquitectura y Urbanismo). Lima, N° 1, págs. 31-36.

(29) 1985-86 **"Modificación dela Catedral después de 1609".** *Revista Histórica.* Academia Nacional de Historia, Lima, tomo XXXV, págs. 187-242.

(30) 1986 **"La Escuela planiforme surperuana".** *Cobre.* Revista de la Southern Perú Cooper Corporation, Lima, N° 7, agosto, págs. 6-9.

(31) 1986 **"Arquitectura decorativa en Cajamarca"** en *Historia de Cajamarca siglos XVI-XVIII tomo III,* Cajamarca, págs. 273-314.

(32) 1986 **" Dorado, pintura y aderezos de la pila de la plaza pública de Lima"**, *Revista del Archivo General de la Nación* Lima, N° 9, págs. 117-137.

(33) 1986-87 **"La cajonería de la sacristía de la Catedral de Lima".** *Boletín del Instituto Riva Agüero.* PUCP. Lima, N° 14, págs. 83-94

(34) 1987 **"La portada de Ntra. Sra. de Copacabana".** *Plaza Mayor.* Lima, N° 26, págs 30-34.

(35) 1989 ***"Acerca de la arquitectura virreinal rural en el Perú" DANA*** *(Documentos de Arquitectura Nacional y Americana).* Resistencia, Argentina, N° 27, págs. 93-104.

(36) 1987-89 **"El claustro redondo del Colegio de Santo Tomás".** *Revista Histórica.* Academia Nacional de la Historia, Lima, tomo XXXVI, págs. 171-208.

(37) 1989 **"La iglesia de la Compañía de Pisco".** *Boletín del Instituto Riva Agüero.* Lima. N° 16, págs. 221-233.

(38) 1990 **"Vigencia actual de la obra de H.E. Wethey".** Laboratorio de Arte. Departamento de Historia del Arte , Universidad de Sevilla, N° 3, págs.147-168.

(39) 1990 **"Portadas virreinales peruanas con columnas salomónicas"**, *Boletín del Instituto Riva Agüero* PUCP, Lima, N° 17, págs. 139-153.

(40) 1991 **"Arcos Cobijos del Colca y capillas abiertas"**. *Suplemento de Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, tomo XLVIII, , N° 1, págs. 41-70.

(41) 1991 **"Fray Cristóbal de Caballero y la portada de la Merced de Lima"**. *Anuario de Estudio Americanos. Sevilla,* Escuela de Estudios Hispano Americanos, tomo XLVIII, págs. 151-203.

(42) 1992 **"Ayacucho o la pervivencia del barroco"**. *Simposio sobre evangelización de Huamanga en los siglos XVI, XVII y XVIII.* Lima Obispado de Ayacucho, págs. 125-148.

(43) 1991-92 **"La escuela de los retablos de Trujillo"**. *Historia y Cultura* Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima, N° 21, págs. 247-288.

(44) 1990-92 **"Reconversión de las iglesias de la Merced en Lima a principios del siglo XVII"**. *Revista Histórica, Academia Nacional de Historia*, Lima, tomo XXXVII, págs. 205-232.
Publicado también en *Analecta Mercedaria.* Institutum Historicum Ordinis de Mercede, Roma, 1994. vol. 13, págs. 277 – 312.

(45) 1992 **"Reconversión de la iglesia del Convento de Santo Domingo en Lima durante el siglo XVII"**. *Anuario de Estudios Americanos.* Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, tomo XLIX, págs. 233-270.

(46) 1992 **"La transformación dela Catedral de Lima (1896-1898)"**. *Boletín del Instituto Riva Agüero.* PUCP, Lima, , N° 19, págs. 133-166.

(47) 1993 **"Dos gremios de artífices en el siglo XVII limeño: los plateros y doradores"**. *Sequilao* revista de historia, arte y sociedad, Lima, año II, N° 3, págs. 21-31 Publicado también en. *Revista del Archivo General de la Nación.* Lima 1993, N° 10, págs. 95-112.

(48) 1993 **"Algunas tecnologías de la construcción virreinal"**. *Sequilao.* Revista de historia, arte y sociedad, Lima, año II, N° 4-5, págs. 233-270.

(49) 1993 **"Los períodos de la arquitectura virreinal peruana"**. *Anales* del Museo de América. Madrid, N° 1, págs. 159-181.

(50) 1993 **"Los alarifes de la ciudad de Lima durante el siglo XVII"**. *Laboratorio de Arte*. Universidad de Sevilla, Departamento de Historia del Arte, N° 6, págs. 129-155.

(51) 1993 **"La construcción de la iglesia de La Soledad"**. *Historia y Cultura*. Revista del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima, N° 22, págs. 205-241.

(52) 1994 **"El tercer cuerpo de la portada de San Fancisco"**. *Boletín del Archivo de San Francisco de Lima*. Lima, julio, N° 15, págs. 11-13.

(53) 1994 **"El segundo cuerpo del claustro de San Francisco"**. *Boletín del Archivo de San Francisco de Lima*, Lima, diciembre, N° 16, págs.

(54) 1994 **"La arquitectura barroca en Lima"**. *Nueva Síntesis*. Revista de Humanidades, UNMSM, Lima, año 1, N° 1-2, págs. 97-109.

(55) 1994 **"El origen temprano de las bóvedas de caña y yeso en Lima"**. *Sequilao*. Revista de historia, arte y sociedad, Lima, año III, N° 6, enero-junio, págs. 41-52.

(56) 1994 **"Revisión de la historia de la arquitectura virreinal peruana"** *Sequilao*. Revista de historia, arte y sociedad, Lima, año 3, N°7, págs. 7-18.

(57) 1994 **"Fray Cristóbal Caballero y la portada de la Merced de Lima"**. Analecta *Mercedaria*. Roma, vol. 13, págs. 313-353.

(58) 1994 **"La portada lateral de la Merced del Cuzco"**. *Analecta Mercedaria*, Roma, vol. 13, págs. 261-275.

(59) 1995 **"Bóvedas de crucería en Lima a principios del siglo XVII"**, *Revista del Archivo General de la Nación*. Lima, N° 11, págs. 67-82.

(60) 1995 **"Las bóvedas de quincha en la Iglesia del Prado en Lima"**. *Laboratorio de Arte*. Departamento de Historia del Arte, Universidad de Sevilla, N° 8, págs. 175-192

(61) 1993-95 **"El ensamblador Tomás de Aguilar, natural de Nazca (1596-1666) y el Retablo Sepulcro del Arzobispo Arias de Ugarte"**. *Revista Histórica*. Academia Nacional de Historia, Lima, N° XXXVIII, págs.177-215.

(62) 1995 **"Alfarjes Mudéjares en Lima durante el siglo XVIII".** *Sequilao.* Revista de arte, historia y sociedad, Lima, año IV, N° 8, págs. 17-30.

(63) 1995 **"El claustro de la enfermería en San Francisco de Lima."** *Boletín del Archivo de San Francisco de Lima* Lima, pags 17-25.

(64) 1995 **"La capilla de Aránzazu en San Francisco."** *Boletín del Archivo de San Francisco de Lima.* Lima, N° 18, págs. 9-11.

(65) 1995 **"El carpintero mudéjar Bartolomé Calderón".** *Revista del Archivo General de la Nación.* Lima, N°12, págs. 99-118.

(66) 1995 **"Ignacio Martorell y las torres de la Catedral de Lima".** *Histórica,* PUCP, Lima, vol. XIX, N° 2, págs.

(67) 1996 **"El ensamblador Mateo de Tovar y la evolución de los retablos en Lima".** *Boletín del Instituto Riva Agüero,* Lima, N° 20, págs.

(68) 1996 **"Las fachadas barrocas de Ayacucho",** *Anales del Museo de América,* Madrid. N° 4, págs. 127-136.

(69) 1996 **"Portadas del Cusco. La innovación volumétrica".** *Arkinka,* Lima, año 1, N° 4, págs. 86-99.

(70) 1996 **"La media naranja del siglo XVIII sobre la escalera principal".** *Boletín del Archivo de San Francisco de Lima.* Lima, N°20, págs. 9-13.

(71) 1996 **"La escultura virreinal en Lima".** *Sequilao.* Revista de historia, arte y sociedad, Lima, N° 9-10, págs. 21-42.

(72) 1996 **"El carpintero Diego de Medina".** *Revista del Archivo General de la Nación.* Lima, No. 13, págs. 95-131.

(73) 1996 **"Algunas bóvedas de Crucería en la década de 1620".** *Revista del Archivo General de la Nación.* Lima, No. 14, págs. 83-110.

(74) 1997 **"Espadañas virreinales".** *Sequilao.* Revista de historia, arte y sociedad, Lima, N° 11, págs. 1-21.

(75) 1997 **"Influencia de la Iglesia de San Francisco sobre el barroco de Galicia (España)".** *Boletín del Archivo de San Francisco de Lima.* Lima, N° 23, págs. 10-17.

(76) 1997 **"La portada lateral de La Merced del Cusco".** *La Orden de La Merced en el Perú*. Roma, págs. 191-208.

(77) 1997 **"El carpintero mudéjar Alonso Velásquez".** *Revista del Archivo General de la Nación*. Lima, No. 15, págs. 155-197.

(78) 1997 **"Obras en San Agustín a finales del siglo XVII".** *Revista del Archivo General de la Nación*, Lima, N° 16, págs. 191-208.

(79) 1997 **"Portadas planiformes de Arequipa".** *Revista del Archivo Arzobispal de Arequipa* Arequipa N° 4, págs 139-166.

(80) 1997 **"El movimiento volumétrico en la arquitectura virreinal de Lima".** *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. Lima, No. 24, págs. 509-535.

(81) 1998 **"Martín Alonso de Mesa y Juan García Salguero en el Retablo mayor de la Conecepción".** *Revista del Archivo General de la Nación*. Lima, No. 17, págs. 91-130.

(82) 1998 **"La portada lateral de San Francisco".** *Revista del Archivo de San Francisco de Lima*. Lima, N° 2 1, págs. 7-12.

(83) 1998 **"La iglesia del monasterio de la Santísima Trinidad".** *Revista del Archivo General de la Nación*. Lima, N° 18, págs. 123-151.

(84) 1998 **"Unidad o heterogeneidad del estilo sur peruano".** *1er. Encuentro Internacional de Peruanistas*. Universidad de Lima, tomo II.

(85) 1999 **"La portada del convento de San Francisco de Lima",** *Boletín del Archivo de San Francisco de Lima*. Lima, agosto , N° 26, págs. 8-14.

(86) 1999 **"Coros, bóvedas y portadas en la Iglesia San Agustín (1592-1596)".** *Historia y Cultura*. Revista del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima, N° 23, págs. 143-175.

(87) 1999 **"La segunda iglesia del monasterio de Santa Clara".** *Revista del Archivo General de la Nación*. Lima, N°19, págs. 115-149.

(88) 2000 **"Bóvedas sepulcrales y catacumbas franciscanas".** *Boletín del Archivo de San Francisco de Lima*, Lima, N° 28, págs. 7-14.

(89) 2000 **"La Iglesia de Nuestra Señora de Monserrate".** *Revista del Archivo General de la Nación.* Lima, No. 20, págs. 129-157.

(90) 2000 **"La Iglesia de Nuestra Señora del Prado".** *Revista del Archivo General de la Nación.* Lima, No. 21, págs. 157-192

Artículos en diarios:

(91) **"Las orlas laterales de las fachadas arequipeñas".** *Expreso,* Lima,1978, 12 de abril.
(92) **"Arequipa y el Collao: Las fachadas retablos".** *Expreso,* Lima, 1978,18 de abril.
(93) **"Las fachadas retablos de Arequipa y el Collao".** *Expreso,* Lima, 1978, 24 de abril.
(94) **"Las fachadas de Asillo y Santiago de Pupuja".** *Expreso.* Lima, 1978, 13 de mayo.
(95) **"El barroco del Cuzco".** *Expreso,* Lima, 1978, 31 de mayo
(96) **"Decoración del arquitectura cuzqueña".** *Expreso,* Lima, 1978,31 de mayo.
(97) **"Púlpitos cuzqueños".** *El Comercio,* Lima, 1978, 28 de junio.
(98) **"El barroco de Ayacucho".** *El Comercio,* Lima, 1978, 01 de julio.
(99) **"La cúpula de Pomata".** *El Comercio,* Lima, 1978,13 de julio.
(100) **"Las columnas Collas".** *El Comercio,* Lima, 1978, 25 de julio.
(101) **"La iglesia de Canaria".** *El Comercio,* Lima, 1978, 18 de diciembre.
(102) **"Arcos trilobulados en Lima".** *El Comercio,* Lima, 1979, 01 de enero.
(103) **"Portadas barrocas en Lima".** *El Comercio,* Lima, 1979, 05 de febrero.
(104) **"Santa Lucía de Ferreñafe".** *El Comercio,* Lima, 1979, 26 de febrero
(105) **"Diversidad arquitectónica y peruanidad".** *El Comercio,* Lima, 1979, 18 de marzo.
(106) **"E. Harth-Terré maestro de la arquitectura colonial".** *El Comercio,* Lima, 1979, 21 de abril.
(107) **"Un retrato renacentista en Cabana".** *El Comercio,* 1980, Lima,14 de febrero.
(108) **"La iglesia de Los Huérfanos".** *El Comercio,* 1980,Lima, 07 de abril.
(109) **"Arquitectura del altiplano peruano".** *El Comercio,* Lima 1980, 08 de abril.
(110) **"La fecha de la portada de San Agustín".** *El Comercio,* Lima, 1980, 09 de junio.
(111) **"Manuel de Escobar constructor único de San Francisco".** *El Comercio,* Lima, 1980, 03 de agosto.
(112) **"La Ostra de la iglesia de Cocharcas".** *El Comercio,* Lima, 1982, 07 de abril.

(113) **"El claustro mayor del monasterio de Nuestra Señora del Carmen".** *El Comercio.* Lima,1982, 04 de junio.
(114) **"La iglesia de Santa Catalina".** *El Comercio*, Lima ,1982, 06 de agosto.
(115) **"El segundo claustro de La Merced"**. *El Comercio*, Lima,1982, 26 de agosto.
(116) **"La reconstrucción de San Agustín".** *El Comercio*, Lima, 1982, 15 de setiembre.
(117) **"La iglesia de La Merced"**, *El Comercio*, Lima, 1982, 09 de octubre.
(118) **" El coro de la Catedral"**, *El Comercio*, Lima, 1982, 16 de noviembre.
(119) **"La iglesia de Santo Domingo"**. *El Comercio*, Lima, 1982, 02 de diciembre.
(120) **"La portada de Copacabana"**. *El Comercio*, Lima, 1982, 16 de diciembre.
(121) **"La Iglesia de Monserrate"**. *El Comercio*, Lima, 1983, 14 de marzo.
(122) **"La iglesia de Santísima Trinidad"**. *El Comercio*, Lima, 1983, 13 de abril.
(123) **"Portadas Renacentistas"**. *El Comercio*, Lima, 1983, 07de junio.
(124) **"Portada de San Francisco"**.*El Comercio*, Lima,1983, 27 de junio.
(125) **"Las catacumbas de San Francisco"**. *El Comercio*, Lima, 1983, 14 de setiembre.
(126) **"Espadañas limeñas"**. *El Comercio*, Lima 1983, 28 de octubre
(127) **"La torre de Santo Domingo"**. *El Comercio*, Lima,1983, 21 de noviembre.
(128) **"Alfarjes y artesonados"**. *El Comercio*, Lima, 1984, 21 de marzo.
(129) **"El camarín de la Virgen"**. *El Comercio*, Lima, 1984, 19 de abril.
(130) **"La cajonería de la Catedral"** *El Comercio*, Lima, 1984, 07 de junio.
(131) **"Escalera del noviciado dominico".** *El Comercio,* Lima, 1984, 07 de agosto.
(132) **"El puente de piedra"**. *El Comercio*, Lima, 1984, 28 de agosto.
(133) **"Rejas catedralicias".** *El Comercio*, Lima, 1984, 24 de setiembre.
(134) **"Iglesia de las Nazarenas"**. *El Comercio,* Lima, 1984, 12 de octubre.
(135) **"Portería de San Pablo"**. *El Comercio*, Lima, 1984, 20 de noviembre.
(136) **"Autenticidad de Pizarro".** *El Comercio*, Lima, 1984, 11 de diciembre.
(137) **"Pizarro incierto".** *El Comercio*, Lima, 1984, 21 de diciembre.
(138) **"Un alarife limeño: Fray Cristóbal Caballero".** *El Comercio*, Lima, 1992, 02 de setiembre.
(139) **"Mesa y Espíndola en la escultura de Trujillo".** *El Comercio*, Lima, 1992, 24 de junio.
(140) **"El urbanismo barroco de San Francisco".** *El Comercio*, Lima, 1993, 06 de abril.
(141) **"La iglesia de la Vera Cruz".** *El Comercio*, Lima, 1993, 28 de mayo.
(142) **"Una obra sobre arquitectura de la Conquista"**. *El Comercio*, Lima, 1993, 19 de noviembre.
(143) **"Arte festivo en Lima virreinal"**. *El Comercio*, Lima, 1993, 25 de octubre.
(144) **"Ventura Coco y el campanario de la Concepción"**. *El Comercio*, Lima, 1994, 06 de febrero.
(145) **"San Francisco y las bóvedas de quincha"** *El Comercio*, Lima, 1995, 31 de enero.

(146) **"La prestancia de los techos de madera"**. *El Comercio,* Lima, 1995, 09 de agosto.
(147) **"El olvido de las puertas de balaustres"**. *El Comercio,* Lima, 1995, 13 de setiembre.
(148) **"Ventanas en los techos"**. *El Comercio,* Lima, 1995, 27 de setiembre.
(149) **"Los corredores altos de madera".** *El Comercio,* Lima, 1995, 18 de octubre.
(150) **"Corredores y balcones".** *El Comercio,* Lima, Lima, 1995 , 01 de noviembre.
(151) **"El zaguán de entrada".** *El Comercio,* Lima, 1995, 15 de noviembre.
(152) **"Escaleras de las casas antiguas".** *El Comercio,* Lima, 1995, 29 de noviembre.
(153) **"Albañilería de las viviendas".** *El Comercio,* Lima, 1995, 13 de diciembre.
(154) **"Portadas de las casas"**. *El Comercio,* Lima, 1995, 27 de diciembre.
(155) **"El patio principal".** *El Comercio,* Lima, 1996, 10 de enero.
(156) **"Las habitaciones de las casas de vivienda"**. *El Comercio,* Lima, 1996, 24 de enero.
(157) **"Fachadas con balcones de cajón"**. *El Comercio,* Lima, 1996, 07 de febrero.
(158) **"Ventanas y prestigio"**. *El Comercio,* Lima, 1996, 21 de febrero.
(159) **"El portón con postigo"**. *El Comercio,* Lima, 1996, 06 de marzo
(160) **"Carpinteros y albañiles"**. *El Comercio,* Lima, 1996, 20 de marzo.
(161) **"El arco del zaguán"** *El Comercio,* Lima, 1996, 03 de abril.
(162) **"Composición de las portadas civiles"**. *El Comercio,* Lima, 1996, 17 de abril.
(163) **"Las balaustradas sobre la fachada"**. *El Comercio,* Lima, 1996, 01 de mayo.
(164) **"El lenguaje de las portadas"**. *El Comercio,* Lima, 1996, 15 de mayo.
(165) **"Techos y cubiertas".** *El Comercio,* Lima, 1996, 29 de mayo.
(166) **"Miradores".** El Comercio, Lima, 1996, 12 de junio.
(167) **"Casas de Lima y Trujillo"**, *El Comercio,* Lima, 1996, 26 de junio.
(168) **"Distribución de las casas de Lima en el siglo XVII"**. *El Comercio,* Lima, 1996, 10 de julio.
(169) **"Balcones abiertos"**. *El Comercio,* Lima, 1996, 24 de julio.
(170) **"Santo Domingo de Chincha"**, *El Comercio,* Lima, 1996, 07 de agosto.
(171) **"Santo Domingo de Chincha"**. *El Comercio,* Lima, 1996, 21 de agosto.
(172) **"Casas de Lima y del Cusco"**. *El Comercio,* Lima, 1996, 04 de setiembre.
(173) **"Evolución de las viviendas virreinales"**. *El Comercio,* Lima, 1996, 18 de setiembre.
(174) **"El uso del segundo piso"**. *El Comercio,* Lima, 1996, 02 de octubre.
(175) **"La azotea".** *El Comercio,* Lima, 1996, 16 de octubre.
(176) **"La división de las casas".** *El Comercio,* Lima, 1996, 30 de octubre.

(177) **"Especificidad de la vivienda limeña virreinal".** El Comercio, Lima, 1996, 13 de noviembre

(178) **"La planta de las viviendas virreinales"** *El Comercio*, Lima, 1996, 27 de noviembre.

(179) **"Casas virreinales de múltiples usuarios".** *El Comercio*, Lima, 1996, 11 de diciembre

(180) **"El claustro de los monasterios".** *El Comercio*, Lima, 1996, 25 de diciembre.

(181) **"La portadas de los patios virreinales".** *El Comercio*, Lima, 1997, 08 de enero

(182) **"La portería de los monasterios".** *El Comercio*, Lima, 1997, 22 de enero.

(183) **"Puertas con arcos trilobulados".** *El Comercio*. Lima, 1997, 05 de febrero.

(184) **"Las proporciones de la ciudad virreinal".** *El Comercio*, Lima, 1997, 19 de febrero

(185) **"La carrocera".** El Comercio, Lima 1997, 05 de marzo.

(186) **"Patios con corredores completos ambientan las casas virreinales".** El Comercio, Lima, 1997, 19 de marzo.

(187) **"Fachadas de monasterios y viviendas".** *El Comercio*. Lima, 1997, 02 de abril.

(188) **"Arquitectura civil y arquitectura religiosa".** *El Comercio*, Lima, 1997, 16 de abril

(189) **"Aprovisionamiento de agua en el virreinato".** *El Comercio*, Lima, 1997, 30 de abril.

(190) **"El sistema constructivo de las viviendas virreinales".** *El Comercio*, Lima, 1997, 21 de mayo.

(191) **"Las ventanas altas de la vivienda virreinal".** *El Comercio*, Lima, 1997, 04 de junio.

(192) **"La técnica del tabique".** *El Comercio*, Lima, 1997, 18 de junio.

(193) **"La galería en la fachada de algunas casas limeñas".** *El Comercio*, Lima, 1997, 02 de julio.

(194) **"Arcos en los vanos".** *El Comercio*, Lima, 1997, 16 de julio.

(195) **"Las primeras casas limeñas".** *El Comercio*, Lima, 1997, 30 de julio.

(196) **"Casas de Lima y de Arequipa".** *El Comercio*, Lima, 1997, 13 de agosto.

(197) **"La puerta ventana".** *El Comercio*, Lima 1997, 27 de agosto

(198) **"El oratorio".** *El Comercio*, Lima, 1997, 10 de setiembre.

(199) **"La sala baja".** *El Comercio*, Lima, 1997, 24 de setiembre.

(200) **"La fachada de la Casa de Ejercicios de San Francisco".** *El Comercio*, Lima, 1997, 08 de octubre.

(201) **"El claustro de la Casa de Ejercicios de San Francisco".** *El Comercio*, Lima, 1997, 22 de octubre.

(202) **"Capilla de la casa de ejercicios de San Francisco".** *El Comercio*, Lima, 1997, 05 de noviembre.

(203) **"La tinajera en la casa virreinal"**. *El Comercio*, Lima, 1997, 19 de noviembre.

(204) **"Los cuartos de la servidumbre"**. *El Comercio*, Lima, 1997, 03 de diciembre.

(205) **"El callejón de la casa virreinal"**. *El Comercio*, Lima, 1997, 17 de diciembre.

(206) **"Arquitectura Centroamericana"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 05 de enero

(207) **"La alacena de la casa virreinal"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 07 de enero.

(208) **"Como era el escritorio en la casa virreinal"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 21 de enero.

(209) **"Los sistemas de circulación interna en la casa virreinal"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 04 de febrero.

(210) **"Un grandioso retablo para la Catedral"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 18 de febrero.

(211) **"El doble zaguán"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 18 de febrero.

(212) **"El corredor cobijo"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 04 de marzo.

(213) **"Los corredores de arquerías"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 18 de marzo.

(214) **"¿Tuvieron pilas los patios virreinales?"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 01 de abril.

(215) **"La cámara de dormir"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 15 de abril.

(216) **"Las tiendas en las casas virreinales"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 29 de abril.

(217) **"La capilla de Punchauca"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 13 de mayo.

(218) **"La escuela limeña de viviendas"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 27 de mayo.

(219) **"La cornisa intermedia"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 10 de junio.

(220) **"Las rejas de madera"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 24 de junio.

(221) **"Barandillas de hierro"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 08 de julio.

(222) **"Cubiertas de grandes ambientes"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 22 de julio.

(223) **"El callejón conventual"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 05 de agosto.

(224) **"Fachadas con pilastras"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 19 de agosto.

(225) **"Cemento y rosetones en Osambela"**. *El Comercio*, Lima, 02 de setiembre.

(226) **"El segundo patio de la casa virreinal"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 16 de setiembre.

(227) **"Evolución de los comedores virreinales"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 30 de setiembre.

(228) **"La carpintería de las ventanas en las casas virreinales"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 14 de octubre.

(229) **"El ladrillo en la construcción virreinal"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 28 de octubre.

(230) **"Dimensiones de los vanos en las viviendas virreinales"**. El Comercio, Lima, 1998, 11 de noviembre.

(231) **"El módulo constructivo virreinal"**. *El Comercio*, Lima, 1998, 25 de noviembre.

(232) **"Arquitectura y construcción en el virreinato"** (Análisis histórico de las edificaciones debe considerar materiales y técnicas empleadas). *El Comercio*, Lima, 1998, 09 de diciembre.

(233) **"Las aldabas virreinales de Lima".** *El Comercio*, Lima, 1998, 23 de diciembre.

(234) **"La denominación de la casa solariega".** *El Comercio*, Lima, 1999, 06 de enero.

(235) **"Los balcones largos de cajón".** *El Comercio*, Lima, 1999, 27 de enero.

(236) **"La madera en las casas coloniales".** *El Comercio*, Lima, 1999, 10 de febrero.

(237) **"Ventanillas bajo el balcón".** *El Comercio*, Lima, 1999, 24 de febrero.

(238) **"La casa del Tribunal de Cuentas".** *El Comercio*, Lima, 1999, 10 de marzo.

(239) **"Los balcones virreinales abiertos".** *El Comercio*, Lima, 1999, 07 de abril.

(240) **"La caballeriza en la casa colonial".** *El Comercio,* Lima, 1999, 21 de abril.

(241) **"La portería de San Francisco".** *El Comercio*, Lima, 1999, 05 de mayo.

(242) **"Variantes en Torre Tagle".** *El Comercio,* Lima, 1999, 19 de mayo.

(243) **"Los clavos ornamentales de las portones".** *El Comercio*, Lima, 1999, 02 de junio.

(244) **"Refuerzos en esquina de los pisos".** *El Comercio*, Lima, 1999, 16 de junio.

(245) **"El empedrado de los pisos".** *El Comercio*, Lima, 1999, 30 de junio.

(246) **"El retablo catedralicio de La Concepción".** *El Comercio*, Lima, 1999, 14 de julio.

(247) **"Dudosa autenticidad en casa de Pilatos".** *El Comercio*, Lima, 1999, 28 de julio.

(248) **"Pilares y columnas en los corredores".** *El Comercio*, Lima, 1999, 11 de agosto.

(249) **"La balaustrada en el suelo del patio".** *El Comercio* , Lima, 1999, 25 de agosto.

(250) **"Las dimensiones de los aposentos de las viviendas".** El Comercio, Lima, 1999, 08 de setiembre.

(251) **"La sala alta de la vivienda".** El Comercio, Lima, 1999, 22 de setiembre.

(252) **"Aparecen agujeros en la Catedral de Lima".** *El Comercio*, Lima, 1999. 06 de octubre.

(253) **"La evolución de las cubiertas en Lima"** *El Comercio*, Lima, 1999, 03 de noviembre.

(254) **"La casa sin zaguán".** *El Comercio*, Lima, 1999, 17 de noviembre.

(255) **"El arco de zaguán sin reja".** *El Comercio,* Lima, 1999, 01 de diciembre.

(256) **"Fachadas de un piso".** *El Comercio*, Lima, 1999, 15 de diciembre.

(257) **"La evolución de los balcones de cajón".** *El Comercio*, Lima, 2000, 05 de enero.

(258) **"La pila de la Plaza Mayor".** *El Comercio*, Lima, 2000, 19 de enero.
(259) **"La casa pequeña".** *El Comercio*, Lima, 2000, 02 de febrero.
(260) **"Plazuela de San Lázaro".** *El Comercio*, Lima, 2000, 16 de febrero.
(261) **"Artesonado en San Agustín".** *El Comercio*, Lima, 2000, 01 de marzo.
(262) **"Extraño chapitel en Santa Liberata".** *El Comercio*, Lima, 2000, 15 de marzo.
(263) **"Estructura de los balcones de cajón".** *El Comercio*, Lima, 2000, 29 de marzo.
(264) **"Los balcones rasos en Lima".** *El Comercio*, Lima, 2000, 12 de abril.
(265) **"Las ventanas de luz".** *El Comercio*, Lima, 2000, 26 de abril.
(266) **"Una venera en Torre Tagle".** *El Comercio*, Lima, 2000, 10 de mayo.
(267) **"Una visión romántica del pasado. El estilo neo colonial".** *El Comercio*, Lima, 2000, 24 de mayo.
(268) **"Las ménsulas en Torre Tagle".** *El Comercio*, Lima, 2000, 07 de junio.
(269) **"El hospital de San Andrés".** *El Comercio*, Lima, 2000, 21 de junio.
(270) **"Las fachadas con friso alto".** *El Comercio*, Lima, 2000, 05 de julio.
(271) **"Las yeserías ornamentales".** *El Comercio*, Lima, 2000, 17 de julio.
(272) **"La cornisa superior de las casas".** *El Comercio*, Lima, 2000, 02 de agosto.
(273) **"La Quinta Presa".** *El Comercio*, Lima, 2000, 30 de agosto.
(274) **"La balaustrada alta en los patios".** *El Comercio*, Lima, 2000, 13 de setiembre.
(275) **"El marco de madera en las ventanas y en los balcones".** *El Comercio*, Lima, 2000, 27 de setiembre.
(276) **"El balcón largo de esquina".** *El Comercio*, Lima, 2000, 11 de octubre.
(277) **"Portada eclesiástica transplantada".** *El Comercio*, Lima, 2000, 25 de octubre.

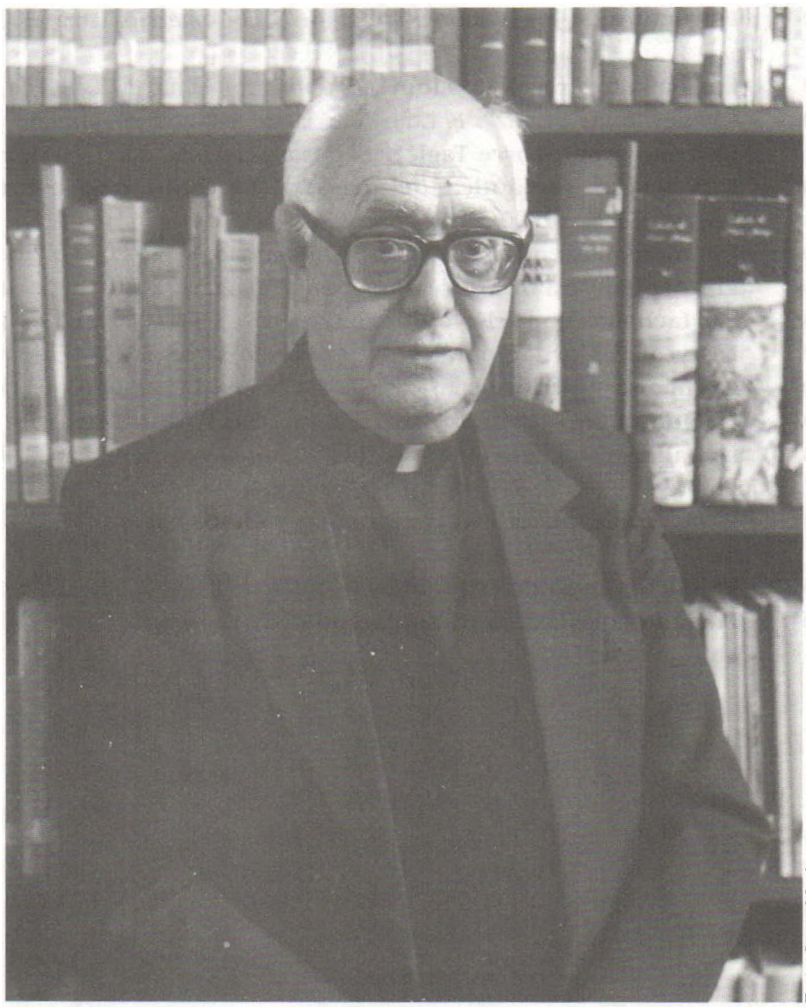


Foto: Juan Merino

Antonio San Cristóbal Sebastián

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 265-268

ARMACANQUI TIPACTI, Elia J. *Sor María Manuela de Santa Ana: una teresiana peruana.* Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1999. iii, 256 p. (Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina; 21). ISBN 9972-691-14-4.

Teodoro Hampe Martínez

Este nuevo libro, sobre la trayectoria de una desconocida monja limeña del siglo XVIII, reposa en la tesis doctoral que Elia J. Armacanqui Tipacti defendió en 1995 ante el Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Wisconsin (Madison). En la versión que se ha llevado a la imprenta, la consagrada historiadora Asunción Lavrin –prologuista de la obra– destaca el mérito de haber rescatado la vida espiritual de sor María Manuela de Santa Ana, tal como se expresa a través de su autobiografía, las cartas a su confesor, sus poemas y algunos documentos personales. Sor María Manuela, religiosa del convento dominico de Santa Rosa de Santa María, optó por el camino de recogimiento físico y espiritual que muchas mujeres de su época hallaron idóneo para alcanzar las satisfacciones a las que podían y querían aspirar.

La intimidad dentro de la cual sor María Manuela creó sus propios testimonios es una característica que la separa de la escritura puramente artística o literaria, aquella que Ella Dunbar Temple –en un ensayo de hace muchos años (1939)– caracterizó como literatura aristocrática o plañidera "Esa soledad sin testigos dentro de la cual la religiosa estableció los nexos con sus fuentes de inspiración es precisamente una de las características más apasionantes de la escritura conventual. En ella se vierte el sujeto-autor sin inhibiciones y en una búsqueda que es más intensa cuanto más difícil se representa...", anota en el prólogo Lavrin (p. ii).

Durante la época colonial, el acto de escribir era casi un privilegio monástico, pues fueron pocas las mujeres ajenas a los conventos que pudieron ejercitarlo. Aun así, no todas las monjas fueron escritoras, porque era necesario tener no sólo habilidad sino también el arrastre que guiara la espiritualidad hacia un cauce de expresión apropiado. En la obra de sor María Manuela, concretamente, destacan facetas como el fino erotismo de amor divino, la confianza en el favor celestial, la humildad penitencial y la construcción de "capillas" interiores (al estilo de las moradas de Santa Teresa, su modelo). Se trata, pues, de un sujeto femenino que es al mismo tiempo único y representativo de un colectivo social.

Hoy ya no se puede soslayar que las mujeres, de origen tanto europeo como indígena, participaron activamente en la formación de la cultura colonial de Hispanoamérica por ser el eje del núcleo familiar, donde se transmitían los valores y enseñanzas de base. Hubo de pasar largo tiempo, empero, hasta que al calor del movimiento feminista –acompañado de presupuestos desconstructivistas y antifreu-

dianos– se empezara a buscar (y publicar) testimonios de mujeres con el fin de reivindicar el rol del "sexo débil" en la colectividad indiana. De manera consciente, en esta línea, Armacanqui Tipacti procura empalmar con las investigaciones pioneras de Josefina Muriel y Asunción Lavrin, que se encargaron de esclarecer la participación de la mujer en la cultura colonial, centrando sus enfoques en el virreinato de Nueva España.

El enclaustramiento ofrecía a las hijas de familias acomodadas la oportunidad de desarrollar su vocación religiosa e intelectual, creando un lugar alejado de las "interferencias" del mundo secular, y sobre todo del control patriarcal que primaba en el ámbito hogareño. Así hay que entender el caso de doña María Manuela Hurtado de Mendoza e Iturrizarra (1695-1793), la protagonista de este nuevo estudio, una limeña de buena cuna, emparentada con linajes distinguidos de la Península. Fue en la biblioteca del propio convento de Santa Rosa de Santa María donde Armacanqui Tipacti halló dos manuscritos inéditos de ella: su Vida o autobiografía y sus Esquelas originales de correspondencia espiritual, que incluyen tanto versos de tema religioso como cartas a su director espiritual, compuestas en tono y forma semejantes al Cantar de los cantares.

Los documentos legados por sor María Manuela, y salvados del olvido tras más de doscientos años, significan una puerta abierta al mundo conventual de la ciudad de Lima durante su época de mayor esplendor. Sabemos que el convento de Santa Rosa de Santa María (fundado en 1708) era una comunidad de monjas recoletas, donde se llevaba una vida bastante austera, con verdadera renuncia al boato y la comodidad. De todas formas, las religiosas de clausura no formaban una isla absoluta dentro de la ciudad: poseían instrumentos apropiados para enterarse de las noticias y cotilleos que corrían en la corte virreinal, según lo pusiera de manifiesto Luis Martín (1983) al destacar la función de las "recaderas", servidoras que entraban y salían del claustro y eran seleccionadas entre aquellas de mayor confianza y experiencia. Las recaderas eran como los ojos y oídos de la comunidad monacal allende los muros.

Lo mismo vale para la experiencia individual de María Manuela de Santa Ana, conforme se observa en el libro que comentamos: "A pesar de que en sus escritos sor María Manuela no emite opinión directa sobre los acontecimientos fuera de los muros de su convento, creo _dice Armacanqui Tipacti_ que no sólo sabía de los acontecimientos de la capital del virreinato, sino que también ella misma admite que de alguna manera estaba enterada de todo lo que pasaba en el mundo seglar" (p. 41). En su autobiografía refiere la visión premonitoria que tuvo de la expulsión de los padres y hermanos de la Compañía de Jesús, medida que le parecía injusta y poco atinada.

Ahí radica, precisamente, una de las ideas-clave de la moderna investigación de raíces yanquis. Se demuestra que la Hurtado de Mendoza era una mujer cultivada y una hábil administradora de negocios, que manejaba con acierto su dote y las propiedades que tenía el convento. Si bien repetía en literatura los moldes típicos de su

género, tuvo una despierta conciencia histórica, de ubicación en un tiempo y espacio determinados; ella remarcó el ingreso a la vida monacal como una alternativa de las mujeres frente a la dominación patriarcal y dio rienda suelta a las posibilidades de expansión filosófica e intelectual que le brindaba su pertenencia a una comunidad religiosa. Así fue capaz de transmitirnos nociones de primera mano, no sólo del alma, de sus visiones y su unión mística con Dios, sino también de la propia sociedad en que vivía.

Por otra parte, el libro procura relacionar a María Manuela de Santa Ana con una coetánea y lejana pariente suya, Micaela Villegas y Hurtado de Mendoza, la Perricholi, una de las primeras mujeres peruanas cuyo nombre pasó a los anales históricos. A ésta se la encuentra, de hecho, en innumerables obras de literatura e historia gracias a la fama de su romance trasgresivo con el virrey Amat. Tanto la Perricholi como la religiosa dominica _fiel imitadora de Santa Teresa_ compartieron la vocación por el arte: la primera fue una actriz reconocida por su talento y la segunda, una escritora manifiesta a través de su autobiografía y otras piezas en prosa y en verso.

En la parte final de la reciente publicación, Elia J. Armacanqui Tipacti reproduce los dos manuscritos originales de sor María Manuela de Santa Ana, añadiendo una declaración sobre la metodología empleada y una serie de notas a pie de página. Nos hallamos, en suma, ante una novedosa, útil y jugosa aproximación a la escritura femenina del Virreinato, en el género de la "literatura iluminada" que caracterizaba E. D. Temple. Se trata de una comprobación adicional de que el recurso a las letras por parte de las mujeres en aquella época fue restringido y sometido a estrictos cánones, pero no exento de posibilidades de comunicación sobre el mundo íntimo y el contorno social de donde surgía la voz femenina.

HISTORIA Y CULTURA
2001 Nº 24 pp. 269-280

Memoria del Director del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

Introducción

A propuesta del Director Nacional del Instituto Nacional de Cultura y mediante Resolución Ministerial Nº 542-99-ED, de fecha 27 de julio de 1999, fui designado como Director del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

A partir del 2 de enero del 2000 fui ratificado por Resolución Ministerial Nº 092-2000-ED en la función de Director del Museo.

Asimismo, el Dr. Lorenzo Huertas fue encargado de la Sub Dirección del Museo por designación de la Dirección Nacional del INC. También la Licenciada Denise Pozzi-Escot se incorporó como Asesora de la Dirección Institucional, laborando en aspectos culturales, científicos y administrativos.

La tarea realizada en el Museo, es producto del esfuerzo de todo el personal que con dedicación, a partir de su propia tarea específica, ha contribuido a la marcha institucional en su conjunto

Nuestro especial reconocimiento a Luis Repetto Málaga, Director Nacional del INC y a quienes lo acompañan en la Alta Dirección por su apoyo, comprensión y solidaridad en nuestras iniciativas y realizaciones.

Personal

Al asumir la función de dirección afrontamos las siguientes dificultades:

- El Museo en los últimos años ha perdido aproximadamente 18 trabajadores, algunos se encuentran trabajando en diversas dependencias del INC y otros se han retirado del servicio y no han sido reemplazados.
- El Museo tiene 34 salas y espacios de exposición y solamente cuenta con 03 vigilantes en el área de exposiciones. Este problema se ha solucionado con una vigilancia móvil y una supervisora.
- Se encontró un personal desmotivado y sin un plan de actividades y metas que alcanzar. Al año de labor el 90% del personal se encuentra comprometido con su tarea específica y con la marcha institucional en su conjunto.
- Las relaciones interpersonales han mejorado y es posible comprobar una mayor identificación con el Museo y su tarea cultural.

Admitimos que todavía existen algunos servidores no integrados y de especial conducta problemática.

● Se ha incrementado el número de profesionales: arqueólogos, historiadores, conservadores y comunicadores.

● Síntesis del Personal

Nombrados:	53
Contratados:	26
Arqueólogos:	12
Historiadores de Arte:	04
Historiadores:	02
Administración:	03
Mantenimiento:	05
Vigilante de Exposiciones:	09
Secretarias:	05
Restauradores:	02
Antropólogos:	01

Biblioteca

La Biblioteca del Museo está integrada por la de Estudios Precolombinos y por la correspondiente a Historia

Podemos afirmar que ambas secciones se encuentran aceptablemente actualizadas debido a las donaciones de libros y revistas que realizan los investigadores y estudiosos de todas partes del mundo.

También nuestras bibliotecas cuentan con fondos bibliográficos de gran valor por tener libros únicos y clásicos en la bibliografía peruanista de las ciencias antropológicas e históricas. Así mismo, nuestra biblioteca cuenta con la colección de informes de investigaciones arqueológicas que se realizan a nivel nacional.

Evidentemente, es necesario dar mantenimiento, modernizar y equipar la biblioteca para mejorar sus servicios, razón por la cual se ha dispuesto:

Adquisición de un equipo de computo.
Adquisición de una copiadora moderna.
Adquisición de sillas nuevas y reparación de las antiguas.
Pintado de local y de todo el mobiliario.

El Museo con sus bibliotecas presta un valioso servicio de consulta y lectura para investigadores, estudiosos y estudiantes, que en los últimos doce meses de la actual gestión podemos resumir de la manera siguiente·

Lectores en Estudios Precolombinos: 3,861

Lectores en Área de Historia:	640
TOTAL	1,501

Servicios

El Museo ha prestado servicios en las siguientes actividades:

Inscripción en el Registro de Arqueólogos: 26 expedientes atendidos.
Exportación de Muestras para análisis: 30 expedientes atendidos.
Prácticas de Alumnos Universitarios: 39 peticiones atendidas.
Prácticas de Estudiantes de Turismo: 60 atendidos.
Practicantes de Turismo por 1 año: 15 en Salas de Exposición.
Practicantes de Estudiantes extranjeros: 03.

Exposiciones

Al asumir las funciones de dirección en el Museo realizamos una tarea de evaluación de toda el área de exposiciones constatando algunos hechos y disponiendo acciones correctivas:

a.- Deficiencias en el guión de toda el área de exposición.
Se formó un grupo de trabajo y se ha realizado una revisión del guión en su conjunto para superar deficiencias didácticas y de contenido en la exposición.

b.- Implementación de Salas
Se ha implementado con el nuevo guión museográfico las salas: Arcaico, Formativo y Pucara las cuales presentan una nueva museografía y un contenido actualizado.

c.- Se cuenta con un nuevo cuadro cronológico de las Culturas del Antiguo Perú, elaborado con materiales y técnicas modernas que permiten una mejor presentación y una actualización en su información.

d.- Se han realizado correcciones en la *Sala Inca* en cuanto presentación y se tiene planificado desarrollar nuevas modificaciones para mejorar su museografía.

e.- Remodelación y montaje de la *Sala de la Conquista* en el área de Historia Colonial, la que se inauguró el 25 de agosto.

f.- La Estela Raymondi se presenta con una nueva museografía.

g.-Se están realizando los trabajos para implementar la *Sala Paracas-Nasca* con nueva museografía.

h.-Se ha elaborado un nuevo guión museográfico para la *Quinta de los Libertadores* que incluye la conservación del inmueble.

i.- En convenio con la Pontificia Universidad Católica, se ha elaborado un nuevo guión para la *Sala Moche* y nos encontramos en proceso de iniciar los trabajos.

j.- Se iniciaron los trabajos de remodelación museográfica de la Sala Colonia.

Publicaciones

Luego de cinco años de silencio el Museo ha reiniciado su labor editorial en el campo de su competencia con las siguientes publicaciones:

Tríptico la Sala de la Conquista
Revista Historia y Cultura Nº 23 y 24.
Revista Arqueológicas Nº 24 y 25.
Boletines del Museo Nº 1-2-3 y 4.
Boletín de la Biblioteca de Estudios Precolombinos Nº 57.
El Arte Popular Peruano – Libro.
El Perro Peruano – Libro.
Catálogo del Museo, edición especial en diferentes idiomas.
Guía de presentación del Museo en inglés, castellano y japonés.
Marcadores de libros con diseño arqueológico e histórico.

Se encuentran en proceso de redacción y edición:

Guía de Presentación del Museo en francés.
Edición de la revista del Museo de la Cultura (por encargo de la Dirección Nacional).
Nuevos boletines.
Material Educativo.

Actividades culturales
Exposiciones Temporales

"Las Plazas del Perú" (23 setiembre – 1999) Maquetas
Huaca Malena: "Aprender del pasado" (23 noviembre – 1999)

- "La Paleopatología en el Perú" (26 octubre 1999)
- "Música y máscaras tradicionales" (16 al 23 mayo 2000)
- "Exposición y Homenaje a Julio C. Tello 120º Aniversario de su nacimiento" (11 abril – 2000)
- "Recuperando Imágenes del Pasado: Experiencias Polacas en la Conservación y Protección de Monumentos" (08 al 25 junio 2000)
- "China: 5,000 años de Historia". En conmemoración de los 150 años de migración China a nuestro país (21 setiembre a 22 de octubre)
- Museo e Historia. Homenaje a Franklin Pease García Yrigoyen. (17 noviembre - 17 diciembre 2000)

Seminarios – Cursos

- Restauración Documental (módulo II – 5 al 20 octubre 1999)
- La Presencia de los Negros en el Perú (1,2 y 3 diciembre 1999)
- Ultimas Investigaciones en Arqueología e Historia (15 al 29 febrero 2000).
- Restauración Documental (módulo II – 14 al 22 febrero 2000)
- Fotografías para Arqueólogos e Historiadores (18 julio al 29 agosto 2000).
- Curso para Profesores "Ultimas Investigaciones en Arqueología e Historia".
- Maletines Educativos.
- "Planeamiento, Programación y Ejecución de un Proyecto Museográfico" (31 de julio al 08 de agosto – 2000)
- I Seminario "Conservación y Restauración de Bienes Culturales" (del 9 al 18 de octubre 2000).
- Restauración Documental Módulo I (del 17 al 26 de octubre 2000).
- Restauración Documental Módulo II (del 21 al 30 de noviembre 2000)

Presentaciones

- Inauguración del Busto de Pedro Weiss (20 enero 2000).
- Presentación de la Revista Historia y Cultura Nº 23 (25 enero 2000).
- Presentación de Maletines Educativos "Consorcio Colegios Católicos" (16 febrero y 13 de julio 2000).
- Presentación de Maletines Educativos "Colegio Humboldt" (17 febrero 2000).
- Concierto de la Sinfónica Nacional con motivo de celebrarse el "Día Internacional de los Museos". (18 mayo 2000).
- Presentación de la Guía de Museos del Perú (18 mayo 2000).
- Inauguración de la tienda Sumay Wasi (Tienda del Museo-18 mayo 2000)
- Concierto del Centro de Música y Danza Peruana de la Pontificia Universidad Católica del Perú (19 mayo 2000)
- "Homenaje a Julio C. Tello", conmemoración del 53º Aniversario de su muerte (03 junio 2000)

- Presentación de la Revista *Arqueológicas* Nº 24 (20 junio 2000)
- Presentación del Boletín de la Biblioteca de Estudios Precolombinos (20 junio 2000)
- Inauguración de la *Sala Formativo y Pukara* (20 junio 2000)
  Cena de Gala"X Conferencia de Esposas de Jefes de Estado y Gobierno de las Américas", (26 junio del 2000).
- Inauguración de la *Sala de la Conquista* (25 de agosto 2000)
- Ciclo de Poesía Ayacuchana (agosto - setiembre 2000)
- Cena organizada por Telefónica del Perú (competencia deportiva entre Empresas de los países de Chile, Brasil, Argentina, Colombia y EE.UU (31 octubre 2000)
- "El Sikuri, último aporte de la cultura Quechua a la Cultura Universal" (08 noviembre 2000).

Jueves Culturales

Presentación

- Proyecto de Registro y Catalogación de Textiles-Programa "Salvemos un Textil" a través de la página Web (07 octubre 1999).

Conferencias

- "¿Anduvo Hipócrates en los Andes?. La medicina Greco-Romana y la Andina" Dr. Uriel García (14 octubre 1999)
- "La Paleopatología en el Perú" Dr. Guido Lombardi (21 octubre 1999).
- "El Origen de las obsidianas en los sitios prehispánicos andinos. Métodos y ejemplos en Chile, Ecuador, Colombia y Perú" Dr. Gerard Poupeau-Grupo Geofísica Nuclear del Instituto Dolomieu. Universidad Joseph Fourier. Grenoble-Francia (3 febrero 2000)
- "Alfarería y Educación Indígena" Dra. Silvia Stansfield (13 abril 2000).
- "Ultimas Investigaciones en Ancash" Arqlo. Alexander Herrera Proyecto de Investigación Arqueológica Paurarku (27 abril 2000).
- "Tecnología Española en la Conquista del Tahuantinsuyo" Hist. Fernando Oré (22 junio 2000).
- "Cambios Genéticos en Poblaciones Pre-Incas" Dr. Richard C. Sutter. Ph. D. Universidad de Indiana (06 julio 2000).
- "Investigaciones Arqueológicas en Santuarios Andinos del Perú y Argentina". Dr. Johan Reinhard, Ph. D. Senior Research Fellow. The Mountarin Institute y Lic. Constanza Ceruti. Universidad Católica de Salta. (11 julio 2000).
- El Impacto de San Martín en el Perú". Dr Rodolfo Loayza (10 agosto 2000).
- "El sistema de pruebas judiciales en el Perú Colonial: una aproximación". Hist Renzo Honores.
- "Cabezas Trofeos en la cultura Nasca". Antropóloga Corina Kellner (22 setiembre 2000)

- "Cristóbal Lozano y el retrato en Lima del siglo XVIII". Hist. Ricardo Estrabridis Cárdenas. (19 octubre 2000).
- Hist. Lorenzo Huertas V. "Ecología e Historia: eventos catastróficos que han influenciado en nuestro pasado histórico" (26 octubre 2000)
- "Sexualidad en el antiguo Perú". Expositor: Dr. Máximo Terrazas (Jueves 9 noviembre).
- "Técnicas de Radar para el sensoramiento de objetos subterráneos". Dr. Toru Sato, profesor del Dpto. de Comunicaciones e Ingeniería de Cómputo de la Universidad de Kyoto – Japón (martes 14 de noviembre 2000).
- "Actuación de Francisco de Paula Otero en el inicio de la Gesta Emancipadora". Dr. Fernando Otero (Jueves 23 de noviembre 2000)

Actividades Infantiles

- Taller Infantil de Historia y Arte Peruano (febrero 2000)
- Ciclo de Teatro Infantil con la obra: "Escalofri...itos!", grupo Malajuntas (Domingos de mayo y junio 2000)
- Ciclo de Títeres Infantiles con la obra: "La gran aventura del Museo", Grupo Politeatro. (noviembre - diciembre 2000)
- Cuentos para niños

Reuniones Académicas

- Consejo de Historiadores (Tres Sesiones)
- Academia Nacional de Historia (21 de junio- 20 de julio y 13 de diciembre del 2000).
- Incorporación como miembro de la Academia de Historiadores del Dr. Fernando de Trasegnies (20 julio 2000).

Exposiciones internacionales y nacionales

1.- Caja Sur-España: "Perú, Fe y Arte en el Virreinato"
(Del 15 de octubre 99 al 08 enero 2000)
Préstamo de 05 Oleos
Resolución Suprema Nº 135-99-ED

2.- Museo de Arte Brasileiro de la Fundación Armando Álvarez Penteado Sao Paulo Brasil-Patronato de Plata del Perú: "Platería Peruana 2500 Años de Arte"
(Del 1º de setiembre 99 al 15 de octubre 99)
Préstamo de 35 especímenes Arqueológicos
Resolución Suprema Nº 125-99-ED

3.- Toei Company Ltda. Japón: "Los Misterios del Antiguo Perú"
(Del 23 de marzo 99 al 03 de julio 2000)
Préstamo de 140 especímenes Arqueológicos
Resolución Suprema Nº 037-99-ED y Resolución Suprema Nº 149-99-ED

4.- Centro Cultural de la Abadía Doulas en Francia: "Dioses, Pueblos y Tradiciones del Perú"
(Del 15 de marzo 99 a noviembre 2000)
Préstamo de 61 especímenes Arqueológicos
Resolución Suprema Nº 158-99-ED

5.- Banco de Crédito: "Santa Rosa de Lima"
Corporación Cultural Los Andes de la ciudad de Santiago-Chile.
(3 agosto al 3 setiembre 2000).
Préstamo de 01 pintura.
Resolución Suprema N° 099-2000-ED

6.- Empresa Tokio Brocadcasting System INC-TBC de Japón: "La Cultura Mochica y las Tumbas Reales de Sipán" Tokio
(Del 1º de noviembre 99 al 21 noviembre 2000)
Préstamo de 53 especímenes Arqueológicos
Resolución Suprema Nº 149-99-ED

7.- LA CITA-Festival de Biarritz – Francia: "Perú Milenario: 3000 Años de Arte Prehispánico"
(Del 22 de junio 99 al 17 de octubre 2000)
Préstamo de 121 especímenes Arqueológicos.
Resolución Suprema Nº 079-00-ED

8.- Tampere Finlandia (Firma de Convenio): "Los Incas y sus antecesores: Tres milenios del Perú".
Préstamo de 131 piezas.
(Del 3 febrero al 29 julio 2001)

9.- Centro Cultural "El Monte", Sevilla-España (preparando muestra): La Cultura Wari.
Préstamo de 80 piezas.
(De enero a abril del 2001).

Exposiciones nacionales

1.- Museo de Arte de Lima: "Excelentísimo señor don Manuel Amat y Junient"
(Del 15 de diciembre 99 al 22 de febrero 2000)
Préstamo 01 Óleo
Resolución Directoral Nacional Nº 878-INC

2.- Banco Wiese: "Ramón Castilla"
(Del 27 de setiembre 99 al 05 de diciembre 99)
Préstamo de 16 especímenes históricos
Resolución Directoral Nacional Nº 689-INC

3.- Museo de Arte de Lima
(Del 13 de octubre 99 al 05 de diciembre 99)
Préstamo de 01 Textil
Resolución Directoral Nacional Nº 669-INC

4.- Club Empresarial: "Culturas prehispánicas"
(Del 15 de julio 98 al 15 de julio 2000)
Préstamo de 15 especímenes arqueológicos
Nota: Devolvieron 05 especímenes Arqueológicos y quedan pendientes 10.
Resolución Directoral Nacional Nº 374-INC

5.- Banco Central de Reserva
(Del 11 agosto al 17 agosto 2001)
Préstamo de 10 especímenes arqueológicos
Resolución Directoral Nacional N° 973.

6.- Museo de Piura INC.
(Del 30 octubre 2000 - .....)
Préstamo de 16 piezas.
Resolución Directoral Nacional N° 1154

Investigaciones

El Museo después de muchos años ha retomado la tarea de investigación y actualmente vienen funcionando los siguientes proyectos:

Proyecto arqueológico Playa Grande.
Proyecto arqueológico Etnohistórico Mateo Salado.
Proyecto arqueológico de Estudios de la Colección F. Engel.
- Proyecto Estudio del Soldado Chileno.

Proyecto Estudio Histórico y Conservación de la Colección de Virreyes del Museo.
Proyecto de Investigación y catalogación del Archivo Histórico Julio C. Tello.
Proyecto de verificación y diagnóstico del Depósito "G".
Estudio de Instrumentos Musicales Prehispánicos.
Registro, Catalogación e inventario computarizado del Departamento de Lítico.
Registro, Catalogación e inventario computarizado del Departamento de Conservación y Metales.
Registro, Catalogación e inventario computarizado del Departamento de Textiles, en convenio con Telefónica del Perú.

En las próximas semanas se iniciará la publicación de los avances de estas investigaciones inaugurando la serie "Investigaciones", donde el Museo difundirá los avances y problemática de cada uno de los proyectos.

Acciones adicionales

Nueva Tienda del Museo

Por convenio con una concesionaria se ha diseñado e implementado una nueva tienda de souvenirs en el Museo. En ella se venden artículos de calidad y réplicas de arcilla de objetos prehispánicos y productos peruanos de gran calidad.

Biblioteca

Hemos implementado un proceso de modernización de la biblioteca, luego de 30 años de inaugurada, que supone pintado general del local y del mobiliario, equipamiento con máquinas de cómputo y copiado, limpieza y reordenamiento.

Equipamiento

Los gabinetes, laboratorios y depósitos han sido implementados con muebles, equipos de cómputo, reactivos, herramientas e instrumentos de trabajo y otros equipos para guardar y conservar los materiales culturales.

Por otro lado, los ambientes de la carpintería y el servicio electrónico han sido mejorados con pisos de cemento. Se les ha equipado con instrumental nuevo.

Se ha iniciado la construcción del segundo piso del depósito del Departamento de Cerámica.

Así también se ha creado la Unidad de Proyectos del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

Se ha implementado el sistema de control de seguridad del MNAAHP, con relación al ingreso del personal y de los visitantes

Implementación de un sistema de paneles corredizos para la mejor disposición de la pinacoteca, en el depósito de Historia.

Implementación con deshumedecedores los ambientes del depósito de Historia.

Pintado del Local

Con el apoyo del INFES se ha logrado pintar el local del Museo íntegramente, tanto en sus fachadas principales como en sus patios interiores.

Restauración y Conservación de la Caleza y Carroza

Cuadro Cronológico del Museo del Período Prehispánico

Luego de 26 años se ha cambiado el cuadro cronológico de la cultura andina, que se encontraba deteriorado y desfasado en cuanto a contenido respecto a investigaciones últimamente realizadas. El nuevo cuadro tiene una moderna presentación y una actualización respecto a últimos estudios e investigaciones y es único en cuanto a los Museos del Perú.

Cuadro Cronológico del Período Colonial

Un nuevo planteamiento de la cronología del Perú durante la etapa colonial.

Cuadro Cronológico de la Sala Paracas

Cuadro Cronológico de la Sala Moche

Sala Moche

La Pontificia Universidad Católica del Perú ha firmado un acuerdo de cooperación con el Museo, orientado a implementar y modernizar la Sala Moche.

Los avances realizados se refieren a la elaboración del guión de la sala y los costos, debiendo iniciarse próximamente los trabajos.

Sala de la Conquista

El Doctor Lorenzo Huertas con su equipo de trabajo han elaborado y dirigido el guión de la sala, así mismo con la implementación de la exposición denominada Sala de la Conquista nos presentan un guión científico y museográfico de este período y continúan trabajando en la museografía del área de exposición de la época Colonial.

Galería Colonia –

Una visión en la que se conjuga la estructura política, social y económica con los acontecimientos y eventos sociales.

Supervisiones

Por encargo de la Dirección Nacional del Patrimonio Arqueológico el Museo ha tenido a su cargo la supervisión de los trabajos de arqueología que la Pontificia Universidad Católica realiza en su campus universitario y propiedades adyacentes que son:

Limpieza y Conservación del Camino Inca ubicado en la ciudad universitaria.
Construcción de un edificio en Plaza San Miguel.
Recuperación de piezas que se encontraban en calidad de préstamo en diferentes instituciones por convenios de extensión de préstamos.
Remodelación de Plaza García Calderón.

En ambos casos se ha cumplido con las inspecciones y se ha mantenido una constante supervisión.

Aspectos económicos

El Museo tiene como fuentes de financiamiento de su presupuesto las siguientes:

Transferencias del Tesoro Público que le asigna el INC
Recursos Directamente Recaudados por entradas y servicios
Donaciones

El presupuesto del Museo cuyas partidas son cubiertas por el Estado, es sumamente reducido e insuficiente para atender las tareas de conservación, investigación, exposición y difusión del Patrimonio Cultural que guarda el Museo.

A la limitación presupuestal se suma la complicada trama de gestiones que se deben cumplir para utilizar estas partidas.

El Museo realiza sus actividades y tareas básicamente a partir de las donaciones que recibe la institución, y que constituyen un valioso fondo para atender la mayoría de actividades.

En suma, este informe presenta una síntesis de las principales actividades realizadas entre agosto de 1999 y noviembre del 2000.

Enrique González Carré
Director