

HISTORIA Y CULTURA

Organo del Museo Nacional de Historia

6

INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA

LIMA - PERU 1973

"AÑO DE LOS CENSOS NACIONALES"

HISTORIA Y CULTURA

Organo del Museo Nacional de Historia

6

INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA

Lima - Perú

1972

DIRECTOR

Franklin Pease G. Y.

REDACCION

Juan Carlos Crespo

Lily Ramírez Muñante

MUSEO NACIONAL DE HISTORIA

PLAZA BOLIVAR - PUEBLO LIBRE

APARTADO Nº 1992

LIMA - PERU

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

Hay sumillas de los artículos de esta revista en *Historical Abstracts*.

SUMARIO

Maurice Birckel, <i>El P. Miguel de Fuentes, S.J. y la Inquisición de Lima</i> ..	5
Heraclio Bonilla, <i>El impacto de los ferrocarriles. Algunas proposiciones.</i>	93
Waldemar Espinoza Soriano, <i>Alonso Ramos Gavilán. Vida y obra del cronista de Copacabana</i>	121
Jorge A. Flores Ochoa, <i>El reino Lupaca y el actual control vertical de la ecología</i>	195
Lorenzo Huertas Vallejos, <i>Memorial acerca de las cuatro ciudades inkas situadas entre los ríos Urubamba y Apurímac</i>	203
Ana María Mariscotti de Görlitz, <i>La posición del señor de los fenómenos meteorológicos en los panteones regionales de los Andes Centrales</i> ...	207
Rogger Ravines, <i>Los caciques de Pausamarca: Algo más sobre las etnías de Chachapoyas</i>	217
John H. Rowe, <i>El arte de Chavín; estudio de su forma y su significado</i> ...	249
Wayne Snell, <i>El sistema de parentesco entre los machiguengas</i>	277
Notas	293

EL P. MIGUEL DE FUENTES, S. J. Y LA INQUISICION DE LIMA *

Maurice Birckel

En los últimos días del mes de Setiembre de 1587¹ desembarcaba en Sanlúcar de Barrameda el P. Miguel de Fuentes de la Compañía de Jesús²: hacía algún tiempo que la Inquisición de Lima le había, entre otras penas, desterrado de las Indias. Episodio corriente dentro de las actividades de un tribunal inquisitorial, insignificante, si no se tiene en cuenta el hecho que, hacia la misma época, varios sujetos más de la provincia jesuita del Perú, habían tenido ciertas diferencias con el Santo Oficio.

Unos veinte años antes, la primera expedición jesuita llegaba a Lima en medio de la aclamación general³. ¿Quién habría pensado entonces, que cuatro de los siete⁴ primeros misioneros de la Compañía (porcentaje sorprendente),

* El presente trabajo se publicó en su versión francesa en el Bulletin Hispanique, t. LXXI, 1-2, 1969.

1 El 25 de setiembre, según P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique*, t. III, p. 404-409.

2 Ver la carta del P. Juan Ordóñez, procurador de las Indias, al Preósito general Aquaviva, del 9 de octubre de 1587, citada por A. de Egaña, *Monumenta peruana*, t., IV, p. 221-222.

3 Los expedicionarios llegan al Callao el 28 de Marzo de 1568 y entran en Lima el 1º de abril. En lo referente a la acogida que les fue reservada por los limeños, el P. R. Vargas Ugarte, S. J., cita una carta del oidor González de Cuenca a Francisco de Borja: "Fueron recibidos con grandissimo contentamiento de toda esta ciudad... Comenzó luego el [P. Portillo] a predicar tan buena y santa doctrina y con tanta discreción y prudencia que causó grandissima devoción de toda la gente. [...] los que hemos visto lo passado no acabamos de regocijarnos de ver tanta mudanza en bien en gente que tan estragada estava y tan apartada de lo que tanto les convenía y así piden con gran instancia que destos padres les embien a sus tierras, lo que no se puede hazer por no los aver..." (*Historia del Perú. Virreinato*, p. 190, e *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. II, p. 38). Se encuentra la misma observación en la *Crónica franciscana del Perú* de Fr. Diego de Córdova Salinas, O. F. M.: "... y fueron recibidos de toda la ciudad con general regocijo y alegría" (ed. de Lino G. Canedo, O. F. M., Washington, 1957, p. 500).

4 El P. Alvarez, enfermo, había tenido que quedarse en Panamá. Ver a este respecto R. Vargas Ugarte, *Ha. de la Iglesia en el Perú*, t. II, p. 37; *Monumenta peruana*, t. I, p. 181. Muchos de los documentos citados en este artículo han sido publicados por los historiadores jesuitas, en particular por A. Astrain, R. Vargas Ugarte, L. Lopetegui, F. Mateos; para mayor comodidad, remitiremos la mayoría de las veces a la amplia colección reunida desde 1954 por el P. Antonio de Egaña, S. J., bajo el nombre de *Monumenta peruana* (cuatro tomos publicados hasta el presente).

se verían envueltos por diferentes motivos, en la máquina inquisitorial? ¿De qué crímenes eran pues culpables el Hermano Pedro Llobet⁵, los PP. Fuentes y Luis López, así como su provincial, el grave Jerónimo Ruiz del Portillo⁶, a quienes hay que añadir al P. Pedro de Cartagena⁷, al visitador Juan de la Plaza⁸, y sin duda también al escritor Blas Valera?⁹ ¿Se trata de otros tantos casos particulares, o hay que creer que la Compañía de Jesús fue víctima de una verdadera venganza? Problema espinoso, que nos proponemos abordar —si no resolver— a la vista del proceso de uno de estos primeros misioneros jesuitas del Perú, el P. Miguel de Fuentes. Primeramente nos parece conveniente esbozar un retrato del personaje y recordar —aunque sólo sea a grandes rasgos— su ministerio hasta el momento de su detención.

Todos los testimonios están de acuerdo en que vio la luz en Valencia, pero la fecha de su nacimiento es más difícil de determinar: según los documentos, oscila entre 1536 y 1539. Nieremberg, por su parte, sostiene que nació en 1538: “Nació el Padre Miguel de Fuentes en la ciudad de Valencia el año de 1538, de padres piadosos y ricos...”¹⁰. Era hijo de Juan Miguel y de Angela Jaça, valencianos también¹¹. En el Catálogo de la provincia peruana de 1559, el P. Bracamonte traza el perfil de Miguel de Fuentes: “Es buen sujeto, aunque de

5 Igualmente conocido bajo los nombres de Pedro Pablo, Pedro Paulo, Lovet o Lobet.

6 Todos ellos pioneros de penetración jesuita en el Perú. Ruiz de Portillo, implicado en el asunto de María Pizarro (cf. J. T. Medina, *Historia del tribunal de la Inquisición de Lima*, t. I, 2a. ed., Santiago de Chile. 1956, p. 84, 86-99), no fue nunca perseguido por el Santo Oficio; por lo menos, su imprudencia en esta ocasión debió contribuir grandemente para hacerle perder su puesto de Provincial. Por lo tanto, las dificultades inquisitoriales del P. Portillo no tienen nada de imaginario, puesto que el 7 de agosto de 1581 además, el Prepósito general Aquaviva recomendaba al P. Piñas, por aquel entonces Provincial, “que si el P. Portillo se viese estar en el peligro de ser preso por el Santo Oficio, como lo han sido Luis López y Fuentes, y puede diestramente embiarlo acá, como que le enbía a alguna misión, consultada la cosa, lo haga” (*Monumenta peruana*, t. III, p. 40, n° 20).

7 Llegado al Perú el 4 de abril de 1578 con la quinta expedición (*Monumenta peruana*, t. II, p. 609, n° 2).

8 Visita la Provincia peruana desde mayo de 1575 hasta abril de 1579 (*ibid.*, II, p. 692, n° 1).

9 A propósito de las dificultades de estos personajes con el Santo Oficio, en lo referente al P. Llobet, cf. *infra*, p. 77-79; en lo referente a L. López, cf. sobre todo J. T. Medina. *Ha. de la Inquisición de Lima*, t. I, p. 63-67, 74, 75, 77, 80, 81-88, 99, 100-109; en lo referente a P. Portillo, cf. *ibid.*, p. 84, 86, 99, *Monumenta peruana*, t. III, p. 40, n° 20; en lo referente a P. de Cartagena, cf. *Monumenta peruana*, t. II, p. 820, n° 7, y t. III, p. 589, Archivo Histórico Nacional, Madrid, Inquisición, Libro 1034, fol. 272 r°: en lo referente al P. Plaza, cf. *Monumenta peruana*, t. II, p. 31, y t. III, p. 31, n° 16; en lo referente a Blas Valera, cf. *ibid.*, t. III, p. 17, 251, 548 y t. IV, p. 188, 302, 310, 432, 433-734. Conviene precisar que, de estos siete jesuitas citados, tres solamente (López, Fuentes, Cartagena), fueron objeto, sin lugar a dudas, de persecuciones inquisitoriales y de medidas de expulsión. No disponemos de documentos suficientes para juzgar el caso de Blas Valera. R. Vargas Ugarte, en todo caso, no duda en colocarle en el grupo de los jesuitas perseguidos por el Santo Oficio (*Ha de la Cía. de Jesús en el Perú*, t. I, p. 251).

10 Juan Eusebio Nieremberg, *Vidas exemplares y venerables memorias de algunos claros varones de la Cía. de Jesús*, Madrid, 1647, p. 246. Sobre otras fechas de nacimientos posibles, cf. *Monumenta peruana*, t. I, p. 108, n° 2. p. 279, 510; t. II, p. 117; t. III, p. 223.

11 *Monumenta peruana*, t. I, p. 279.

poquito querpo y nada desenhuelto con los projimos. Es humilde y buen religioso”¹². Volvemos a caer en la incertidumbre cuando se trata de fijar la fecha de su ingreso en la Compañía, 1558¹³ ó 1559: “Recibióle el Padre Doctor Bautista de Barma, segundo Prouincial en la Prouincia de Aragon, a 8 de Febrero de 1559 de edad de 21 años”¹⁴.

Ya de laico, el joven Fuentes poseía un buen bagaje universitario: “Antes que entrase en la Compañía había oído Artes, y graduóse de bachiller en ellas. Oyó un año de Medicina, y medio de Theología, y la Grammatica griega. Después de entrado en la Compañía acabó de oír sus cuatro años de Theología. Ordenóse después de haber entrado en la Compañía de todas Ordenes avrá casi tres años Ya se ha ejercitado en confesar y predicar y enseñar la doctrina cristiana. Ha sido maestro de novicios dos años más o menos”¹⁵.

Estas cualidades hicieron sin duda que fuera elegido cuando, en 1566, San Francisco de Borja pidió a cada uno de los cuatro provinciales españoles que designaran dos miembros (un Padre y un Hermano coadjutor) para la expedición al Perú¹⁶. El P. Alfonso Román¹⁷ escribía a este respecto al Prepósito General: “Luego se aparejó el Padre Fuentes y el Hermano Pedro Llobet; y a voto destos Padres, son los mejores que desta Provincia pudieran ir, ultra de ser el dicho Padre aprobado por V. P.”¹⁸. Hay sin duda que tener en cuenta la exageración en el elogio superlativo de estos dos sujetos; sin embargo, nada nos permite suponer que el P. Román haya querido librar a su provincia de dos personajes molestos, como lo hacían otros, cuya tendencia a considerar las Indias como una especie de vertedero era denunciada sin lugar a equívocos¹⁹. Es también lógico que después de las contrariedades de Florida, la Compañía haya querido andar sobre seguro e implantarse sólidamente en el Nuevo Mundo, gracias a hombres calificados y dinámicos²⁰.

12 *Ibid.*, p. 279.

13 *Ibid.*, p. 108, n° 2.

14 Nieremberg, *Vidas exemplares*, p. 247.

15 *Monumenta peruana*, t. I, p. 108, n° 2. Este documento dataría de 1566.

16 Expedición ya prevista por Ignacio de Loyola. Miguel de Fuentes, como también el P. Portillo, había sido primeramente designado para tomar parte en la desgraciada expedición de Florida (Francisco Mateos, S. J., *Primera expedición de misioneros jesuitas del Perú* (1565-1568), en *Missionalia Hispanica*, Madrid, 1945, t. II, p. 82). Sobre los primeros jesuitas en Florida, ver también A. Ybot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, t. II, p. 870 sq.

17 Provincial de Aragón.

18 Carta del 10 de febrero de 1567 (*Monumenta peruana*, t. I, p. 108).

19 En una carta al rey, del 3 de marzo de 1567, Fr. Pedro de Toro, Provincial de los dominicos del Perú, escribirá: “V. M. deue mandar a los Provinciales no embien los frailes que desechan los Piores de los conuentos que alla estan. Porque algunos destos han dado malos exemplos con sus descuidos y para tierra tan ocasionada como esta son menester religiosos muy aprouados en toda uirtud, y aun con todo esto llegados aca es menester les de Dios nueuas fuerças y espiritu para que la tierra no los peruierta el buen proposito que deo alla traen”. (R. Levillier, *Organización de la Iglesia y órdenes religiosas en el Virreinato del Perú*, t. I, p. 62; subrayado por nosotros).

20 Nieremberg (*Vidas exemplares*, p. 248) Declara a este respecto; “Assi como se ordenó el Padre Fuentes, se entregó a los ministros de la Compañía de confessar y predicar;

Los dos misioneros de Aragón se encontraron en Sevilla con los representantes de las otras tres provincias y “con estos alientos celestiales, junto con sus compañeros, se hizo el Padre Fuentes a la vela, á 2 de Nouiembre de 1567 tomando la derrota para el Perú, y no es poca gloria deste varón, auer sido de los Fundadores de aquellas Prouincias tan estendidas”²¹. Los ocho expedicionarios embarcaron en la urca del maestro Francisco Muñoz²²: ésta, bajo el apelativo de N^a S^a de Loreto, transportaba igualmente un cargamento de víveres para la Flota de Tierra Firme que, aquel año había de invernar en Cartagena de Indias²³. Navegando solitario, el barco llegó a Las Palmas el 11 de Noviembre de 1567 y a Cartagena la víspera de Navidad²⁴. Desde allí, la expedición llega hasta Nombre de Dios, y después hasta Panamá, donde los habitantes se muestran particularmente acogedores; el clima, desgraciadamente, lo era mucho menos, y Jerónimo Ruiz del Portillo escribía al General, con fecha del 19 de Enero de 1568: “Questa é per darli aviso, come siamo in Panamá, et tre delli nostri amati”²⁵. Miguel de Fuentes estaba entre ellos²⁶. Saliendo de Panamá el 21 de Febrero de 1568, los misioneros llegaron al Callao en un plazo óptimo²⁷ y fueron recibidos en Lima de la manera que ya sabemos²⁸.

Como es de suponer, a los recién llegados no les faltaron quehaceres. En

talentos en el auentajados, y dignos de verse empleados en entrambos mundos: y assí fue nombrado para ir a las Indias entre otros muchos...”. Más cercano a nosotros, el P. F. Mateos comparte igualmente esta opinión: “Era, pues, la primera expedición de jesuitas que mandó San Francisco de Borja al Perú una expedición selecta, formada de religiosos casi todos jóvenes [...] el P. Fuentes tenía la experiencia de los años de maestro de novicios, que sería muy útil para el futuro noviciado de Lima”, *period. cit.*, p. 104).

21 Nicremberg, *Vidas exemplares*, p. 248.

22 F. Mateos, *period. cit.*, p. 105.

23 P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique*, t. III, p. 102, 103, 105. Este autor señala la pérdida de la mano de Francisco Muñoz el 22 de octubre (p. 105), mientras que los historiadores de la Compañía designan unánimemente el 2 de noviembre. No pensamos que exista una contradicción, a la vista del relato de J. Ruiz del Portillo: “Subito ci andammo a Sanlúcar, per esser giá la nave a punto per partirsi; ma in un subito si revoltó tanto il tempo prima che intrassimo, tanto che per quindeci giorni duro la tempesta, che ci dette bona occasione de prepararci” (carta de Francisco Borja, *Monumenta peruana*, t. I, p. 165). Se ve que el navío, dispuesto para zarpar el 20 de Octubre, no pudo en realidad hacerse a la mar hasta el 2 de noviembre.

24 “... et fu tanta allegrezza di tutta quella [la flota] en hibernación, che non si poteva esplicare. ... Erano morti in questa armata piu di settecento persone, fra li porti del Nome de Dio et Carthagena, et gli altri erano tanto magri et miserabili, ch'era una compassion” (*ibid.*, p. 170). En estas circunstancias, no hay duda de que la acogida triunfal iba dirigida, más que a los Padres jesuitas, a los bastimentos que se traían.

25 Carta traducida del español (*ibid.*, p. 179).

26 Hablando de “la malicia y calor perniciosísimo de aquella tierra”, Luis López escribirá a San Francisco de Borja: “Y bien se vido, pues el Padre Alvarez deso murió; y el Padre Fuentes y el Hermano Juan García y Lobet estuvieron a las puertas de la muerte, y si Dios no proviera que saliéramos de allí tan presto, yo creo que se quedaran allí” (carta del 29 de diciembre de 1569, *Ibid.*, p. 335).

27 “...relicto Panamae Ludouico Medina, [...] pridie Dominicae peragesimae profecti. sexto. ac trigesimo die Callaum portum, vnde duabus vrbs Lima leucis abest. intrarunt inaudita ante id tempus celeritate” (Francisco Sacchini, *Historiae Societatis Iesu*, Pars tertia, Roma, 1649, lib. IV p. 201, N^o 306).

28 Cf. *supra*, N^o 3.

poco tiempo, con ayuda de las autoridades civiles y de numerosos simpatizantes, el P. Portillo pudo comprar casas y terrenos; emprendió entonces la construcción de una iglesia y de un colegio con un ardor que fue considerado excesivo por algunos de sus compañeros²⁹. Sin embargo, estas actividades materiales debían también ceder el puesto a un ministerio más espiritual, como el de la predicación: “An predicado de hordinario tres de los Nuestros, scilicet: el Padre Provincial, el Padre Barzana y el Padre Fuentes”³⁰. Las vocaciones no tardaron en afluir a la Compañía, de tal manera que en Enero de 1569 la nueva provincia contaba con treinta sujetos. M. de Fuentes estaba encargado muy particularmente de los novicios³¹, así como de las clases de gramática³², a lo cual hay que añadir una tercera actividad —esencial en el caso presente— la de confesor: “Michaëlem Fontium Nouitiorum Magistrum instuit [Portillo], atque confesiones, praecipue mulierum, excipere, et docere grammaticam iussit: quae summa Limae ea tempestate disciplinarum erat”³³.

Como para confirmar los méritos y la solidez de Miguel de Fuentes, el Prepósito General le autoriza, en 1570, a pronunciar sus últimos votos solemnes³⁴. Además va a ocupar el puesto de admonitor del provincial y el de rector del colegio de San Pablo en Lima: “El Padre Miguel de Fuentes tuvo el officio de Rector desde el fin del año setenta y dos hasta el fin de Agosto del año de setenta y cinco, que fueron dos años y medio, y poco más”³⁵.

Durante unos tres años, la estrella de M. de Fuentes parece brillar en el cénit de la provincia peruana; en el catálogo provincial de 1573, su nombre aparece justo detrás del nombre del P. Portillo. Junto con varios otros, quizás para

29 “...casi todos los de casa son alvañires, sin aquidir, como sería justo, a lo espiritual de dentro y fuera de la casa...”. P. Bracamonte a Francisco de Borja, 8 de setiembre de 1569 (*Monumenta peruana*, t. I, p. 319). El mismo punto de vista en una carta de Luis López al General, del 21 de enero de 1570 (*ibid.*, p. 369); cf. también R. Vargas Ugarte, *Ha. de la Cía de Jesús en el Perú*, t. I, p. 88.

30 Carta del P. Juan Gómez al General, 1571 (*Mon. per.*, t. I, p. 415). El autor continúa: “El Padre Provincial siempre ha sido muy acepto, y lo es, en sus sermones. Al Padre Barzana también sigue mucha gente”. Su silencio sobre Miguel de Fuentes nos parece que revela su opinión en lo referente a su talento y al éxito de este último.

31 “Los ejercicios en que nos ocupamos son: los novicios en sus provaciones, los cuales tienen su habitación aparte con su Maestro, que es el Padre Fuentes...” (carta del P. Bracamonte, 21 de enero de 1569; *ibid.*, p. 253-254).

32 “El Padre Fuentes se ocupa con los novicios y en leer dos liciones de Gramática; ay obra de quarenta estudiantes [...]; aunque ay muchos más estudiantes aquí, no hemos querido aceptar más por no ocupar al Padre más de dos horas cada día, porque lo demás un Hermano lo suple con los estudiantes del repetir, tomar lición...” (*ibid.*, p. 265). Cf. Igualmente Sacchini, *Historiae Societatis, Pars tertia*, lib. IV, p. 207, N° 338.

33 Sacchini, *op. cit.*, *Pars tertia*, lib., IV, p. 205, Nos. 324, 325.

34 “Acerca de la profesión del P Fuentes yo me remito a V. R. y teniendo él suficientes letras y virtud, según las Constituciones, debía ser de cuatro votos su profesión”. Carta a Jerónimo Ruiz del Portillo, del 14 de noviembre de 1570 (*Mon. per.*, t. I, p. 392, § 9). Debido a las demoras en las trasmisiones que eran muy largas, M. de Fuentes no pronunció sus últimos votos hasta 1572 (cf. *ibid.* t. II, p. 117).

35 Informe de la visita efectuada por el P. Juan de la Plaza, el 12 de diciembre de 1576 (*ibid.*, t. II, p. 133).

dar ejemplo, empieza entonces a estudiar las lenguas indígenas³⁶. Justamente hacia aquella época la Compañía empieza a organizar campañas misioneras en el interior del país, tanto con las poblaciones españoles como indias. Miguel de Fuentes se pone en cabeza de una de ellas, en el norte del país: "In Bracamori praeterea et Chachapoiæ oppida, quæ ducentis fere leucis distant, duo Patres cum Fratre missi sunt"³⁷. Expedición fructuosa, si nos fiamos del informe del Hermano Bartolomé de Santiago y de las apreciaciones del provincial³⁸. Según A. de Egaña, los misioneros habrían aprovechado hasta para establecer una pequeña residencia en Quito³⁹.

Poco después, el P. Fuentes abandona de nuevo Lima en una expedición mucho más lejana, de la que una crónica anónima, de 1600, nos habla en estos términos: "La Residencia de Panamá tubo su principio de un padre y un her^o que el año de setenta y ocho binieron del Pirú a esta çiudad como en misión, con cierto socorro de soldados que el Bisorrei de aquel reyno enbió a esta tierra contra unos ingleses que en ella hasían daño"⁴⁰. También Sacchini adopta la fecha de 1578⁴¹, quizás fiándose de la crónica, mientras que documentos más seguros permiten citar la de 1577⁴². Fuentes y su compañero fueron designados

36 "La lición de la lengua oyen los Padres y Hermanos de casa que pueden, que serán diez o doze, y es mucha edificación para los de fuera ver a los Padres antiguos de casa, hasta el Padre Rector [j. e. Fuentes], bueltos niños aprendiendo lo necesario para hablar y doctrinar los indios de fuera". Carta del P. Portillo, del 9 de febrero de 1575 (*Mon. per.*, t. II, p. 703). El P. Luis López, que era bastante clarividente insistía desde 1570 sobre la necesidad de aprender no solamente la lengua de relación de los indígenas (el quechua), sino también cada uno de los dialectos locales, "para desender a lo particular". En una carta al General, del 21 de enero de 1570, delata así esta carencia: "Y por esta causa no se a hecho fruto jamas en esta tierra, ni se hará mientras no se hiziere lo que en Nueva España han hecho los religiosos" (*ibid.*, t. I, p. 366, 7).

37 Traducción de una carta anua del P. Acosta al P. Mercurian, 1º de marzo de 1576 (*Ibid.*, t. II, p. 19, § 22). En una nota, A de Egaña indica que los tres personajes en cuestión son el Hermano Bartolomé de Santiago y los PP. Fuentes y Agustín Sánchez, lapsus calami sin duda de Cristóbal Sánchez. Este trabajaba en la Provincia de Chachapoyas donde encontró la muerte ("También al Padre Christóval Sánchez fue el Señor servido de llevarle para Si estando en la misión de los Chachapoyas... (carta de Acosta a Mercurian, del 15 de febrero de 1577; *ibid.*, t. II, p. 212, § 3. Ver también Sacchini, *Historiae Societatis. Pars Quarta*, lib. III, Nº 301), cuando el P. Agustín Sánchez evangelizaba la provincia de Chancay, donde encontró además al P. Fuentes de vuelta de los Chachapoyas (cf. *Mon. per.*, t. II p. 239-240, § 33). De aquí puede venir una posible confusión.

38 Cf. la carta anua del P. Acosta (*Mon. per.*, t. II, p. 219. § 10, y p. 232-239, § 25-32). En su *Ha. de la Cía de Jesús en el Perú*, t. I, p. 162, R. Vargas Ugarte aporta también algunas precisiones: "En 1575 salieron para el Norte el P. Miguel de Fuentes con el P. Cristóbal Sánchez y el H. estudiante Bartolomé de Santiago. La excursión duró nueve meses y fue de las más fructuosas y atrevidas...".

39 *Mon. per.*, t. IV, p. 470, Nº 123.

40 *Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú. Crónica anónima de 1600*. Edición preparada por F. Mateos, S. J., Madrid, 1944, t. II, p. 375.

41 *Historiae Societatis, Pars quarta*, Lib. VI, 210, Nº 344.

42 "A Panamá fué en misión un Padre y un Hermano el año de 77..." según la relación última de la visita del P. Plaza, 25 de abril de 1579 (*Mon. per.*, t. II, p. 695, § 12) El mismo añade (§ 13): "En Panamá está el Padre Fuentes con un Hermano desde el Mayo de 77, que partió de aquí con los soldados, con los quales fué en misión".

Esto nos lleva a considerar como errónea la información según la cual Miguel de Fuentes habría estado de misión en el Panamá desde el principio de 1579 hasta 1582 (carta de Juan

para esta expedición para desempeñar un papel precioso, el de capellanes; y lo desempeñaron muy bien, según su provincial: "...an hecho fructo en ayudar y confessar a estos soldados, el tiempo que estuvieron en las montañas de Vallano, donde passaron grande trabajo..."⁴³. De todas formas, no sería raro que los superiores de M. de Fuentes hayan querido también asentarse de nuevo en Panamá por medio de este rodeo. En efecto, desde su llegada a las Indias, el P. Portillo se había convencido de la importancia de aquella plaza; se sabe que hasta había dejado allí —de manera involuntaria, bien es verdad— a dos de sus compañeros⁴⁴. Los PP. Luis López, Acosta, Plaza y otros insistirán también, pidiendo que se cree una residencia de la Compañía en el istmo. Sea como sea, la obra de los dos compañeros iba totalmente dirigida en este sentido. Para convencerse de ello basta con leer un párrafo de una carta de J. de Acosta al P. Mercurian: "En la ciudad de Panamá han también hecho grande fructo con los sermones y confesiones, y doctrina christiana, y la Audiencia Real y el señor Obispo y toda la ciudad les ha mostrado mucha affición, y assi no les han dexado volver al Pirú, dando para la Compañía unas casas principales y offreciendo lo demás necesario para que la Compañía tenga allí residencia, o a lo menos sea aquella casa para misiones y para comodidad de los Nuestros que vienen de Uropa a estas partes, o van del Pirú"⁴⁵.

Es difícil decir hasta qué momento preciso vivió Miguel de Fuentes en Panamá; lo que es seguro, es que tuvo que abandonar este territorio en condiciones muy desagradables, a raíz de una orden de arresto lanzada contra él por la Inquisición de Lima, cuya jurisdicción se extendía entonces a casi toda la América Meridional. Un informe anónimo, de un jesuita sin duda, declara a propósito de Panamá: "Esta ciudad y puesto está infamado acerca de algunos, y aun en la Compañía [...] parte porque desde que entró aquí, desde los principios, la Compañía ha avido trabajos, porque un Padre fue llevado preso, scilicet el Padre Fuentes..."⁴⁶.

Si se trata de precisar la fecha de esta detención se puede afirmar prime-

de Atienza, del 2 de enero de 1589, en *Mon. per.*, t. IV, p. 477, n° 166); ver *infra*, p. 107 y n° 187, las razones que nos hacen rechazar estos datos.

43 Carta de Acosta a Mercurian, del 11 de abril de 1579 (*ibid.*, t. II, p. 634, § 30). Participaron también con éxito en la catequización de los prisioneros ingleses los cuales de esta manera, "murieron bien con muestras de verdaderos cathólicos y de compunción de sus pecados" (*eod. loc.*)

44 "lo considerando il sito et commodità per sustentar qui aleuni de Nostri, et la residentia del Provinciale, per la commodità poter governar tutti li Nostri della Provincia, sarebbe molto opportuna qui; et così, vedendo che la cosa ha bon fundamento lasciaro qui doi insin'a tanto che V. P. ordoni altro et mandi piú gente". Carta de Portillo a Francisco de Borja Panamá, 19 de enero de 1568 (*ibid.*, t. I, p. 180-181, § 4).

45 *Ibid.*, t. II, p. 634, § 31. Cf. también Sacchini, *Historiae Societatis, Pars quarta*, Lib. VI, p. 210, 344.

46 Escrito en Setiembre de 1589 (*Mon. per.*, t. IV, p. 531). Siguiendo sin duda al P. Barrasa. R. Vargas Ugarte escribe inocentemente en su *Ha. de la Cía. en el Perú*, t. I, p. 163: "Como el principal intento de su ida a Panamá había tenido cumplimiento, bajó el Padre a Lima a consultar el asunto con el P. Provincial, José de Acosta".

ramente que, el 2 de abril de 1580, M. de Fuentes debía ya encontrarse alejado de Panamá desde hacía algún tiempo: en efecto, en esa fecha es sacado de las prisiones inquisitoriales para un interrogatorio⁴⁷. Además, en su carta a Mercurian, del 11 de abril de 1579⁴⁸, el P. Acosta escribía: “En Panamá han estado el año passado y *están al presente* dos de la Compañía, un Padre y un Hermano, que fueron enbiados con la gente que salió desde Pirú contra los lutheranos, *avía ya cerca de dos años*”⁴⁹. Un poco más tarde, en su último informe de *visita*, fechado el 25 de abril de 1579, el P. Plaza confirmaba la presencia en Panamá de M. de Fuentes y de su compañero (“están allí aora”)⁵⁰.

Estos son los puntos de referencias sólidos de que disponemos; no tendríamos más remedio que mantenernos dentro de este margen de duda de alrededor de un año, si el expediente de Miguel de Fuentes, del que hablamos un poco más tarde⁵¹, no nos diese una precisión sustancial. Los votos emitidos por los inquisidores y sus consultores, al final de la primera fase de la instrucción, declaran en efecto:

En la ciudad de los rreyes *A Diez e siete dias del dho mes de nobienbre del dho año de setenta y nueue* estando juntos en la dha sala del audiençia del Sancto off^o los dhos ses. ynquisidores Hordinarios y consultor auiendo visto la ynforma.^{on} sobreuenida contra el dho padre pedro miguel de fuentes todos los dhos señores en conformidad dixeron que su voto y paresçer es *queste rreo sea Preso* Por la Horden que Paresçiere A los señores Ynqres. y se le tomen todos sus libros y papeles. . . ”⁵².

Con esto nuestro margen se reduce, en el peor de los casos, a un poco más de cuatro meses: entre estos votos del 7 de noviembre de 1579, en que M. de Fuentes está todavía libre en Panamá, y el 2 de abril de 1580, día en que declara ante los inquisidores de Lima.

Sin embargo, aunque la citación de los inquisidores para que compareciese, fuese sin duda ejecutable inmediatamente, hay que tener en cuenta las demoras del viaje; se puede por lo tanto estimar que el P. Fuentes no debió ser inquietado en Panamá antes de finales del año 1579 y que su vuelta a Lima no debió producirse antes de principios del mes de febrero de 1580, en el mejor de los casos⁵³. Si a esto añadimos la respuesta de un testigo del proceso que, el 4 de

⁴⁷ Cf. copia del proceso de M. de Fuentes (Archivo Histórico Nacional Madrid, *Inquisición*, Leg. 1647/1, fol. 54 r^o).

⁴⁸ *Doc. cit.* Cf. *supra*, N^o 43.

⁴⁹ Subrayado por nosotros.

⁵⁰ *Doc. cit.* Cf. *supra*, N^o 42.

⁵¹ Cf. *infra*.

⁵² “2os votos”; *Proceso*, fol. 49 v^o (subrayado por nosotros).

⁵³ Recordamos que la primera travesía de los jesuitas de Panamá al Callao en treinta y seis días, fue considerada como casi milagrosa por su brevedad (cf. *supra*, N^o 27). Es justo recordar también que el viaje inverso era por lo general más rápido. Sobre Panamá,

marzo de 1580, a la pregunta habitual: “si sabe, presume o sospecha la causa para que aya sido llamada a este Sto Offo”, declara: “an me dho *quel padre fuentes esta aquí preso*, si no es por esso”⁵⁴, vemos que el margen de incertidumbre se encuentra finalmente reducido a menos de un mes.

Acabamos pues de trazar de nuevo, con más o menos claridad, la carrera americana de M. de Fuentes hasta el momento en que cae en manos del Santo Oficio. Puede resultar útil saber cómo fue juzgado por algunos de sus compañeros. En el catálogo de la Provincia peruana de 1569, el P. Bracamonte lo presentaba como “humilde y buen religioso”⁵⁵. El mismo año, sin embargo, Luis López criticaba indirectamente la manera en que Fuentes llevaba a cabo sus funciones al frente del noviciado⁵⁶, y en el catálogo provincial de 1571, el P. Juan de Zúñiga, su predecesor como rector del colegio de Lima, hablaba también de él en términos un tanto reticentes: “...confiesa y tiene razonable púlpito; tiene poquito uso para tratar con gente de fuera y aun poca discreción y prudencia; creo que vino tentado de España”⁵⁷. Sin embargo, a finales del año siguiente, el mismo Zúñiga no reconocía ya al personaje: “De la gente que acá ay de quien V. P. se puede fiar, es del Padre Joseph [Acosta]; *Fuentes*, que es mirabile la buelta que ha dado después que hizo profesión...”⁵⁸. Más tarde, en sus informes de *visita*, el P. Plaza se queja de la forma en que M. de Fuentes ha desempeñado su cargo de admonitor⁵⁹, lo que no le impide presentarlo, aparte de esto, bajo un aspecto bastante favorable después de todo: “tiene buena salud, tiene buen ingenio y juicio, talento para predicar y confesar y para doctrinar indios; hizo officio de Rector medianamente, predicador mediano. Es humilde y obediente, tiene la oración ordinaria, es affecto al Instituto en lo general”⁶⁰.

Miguel de Fuentes no tenía ciertamente la personalidad brillante y la proyección de un Luis López o de un Acosta, para limitarnos a estos dos contem-

Chaunu no señala ningún navío que venga de los puertos peruanos desde noviembre de 1579 hasta principios de febrero de 1580, en que un barco que proviene del Callao llega al itsmo (*Séville et l'Atlantique*, t. VIII/1, p. 965, 966).

54 *Proceso*, fol. 52 r^o-v^o; subrayado por nosotros. Los papeles de visita de Ruiz de Prado indican con precisión: “habiéndose tenido con el reo la primera audiencia a 3 de março del año [1580]”. (Archivo Histórico Nacional, Madrid, Leg. 1640/1, exp. 4, fol. 106 v^o).

55 Cf. *supra*.

56 “Y entre las cosas de que mayor necesidad ay es de un Maestro de novicios...”. Carta a Francisco de Borja, 29 de diciembre de 1569 (*Mon. per.*, t. I, p. 332, § 11). Bien es verdad que Luis López parece siempre haber tenido algo de envidia a su compañero que, más tarde, fue juzgado digno de pronunciar sus votos solemnes, mientras que a él se lo prohibieron (*ibid.*, p. 392, § 9).

57 *Ibid.*, p. 444.

58 Carta a Francisco de Borja, 31 de diciembre de 1572 (*ibid.*, p. 507, 3; subrayado por nosotros).

59 “El admonitor del Provincial no ha visto las reglas de su officio [...] No ha escrito [...] al Padre General dando aviso de las cosas que convenía que el General tuviese noticia, para proveer en todo lo que convenía que se hiziese o dexase de hazer; y desto no hay otra causa sino descuido del admonitor...” (*ibid.*, t. II, p. 167).

60 *Ibid.*, p. 118.

poráneos. Sin embargo, a la luz de algunos testimonios precedentes parece que es posible representarlo como un hombre de cualidades sólidas. No hay que olvidar tampoco que había sido juzgado digno de pronunciar el cuarto voto y de acceder así al “núcleo central” de la Compañía, a esta élite de Padres profesos, que tan sólo constituía en aquella época un porcentaje ínfimo de las tropas jesuitas ⁶¹.

En los primeros meses del año 1850, el P. Fuentes, que contaba entonces unos cuarenta y tantos años, debía por lo tanto encontrarse en Lima en las prisiones del Santo Oficio. Nos parece que ha llegado el momento de examinar las piezas de su expediente que han llegado hasta nosotros, con el fin de tratar de descubrir la causa de esta detención. El gran erudito chileno José Toribio Medina, incansable especialista de las Inquisiciones hispano-americanas, nos da parcialmente la respuesta en su *Historia de la Inquisición de Lima*, donde dedica aproximadamente una página a este proceso ⁶². Aunque encontramos en estas líneas la sentencia y sus motivaciones, son necesarios otros elementos de información para un conocimiento más profundo del asunto. La pieza esencial de que disponemos por el momento es una copia manuscrita, certificada legalmente por el secretario del Tribunal de Lima, Eusebio de Arrieta, del proceso original ⁶³.

Descripción del documento

Manuscrito conservado en el *Archivo Histórico Nacional* de Madrid, Sección *Inquisición*, legajo nº 1647/1, expediente nº 2.

Formato: 31.5 x 21.5 cm., aproximadamente.

La numeración de origen, en tinta, figura al dorso de las hojas, en la esquina izquierda, abajo; debido quizás al desgaste de las esquinas, aparece solamente a partir de la hoja nº 9 y alcanza hasta la hoja 25; en este intervalo, corresponde a la numeración moderna, apuntada a lápiz en la esquina derecha superior del anverso.

En la parte superior de la página de guarda, no numerada, se lee, en caracteres grandes: ⁶⁴: “Perú/Lima 1576/Proceso de fee/treslado De la ynformación/ del Padre pedro Miguel de fuentes de la/ compañía De Jesus”.

Debajo, en la mitad derecha, escrito por otra mano (sin duda de un archivero); “Criminal de Fe/Lego 1 N. 2”.

Una tercera mano, probablemente la de un secretario de la *Suprema*, ha resumido en la mitad izquierda los cinco objetos principales de acusación. De la misma escritura, pequeña y difícil, se lee en la esquina superior derecha: “acor-

61 2% Según P. Dominique. *La politique des jésuites* p. 58.

62 *Op. cit.*, p. 181, 182.

63 “Doy fee que esta cierto, corregido y concertado con el original y concuerda con el. Eusebio de Arrieta. Notario del secreto”. (*Proceso*, fol. 53 vº).

64 Salvo en algunos pasajes dudosos, ampliamos las abreviaturas. La utilización de las mayúsculas corresponde a las convenciones actuales.

dose en consulta (roto; quizás, se mandasse)/ al consejo para que se viese lo que/ passaua”.

El anverso de esta página de guarda está en blanco, al igual que toda la hoja siguiente, no numerada.

A continuación, escrita por la misma mano que el título de la pagina de guarda, comienza la serie de hojas numeradas a lápiz, de 1 á 65. A este respecto hay que señalar un detalle importante: en la numeración a lápiz, se han olvidado de una hoja entre el fol. 45 y el fol. 46; para mayor comodidad, llamaremos a esta hoja fol. 45 bis.

Están en blanco el fol. 54 vº, el fol. 55 rº-vº.

Las hojas 60 rº-vº, 61 rº-vº y 63 rº han sido copiadas por otra mano.

Están en blanco las hojas 63 vº, 64 rº-vº, 65 rº-vº y una hoja rº-vº no numerada + el recto de la última hoja, sin numerar ésta tampoco. En el reverso de ésta, en la mitad superior derecha, el secretario del *Consejo Supremo* ha resumido la opinión de los miembros de éste; “en Madrid 22 de nobiembre/ 1580 ante el ilustrissimo Señor cardenal/ inquisidor general los señores tremiño/ Manrique Salaçar que los in/quisidores hagan justicia/ para phe.

O sea, en total, setenta hojas.

Bajo una forma más aritmética, obtenemos el detalle siguiente:

1 hoja anverso escrito (varias manos), no cifrada; reverso blanco.

1 hoja recto-verso blanco, no cifrada.

Fol. 1rº a fol 54rº: escritos y numerados (-|- 1 fol recto-verso no numerado: fol. 45 bis).

Fol. 54 vº blanco.

Fol. 55 rº-vº blanco.

Fol. 56 rº a fol. 59vº: escritos.

Fol. 60 rº a 63 rº, escritos (otra mano).

Fol. 63 vº, 64 rº-vº, 65 rº-vº: blancos.

1 fol. recto-verso blanco, no numerado.

1 fol. recto blanco, no numerado; anverso escrito.

Hay que precisar, que el *traslado* que estamos estudiando aquí no representa, desgraciadamente, el estado definitivo del proceso. Falta en particular la casi totalidad de las declaraciones del acusado, capitales, como es de suponer, para apreciar al hombre y a su sistema de defensa. Afortunadamente se pueden remediar en parte estas lagunas consultando la correspondencia intercambiada en aquella época entre la *Suprema* y el tribunal inquisitorial de Lima.

Hemos citado precedentemente⁶⁵ la decisión unánime del tribunal limeño pidiendo la detención del sospechoso (17 de noviembre de 1579); se añadía: “. . . y despues de preso se le lea el hedito general e que un treslado de toda esta ynformación se enbie a los señores del consejo⁶⁶. Tenemos pruebas de que esta

65 Cf. *supra*.

orden fue ejecutada consultando las *Relaciones de causas de fe* del tribunal de Lima, en el capítulo *Relación de las causas que en este sancto Officio de la Ynquisición del Piru se an sentençado y determinado desde abril de 1579 fasta Abril de 1580 y de las caussas que estan pendientes y de las demas que an sobreuenido*: “El proceso del padre Pedro Miguel de Fuentes de la compañía del nonbre de Jesus ynbiarnos a V S^a el treslado para que lo vea y entienda V. S^a lo que en ello ay y nos mande lo que mas sea servido. El esta preso y como V S^a vera negativo. Esta hecha el acusación, y por despachar este pliego que los navios se hazian a la vela no se le a puesto de lo que más subçediere daremos siempre noticia a V S^a”⁶⁷.

De esta manera, nos parece que los dos textos citados informan de la naturaleza incompleta y ambigua del manuscrito del *Archivo Histórico Nacional* español; conforme a los votos del 5 de noviembre de 1579, se estableció una copia del proceso⁶⁸ que, dadas las circunstancias, va a representar la situación del asunto antes de la audición del acusado⁶⁹. El traslado se compone por lo tanto, desde el fol. 1 r^o hasta el fol. 49 r^o, del informe de las declaraciones de los testigos. El fol. 49 r^o-v^o está ocupado en parte por los votos de los inquisidores. Luego, del fol. 49 v^o al fol. 53 v^o, se vuelven a encontrar declaraciones, como si algunas hubieran sido olvidadas. La copia parece terminar aquí, con una lista de erratas y correcciones, pero en el recto del fol. 54 r^o aparece un informe de interrogatorio del P. Fuentes, el único de todo el documento, además, Muy afortunadamente, encontramos después dos series de calificaciones, capitales si se quiere conocer con cierto detalle la opinión del tribunal de Lima sobre este asunto. La primera, que lleva el nombre de Fr. Luis López⁷⁰, está autenticada por Eusebio de Arrieta y debió haber sido enviada al mismo tiempo que el resto del traslado; en cuanto a la segunda serie —las calificaciones de Fr. Miguel Adrián— se podría uno preguntar si no han seguido un camino diferente: la escritura es clara y no están legalizadas por el notario del secreto.

Como los límites de un artículo no nos permiten transcribir el documento del *Archivo Histórico Nacional* íntegramente, adoptaremos un término medio, contentándonos con citar —sin demasiada parsimonia, sin embargo— las partes más importantes⁷¹. Nos limitaremos, dentro de lo posible, a una exposición es-

66 *Proceso*, fol. 49 v^o Subrayado por nosotros.

67 A.H.N., Madrid, *Inquisición*, Libro 1027, fol. 126 v^o Este texto aparece bajo la rúbrica *Relación de los pleitos pendientes así de los que teniamos dado relación a V. Sa. como de los sobrevenidos con el estado en que esta cada uno*.

68 Que comprende esencialmente las declaraciones de los testigos.

69 Sin duda debido a que la inminente salida del correo no dejaba tiempo para profundizar más la instrucción (“Esta hecha el acusación, y por despachar este pliego que los navios se hazian a la vela no se le a puesto”; cf. N^o 67) P. Chaunu señala precisamente dos navios que fueron del Callao a Panamá durante la segunda mitad del mes de abril de 1580, y otros dos a principios de mayo. (*Séville et l'Atlantique*, t. VIII/1, p. 966-967).

70 No confundir con su homónimo, de la Compañía de Jesús. Para algunas informaciones sobre Fr. Luis López cf. *infra*, N^o 138.

71 En su *Historia de la Inquisición de Lima* (t. I, p. 181-182), J.T. Medina ha resu-

tricta de los testimonios, antes de tratar de empezar la discusión. En lugar de seguir el orden del traslado, que presenta sucesivamente el conjunto de las declaraciones de cada testigo ⁷², optamos por una exposición cronológica que permitirá seguir mejor el avance del asunto y la “bola de nieve” de los testimonios, particularmente clara en los procesos de Inquisición. Pensando siempre en la claridad, sacrificaremos a veces una cierta esquematización ⁷³.

* * *

El proceso de Miguel de Fuentes. Exposición cronológica (1576-1580)

29 de marzo de 1576.

Magdalena de Padilla; testimonio espontáneo; primera declaración (fol 1 rº).

“En la ciudad de los Rreyes a veinte e nueve dias del mes de março de mill e quinientos y setenta y seis años. estando los señores ynquisidores liçenciados Cerezuela y Ulloa en su avdiencia de la mañana, pareçio sin ser llamada Magdalena de Padilla, biuda, muger que fue de Francisco Pedrero y biue frontero de Antonio Nauarro, de la qual fue rresçiuido juramento en forma deuida de derecho so cargo del qual prometio de dezir verdad y dixo ser de hedad de quarenta años poco mas o menos y que por descargo de su conçiencia viene a

mido este asunto apoyándose en tres citaciones, cuyas referencias desgraciadamente faltan. Aunque la comparación con el traslado y los libros de relaciones de causas del A.H.N. de Madrid muestra un gran parecido en la forma y en el fondo, no por ello dejan los textos de ser distintos. Después de algunas investigaciones, hemos podido localizar la fuente de estas citaciones se trata de los papeles de la visita de Ruiz de Prado, muy particularmente los del legajo 1640 /1 del A.H.N. de Madrid, en dos hojas (exp. 4, fol. 105 vº a 107 vº), el visitador inquisitorial resume el asunto al mismo tiempo que analiza el proceso seguido.

Por otra parte, se plantea el problema de saber si J. T. Medina tenía conocimiento del traslado que se conserva hoy en Madrid, pero que debía encontrarse con anterioridad en los Archivos de Simancas, precisamente entre los fondos inquisitoriales de América que el erudito chileno empezó a explotar sistemáticamente a partir de 1884. En su prólogo a la reedición de 1956 de la *Historia de la Inquisición de Lima*, M. Bataillon se preguntaba ya: “¿Mandó copiar y utilizó Medina toda la documentación inquisitorial de procedencia limeña que tenía a mano en Simancas...?” (p. XIV; subrayado por nosotros).

En el presente caso, y desde un punto de vista puramente especulativo, nos parece raro que J.T. Medina no haya profundizado más abundantemente en el traslado de Madrid, aunque sólo fuera, por ejemplo, para citar todas o partes de las calificaciones. Para otros elementos de discusión a este respecto, cf. *infra*, Nº 186.

72 Para obtener la presentación del manuscrito, bastará con sumar todas las declaraciones de una misma persona.

La copia del A.H.N. presenta sucesivamente las declaraciones de Magdalena de Padilla, Jerónima de Horozco, Isabel Gutiérrez, Ana González, Paula de Acuña, Juana de Vera, Isabel Flores, Francisca de Lagos, Catalina de Snavedra, Isabel de la Cruz, María Enríquez, Pedro Llobet, Isabel de Paredes, P. Cristóbal Medel, nuevamente Ana González, Fr. Miguel Adrián, Fr. Salvador de Ribera, Ana Manuel, Inés de Berlanga, Miguel de Fuentes.

73 En caso de que ésta se considerara insuficiente, se encontrará en el apéndice una tabla de las declaraciones. El lector que tenga prisa podrá hacerse una idea bastante exacta del proceso al tomar conocimiento de las calificaciones (p. 86 sq.) y de la correspondencia intercambiada entre el tribunal de Lima y la Suprema (p. 98 sq.).

dezir y manifestar en este Sancto Officio como avrá mas de quatro años ⁷⁴ que, confesandose esta testigo con el Padre Fuentes de la Compañía del Nombre de Jesus, el dicho Padre Fuentes la reprehendio mucho un dia diziendo que murmurauan de la Compañía porque esta testigo y Polonia Osorio ⁷⁵ e Ysabel Flores que al presente son monjas en la Concepción andauan mucho porque yuan a jubilleos y a Sancto Domingo y a Ospitales a uisitar algunos enfermos y que ponian la culpa a los Padres de la Compañía porque las confesauan y no se lo quitauan y les dixo que ya las dichas le auian dado la obediencia que se la diese esta testigo y esta testigo se la dio sin hazer juramento ni voto y le dixo que le pediria licencia las vezes que ouiese de salir y esta testigo asi lo hizo por ocho meses poco mas o menos y que un dia le pregunto esta testigo que hera aquello de la obediencia y el dicho Padre Fuentes le respondio que hera atabouas, de lo qual esta testigo se corrio y de ay adelante se la pidio muy pocas vezes y desde ay a pocos dias se fue de aqui ⁷⁶ y esta testigo se fue a confesar con otro y no se ha confesado mas con el dicho Padre Fuentes e questa es la uerdad para el juramento que hizo y que no lo dize por odio; fuele encargado el secreto so cargo del juramento que hizo. Pasó ante mi, Eusebio de Arrieta, secretario.

Dada su brevedad, nos hemos permitido reproducir aquí el texto íntegro de esta primera declaración del proceso. Vemos que los hechos referentes al P. Fuentes aparecen como absolutamente insignificantes, sobre todo a los ojos del profano, y se comprende que el Santo Oficio no haya juzgado necesario proseguir sus investigaciones, en aquel momento. En efecto, tenemos que esperar más de tres años para que una nueva pieza sea añadida al expediente.

13 de junio de 1579

Jerónima de Horozco; convocada; primera declaración (fol 3vº a 4vº).

La testigo, casada con Juan Gutiérrez de Benavides, corredor, declara tener veintisiete años.

“...preguntado si sabe presume o sospecha la causa para que a sido llamada en este Sancto Officio dixo que no sabe para ques llamada. Pero que sospecha que es por un caso que a comunicado con algunas personas para entender si hera negocio que tocava a este Sancto Officio.

Y entre otras cossas dize tocante al Padre Fuentes de la Conpania de Jesus lo siguiente.

Yten dixo que despues questa testigo se dexo de confesar con el dicho Luis Lopez, como tiene dicho, y antes que viniese el dicho

⁷⁴ Hacia principios de 1572, por lo tanto.

⁷⁵ Fallecida entre 1576 y 1579 (cf. fol. 41 rº).

⁷⁶ Ignoramos donde pudo haber ido M. de Fuentes en esta época (finales de 1572). Corresponde a su toma de posesión del rectorado de San Pablo; quizás se vio obligado entonces a renunciar parcialmente a sus actividades como confesor.

Padre Hernandez⁷⁷ en aquel medio, se confeso con el Padre Pero Miguel de Fuentes teatino, que agora esta en Panama; el qual despues de auer confesado a esta testigo y auella comulgado el o otro, luego el dicho Padre Fuentes le tornaua a hablar en el confesionario porque antes que saliese la dezia [4r^o] que en comulgandose tornase alli y auiendo tornado la hablaua muchas palabras de amores, que la queria como a su alma y la escreuia muchos villetes muy enamorados y uiniendola a uer a su casa le dezia las mismas cossas y la abraçaua y besaua y la metia la mano en los pechos y despues quando esta testigo se yua a confesar con el preguntandole esta testigo si se auia de acusar de aquellos besos y abraços y tocamientos el dicho Padre Fuentes dezia que se acusase dello, avnque no hera pecado mortal por quanto el no auia tenido proposito de ofender a Dios ni de su parte de esta testigo auia auido voluntad de pecar y que asi no hera pecado mortal. Y dixo que asi este Padre Fuentes como los demas dizen que estos tocamientos y besos y abraços y escreuir villetes y dezir sois mi alma y mi uida y quieroo y amoos hecho con ellos no es pecado mortal por quanto ellos no tienen voluntad de pasar adelante y hecho con otros no es bien porque los otros rreligiosos o otros hombres son malos y quieren pecar luego y questo lo a oydo dezir a el dicho Padre Cartagena⁷⁸ y a Fuentes.

Yten dixo quel Padre Pero Miguel de Fuentes hizo a esta testigo que hiziese boto prometiendo a Dios de no confesarse con otro sino con el que no hiziese cosa ninguna sin tomar primero su voluntad...

No hay duda de que las acusaciones hechas aquí contra Miguel de Fuentes son mucho más graves que las de Magdalena de Padilla. Encontramos también sin duda la obediencia al confesor, pero la testigo precisa esta vez que se trata de un voto (“prometiendo a Dios...”). Están sobre todo esas libertades del confesor para con su penitente, que concernían directamente a la Inquisición, puesto que habían tenido lugar durante la confesión o “próximamente a ella”. Quedan también esas concepciones de Fuentes —por lo menos sorprendentes— que Jerónima de Horosco parece atribuir a todos los Padres de la Compañía de Jesús (“como los demás”; “hecho con ellos...”).

Señalemos de paso, aunque luego volveremos sobre ello de manera más extensa, que la información contra M. de Fuentes se vuelve a empezar por iniciativa del Santo Oficio. J. de Horozco no era una de esas personas que vienen a declarar ante el Tribunal “por descargo de su conciencia”. Puede que los agentes de la Inquisición hubieran oído de ese “caso que ha comunicado con algunas personas” (fol. 3v^o); lo que es cierto en todo caso, es que Jerónima de Horozco

77 El P. Bartolomé Hernández, S.J. formaba parte de la segunda expedición jesuita llegada al Perú el 8 de noviembre de 1569, al mismo tiempo que el virrey Toledo. Cuando éste emprendió su larga visita en compañía del Provincial Portillo, el P. Hernández ocupaba el cargo de vice-provincial (1570-1571). La expresión “en aquel medio” es difícil de interpretar y puede estar dirigida tanto a su llegada al Perú como a una intervención más precisa por parte suya.

78 Cf. *supra*, Nº 7.

no era un personaje desconocido para los inquisidores de Lima, puesto que había ya sido un testigo de cargo en el proceso que se llevaba a cabo contra otro jesuita, el P. Luis López ⁷⁹.

Sin embargo, pasan casi tres meses sin que ocurra nada nuevo. Es tan sólo en setiembre cuando los inquisidores convocan de nuevo a J. de Horozco, en presencia esta vez de dos sacerdotes seculares, Hernán Gutiérrez de Ulloa y Medel ⁸⁰.

3 de setiembre de 1579.

Jerónimo de Horozco; convocada; segunda declaración (fol. 4v^o a 5r^o).

El texto en sí muestra que el Santo Oficio está dispuesto ahora a abrir una información sobre las acciones de Miguel de Fuentes:

“...ffuele dicho que se le haze saber [a J. de Horozco] quel fiscal desde Sancto Officio *la presenta por testigo*, por tanto queste atenta y se le leera lo que dixo que tiene dicho y si en ello oviera alguna cossa que quitar, añadir o alterar lo haga por manera que asiente en la uerdad”⁸¹.

Después de esta lectura, que ella confirma del todo, J. de Horozco añade ciertos detalles:

“Yten dixo que al tiempo que dixo su dicho se le encargo en este Sancto Officio que recorriese su memoria y si se acordase de alguna otra persona que supiese de algun sacerdote que tratase cosas de amores con sus hijas de confisión en el tiempo de la confesión o proxima-mente a ella lo declarase en este Sancto Officio, dixo que se a acordado esta testigo quel [fol 5r^o] dicho Padre Pero Miguel de Fuentes confessaua a doña Ysael Gutiérrez, hija del Liçençiado Juan Alvarez,

79 Se encontrarán las acusaciones de Jerónima de Horozco y las confesiones del P. López en J. T. Medina, *Historia de la Inquisición de Lima*, t. I, p. 102, 105. indica que ha atestiguado precedentemente en el proceso de Luis López cuando declara: “Yten dixo que despues questa testigo se dexo de confesar con el dicho Luis López *como tiene dicho*...” (fol. 3 v^o; subrayado nuestro).

80 Este último declarará más tarde como testigo. En los expedientes de visita de 1587, Cristóbal Medel aparece entre los empleados de la Inquisición con el título de *honesta persona*: “thesorero de la yglesia cathedral desta ciudad [Lima] y persona honesta deste Sancto Officio de nueue años a esta parte...” (A.H.N. Madrid *Inquisición*, Leg. 1640/2, exp. 6, fol. 129 r^o). Instruye si llega el caso, de los asuntos menores (*ibid.*, fol. 18 v^o). Se puede suponer que en 1579, Hernán Gutiérrez de Ulloa era también una de esas *honestas personas*, agregadas al tribunal Prebendado de San Marcelo de Lima. colaboró primero con el Santo Oficio. Más tarde, tuvo que quejarse de su casi homónimo, el inquisidor Antonio Gutiérrez de Ulloa; el asunto llegó hasta el tribunal de Roma, pero al solicitante le fue desestimada la petición, y finalmente fue castigado por el visitador Ruiz de Prado. Nos guardaremos bien de entrar aquí en los detalles de este proceso, que ocupa alrededor de 1.636 hojas dispersas en los fondos del Archivo Histórico Nacional de Madrid. Para una visión rápida de las quejas de Hernán Gutiérrez de Ulloa contra el inquisidor. ver J.T. Medina, *op. cit.*, t. I, p. 200-201 y 246-257.

81 Fol. 4 v^o; subrayado por nosotros.

que hera entonçes donzella y agora es biyuda. Y estante el dicho Padre Fuentes en Yca escriuió una carta, la qual vino a poder de los Padres de la Compañía, la qual despues de abierta y uista no la supieron leer porque venia en çifra e teniendo notiçia questa testigo entiende algo de aquella çifra, y que la çifra hera muy clara porque sin faltar ninguna letra de lo que se escreuia ni poner letras diferentes se escriue trocando la letras, se la lleuaron la carta y la lleuo el Hermano Pedro y dixo a esta testigo que la leyese y esta testigo uio la letra y hera del dicho Fuentes y leyo esta testigo la carta por la qual entendido tener el dicho Padre Fuentes con la dicha Doña Ysabel particular amistad mas que de confesion, porque en la carta le dezia palabras muy deshonestas de amor deshonesto...

Todo hace pensar que el tribunal estaba sobre todo preocupado —en el momento de la primera declaración de la testigo— por el problema de la “solicitación” (“...que recoriese su memoria y si se acordase de alguna otra persona que supiese de algun saçerdote que tratase cosas de amores con sus hijas de confision...”, fol. 4 vº). El hecho nuevo de este segundo testimonio se refiere menos al fondo que a la aparición de dos nuevos personajes: una tal Isabel Gutiérrez y el Hermano Pedro, que habría también confiado a la testigo “quel dicho Padre Fuentes queria bien a la dicha Doña Ysabel” (fol. 5 rº).

Esta es la pista que seguirá el tribunal.

16 de setiembre de 1579

Isabel Gutiérrez; convocada; primera declaración (fol. 5 vº á 7 rº).

La testigo, de unos veintiocho años de edad, hija del licenciado Juan Alvarez, viuda. A la pregunta habitual de “si sabe, presume o sospecha la causa porque a sido llamada”, ella responde “que ella a sospechado si es acerca de algunas confesiones con algunos religiosos” (fol. 5 vº); efectivamente, reconoce haber tenido, en un pasado reciente, relaciones sexuales con dos monjes franciscanos, de los que no hablaremos aquí. Habla después del P. Fuentes, que había sido, desde su llegada al Perú, el confesor de la familia.

“...y el dicho Pedro Miguel de Fuentes mostraua querer mucho mas a esta testigo que a ninguna de sus hermanas y que quando la confesaua, y le pareçe que hera cada vez, la dezia que la queria mucho y la aconsejaua que se hiziese beata [...] y quando el dicho Pedro Miguel de Fuentes yua fuera desta ciudad la escreuia cartas que no heran de amores ni lo dexuan de ser y esta testigo a el ni mas ni menos y que yendo un dia el dicho Fuentes a la casa de su padre desta testigo dixo que la queria hablar como otras vezes tambien la solia hablar y aquesta vez que dize abraço a esta testigo y no se acuerda si la beso o no y sienpre le tomaua las manos.

Fuele dicho que quando començo a dezir esto del Padre Fuentes dixo en boz que no lo tenia por pecado avnque no se escriuio y luego torno a dezir que lo tenia por pecado lo del abraçar, que diga ques lo que acerca desto pasa y entiende. Dixo que al prinçipio no tenia por pecado ynclinar el dicho Padre Fuentes a esta testigo a que fuese beata, hasta que despues se fue enterneçiéndolo en las palabras y que miradas las palabras de los villetes de las cartas quel dicho Padre Fuentes [fol. 6 v^o] escreuia a esta testigo y las que la dezia no le parece a esta testigo que heran de amor muy casto porque en los villetes la llamaua vos y mi Ysabel e asi otras cosas.

Fuele dicho que en este Sancto Oficio ay ynformacion que çierto rreligioso de la Compañia del Sancto Nombre de Jesus estando fuera desta çiudad escriuio cierta carta a a [sic] esta testigo en çifra, que diga y declare si tuvo notiçia, de la dicha carta y de quien se la escriuio y si le escriuio algunas otras en çifras, dixo que todas las que le escreuia el dicho Fuentes heran en cifra y que esa carta la escriuio el proprio estando fuera de aqui, que no se le acuerda donde estaua, y que lleo la dicha carta a su padre desta testigo y el y otro questauan alli no la acertaron a leer y un deudo desta testigo, que agora es teatino y se llama Diego Gonçalez,⁸² la tomo y dio a esta testigo y esta testigo la tomo y la leyo y preguntada quien la enseño a leer aquella manera de cifra dixo que el mismo Padre Pedro Miguel de Fuentes y que en las cartas y de palabra la dezia que la queria mucho, que no se casase, que la queria tener aca fuera para seruirle mucho y que despues que se caso ni la escriuio ni la visito ni le a hablado.

Yten dixo que al principio questa testigo se confeso con el Padre Fuentes y el la persuadia que no se casase esta testigo prometio en la yglesia del monasterio de la Encarnacion delante de una ymagen y del dicho Pedro Miguel de Fuentes questa testigo no haria cosa sin su voluntad del dicho Fuentes, porque sus padres tratauan de cassalla y lo deseauan y el dicho Fuentes la persuadia que no cassase / / (*agregado al margen* / / y asi lo estoruo y despues quando se trataua de casar a esta testigo con el Liçenciado Velazquez su marido el dicho Padre Fuentes la persuadia que no casase) y su suegro desta testigo ponía ynpedimiento diziendo questa testigo auia hecho voto y uiendo ya el dicho Fuentes que esta testigo se queria casar declaro questa testigo no auia hecho voto y que no se [fol. 7 r^o] acuerda de otra cosa y dixo que quando el dicho Fuentes la dezia que no se casse, la dezia que mirase lo que lo auia prometido. Y auendosi leido este su dicho de berbo ad berbum y auiendo oydo y dicho que lo a entendido dixo que esta bien scrito y que ella lo dixo y declaro asi y en ello se afirmaua e afirmo y rratifico: saluo que en lo que dize aquel dicho Fuentes no gustaua de questa testigo fuese monja ni casada lo que pasa es quel no queria que fuese casada sino beata o monja y que mas se ynclinaua a que fuese beata e questa es la uerdad. . .” (fol. 6 r^o a r^o).

82 “El Hermano Diego Gonçalez, recibido en Lima, año de 71; hizo votos año de 73; es de edad de 37 años, diócesis de Plasencia; es enfermero, tiene buena salud, mediano ingenio y juicio talento para su officio. Es humilde y obediente, tiene la oración ordinaria. está quieto y consolado en la vocación de la Compañia”. (Informe del P. Plaza, 12 de diciembre de 1576. *Mon. per.*, t. II, p. 128).

La fecha de estos hechos no está precisada pero debieron ocurrir hacia varios años, puesto que Isabel Gutiérrez, viuda en el momento de su declaración, no estaba por aquel entonces todavía casada. Aunque con cierta reticencia, afirma, se puede decir, lo que había declarado a su respecto Jerónima de Horozco. Nos enteramos además de que debía haber hecho voto de obediencia a su confesor, y que éste le recomendaba no casarse.

Habrà que esperar hasta finales del mes de Octubre para que se manifieste un nuevo testigo.

31 de octubre de 1579

Ana González; testimonio espontáneo; primera declaración (fol. 7r^o a 8 v^o).

Esposa de un tal Nuño Díez, de más de cuarenta y cinco años de edad.

Primero se trata de un confesor franciscano que le habría “solicitado”, alrededor de 1569. Cita igualmente a Hernán Pérez, de la Compañía de Jesús ⁸³ por hecho menos graves, incluso inocentes.

(Fol. 8. r^o). . . Yten dixo que siendo confesor desta testigo Pedro Miguel de Fuentes de la Compania de Jesus lo hera tambien de otras muchas ⁸⁴ que las traia tan rrebueeltas y tan desasosegadas que no tenian quietud en su conçiencia, porque se morian las unas de las otras de çelos y enbidias y que hasta oy día estan dos dellas que son Magdalena de Padilla y Doña Paula de Acuña, biudas, enojadas por causas del dicho Fuentes y estouieron muchos dias que no se hablaron y aquel dicho Fuentes cotedianamente dezia a esta testigo en el confisionario que la queria mucho y por ser cotedianamente le pareçe que algunas vezes avra sido queriendola confesar o despues de averla confesado, avnque desto en particular no se acuerda, y que vna vez tarde enbio a llamar el dicho Fuentes a esta testigo al confisionario y la dixo: sabeis que e ymaginado que quisiera yo hablaros una noche en la chacara de la Compania ¿yriades alla? y esta testigo le dixo que si yria avunque hera cossa que nunca auia hecho; y luego otro día la enbio a llamar y la dixo que no hiziese caso de lo que antes la auia dicho porque no lo dezia por mal y esta testigo auia entendido que por mal lo auia dicho y que [fol. 8 v^o] otra vez el dicho Fuentes dixo a esta testigo que auia querido yr a su casa de noche y lo auia dexado por temor de que no le abriria la puerta y esta testigo no le rrespondio palabra; y que una vez la pidio que diese lugar a que una donzella hija de Ana Manuel muger que es agora de Francisco de Ampuero y se llama Doña Juana fuese a casa desta testigo porque la queria sacar de casa de su madre para enseñarle los exerçiçios y, despues, la dicha Doña Juana dixo a esta testigo que no haria ella aquello ni daria aquella deshorr

⁸³ Había entrado en la Compañía en 1574, en Lima, a la edad de cincuenta y cuatro años aproximadamente (cf. *ibid.*, p. 121).

⁸⁴ Recordemos que una de las especialidades de M. de Fuentes por así decirlo, era la confesión de las mujeres.

a su madre. Y que con una Doña Gerónima, mujer de Juan Gutiérrez de Benauides,⁸⁵ tenía el dicho Fuentes muy estrecha amistad y la rregalava y con la dicha Doña Paula. E yendo esta testigo un día a cassa de la dicha Doña Paula estaua la puerta cerrada por dentro y la abrieron y hallo esta testigo que la Doña Paula estaua en la cama enferma y el dicho Fuentes sentado a la cabecera y en la sala de afuera estaua el compañero y que esta es la verdad...".

Aquí también hemos querido conceder la palabra a la testigo, lo más ampliamente posible, con el fin de hacer ver la desigualdad de algunas declaraciones: los hechos precisos, enequívicos (muy raramente), alternan con las interpretaciones o las insinuaciones. Está la peripecia de Doña Juana (de Vera) y de su madre, Ana Manuel; pero sobre todo, se presenta al P. Fuentes bajo un nuevo aspecto: en el centro de un cenáculo de mujeres, donde la envidia y los celos (por no hablar de los adjetivos "rrebueltas" y "desasosegadas") parecen tener rienda suelta. Junto a Magdalena de Padilla, ya conocida,⁸⁶ parece una nueva viuda, Doña Paula de Acuña, su rival; Jerónima de Horozco está también ahí. El círculo empieza a cerrarse.

Ana González comparece ante los inquisidores "sin ser llamada" y el traslado hace pensar que habla sin preparación sin embargo no se puede evitar el pensar que su declaración "cae" de maravilla para lanzar de nuevo el proceso. Si Lima era ya Lima,⁸⁷ es posible que se haya murmurado entonces en la ciudad. Habría que llegar hasta suponer que todo esto correspondía a una campaña de denigración contra la Compañía de Jesús, o simplemente a una actividad mayor del Santo Oficio? Aunque estas hipótesis sean tentadoras, no hay tampoco que descartar la de la concomitancia, puesto que Ana González hace sus acusaciones tanto contra un monje franciscano (y hasta son las más graves) como contra Miguel de Fuentes.

Tanto si se trata de simple coincidencia como si se trata de manejos subterráneos, el caso es que el asunto Fuentes va a conocer su mayor actividad durante el mes de Noviembre de 1579 que comienza.

4 de noviembre de 1579

Cristóbal Medel; testimonio espontáneo; primera declaración (fol. 48 rº).

Este sacerdote secular había asistido, no hay que olvidarlo, al segundo interrogatorio de J. de Horozco;⁸⁸ estaba por tanto al corriente de los detalles

85 Se trata de Jerónima de Horozco. Cf. *supra*, fol. 3 vº in *Proces*.

86 Cf. *supra*, (fol. 1 rº in ms).

87 En efecto, todo nos hace creerlo. Hablando de los Españoles del Perú, y más especialmente de los de Lima que conocía mejor, Luis López decía a Francisco de Borja: "Gente novelera, que lo que pasa hoy intra cubiculum, dentro de un mes se sabe en todo el Perú". (Carta del 29 de diciembre de 1569. *Mon. per.*, t. I, p. 326, 327, § 3).

88 Cf. *supra*, (fol. 4 vº, 5 rº un ms).

principales del asunto. La declaración escrita que presenta a los inquisidores se refiere al año 1569:

(Fol. 48 rº)“... estando yo en esta çiudad una vez en casa de Madalena de Padilla [...] le oy dezir a la susodicha quella se confesaua con el Padre Fuentes de la Conpañia y que le queria mucho, porque siempre que con el se confesaua venía muy consolada, el qual le auia rogado que mientras el estouiese en esta ciudad no se confesase con otro confesor sino con el y que ella se lo auia prometido y hecho voto dello...”.

Se invoca una vez más en este asunto el nombre de Magdalena de Padilla y los inquisidores, que parecían haberlo olvidado desde su declaración de 1576, deciden escucharla de nuevo.

5 de Noviembre de 1579 (por la mañana)

Magdalena de Padilla; convocada; segunda declaración (fol. 1 vº a 2 rº).
Empieza por confirmar lo que había dicho nteriormente:

“... El Padre Fuentes, siendo confesor desta testigo y de otras ⁸⁹ tres o quatro, les mando que para comulgar le pidiesen licencia y tambien para yr de sus casas a uisitar algunos enfermos porque se murmuraua que las teatinas andauan fuera de sus casas y que llamauan teatinas a esta testigo e a Isabel Flores, monja de la Concepcion, y a Polonia Osorio, difunta, y Doña Paula, que no saue donde biue ni sabe el sobrenombre...” (fol. 1 vº).

Los inquisidores llaman a continuación la atención de la testigo sobre el problema de la “solicitud”, pero M. de Padilla no tiene nada que declarar al respecto. Por el contrario, confirma la agitación y las envidias que reinaban en el círculo de las penitentes, situándolas, sin embargo, en un plano exclusivamente espiritual: “...que nunca entendió que entre las dichas ouiese çelos en mala parte ni que el dicho Fuentes tratase con ninguna dellas cossa deshonest...” (fol. 2 rº).

Después, en la misma mañana, le toca el turno a la rival de Magdalena de Padilla.

5 de noviembre de 1579 (por la mañana).

Paula de Acuña; convocada; primera declaración (fol. 8 vº a 9 vº).

⁸⁹ Hay que subrayar que Magdalena de Padilla no ha hablado nunca de voto de obediencia.

Según su manera favorita de actuar, los inquisidores parten de preguntas muy generales, pero Da. Paula ⁹⁰ hace gala de una evidente mala voluntad: no sabe nada. Es necesario que los jueces se muestren muy precisos para que se decida a hablar de sus desavenencias con Magdalena de Padilla quien, según ella, habría tomado la iniciativa de una ruptura:

“... Y la dicha Isabel Flores dixo a esta testigo que la dicha Magdalena de Padilla le dixo que dixese a esta testigo que por las llagas de Jesucristo que no la hablase porque la perturbaua y así estouieron casi vn año que no se hablaron, avnque esta testigo si la hablaua, y después, ydo de aquí el dicho Padre Fuentes, ⁹¹ la dicha Magdalena de Padilla hablo a esta testigo y así se han hablado despues aca”. (fol. 9 vº).

Paula de Acuña confirma después las frecuentes visitas de M. de Fuentes y de su compañero, cuando ella estaba enferma y en cama ⁹².

La tercera persona que comparece ante el tribunal inquisitorial en esa mañana de noviembre, es Juana de Vera, ⁹³, hija de Ana Manuel, cuyo nombre había sido mencionado por Ana González ⁹⁴.

5 de noviembre de 1579 (por la mañana)

Juana de Vera; convocada; primera declaración (fol. 19 rº a 20 rº).

“...preguntada si sabe, presume o sospecha la causa para que asido llamada en este Sancto Oficio, [fol 19 vº] dixo que si sospecha sobre un dicho que tiene aquí declarado.”. ⁹⁵

No tiene nada más que decir, pero al ser interrogada confirma que M. de Fuentes había querido enseñarle los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, hacia 1569 (ella contaba entonces quince o dieciseis años), y “preguntada si trato esta testigo con alguna persona de que para hazer los dichos Exercicios seria bien salir de la companía de su madre, dixo que no se acuerda de eso” (fol. 19 vº).

Es sin duda después de estos tres interrogatorios cuando el tribunal pronunció los primeros votos, conservados en el anverso de la hoja cuarenta y nueve:

90 Viuda de Iñigo Martínez de Uríbar (o Yribar), de cuarenta y cinco años de edad.

91 Ignoramos si hace alusión a una de sus expediciones misioneras, a su marcha para Panamá, o a alguna otra ausencia.

92 Cf. *supra*, las declaraciones de Ana González a este respecto. (fol. 8vº del *Proceso*).

93 Casada; alrededor de veinticinco años.

94 Cf. *supra*, (fol. 8vº del ms).

95 Hecho notable, Juana de Vera —al igual que Jerónima de Horozco— había testificado en el proceso de Luis López. Sobre las acusaciones graves que ella hace contra éste, ver J.T. Medina, *Historia de la Inquisición de Lima*, t. I, p. 102; creemos que ella hace alusión aquí a esta declaración anterior.

“... En la çidad de los rreyes a çinco dias del mes de nobiembre de mill e quinientos y setenta e nueue años estando juntos en la sala del avdiencia del Sancto Officio los señores inquisidores Liçenciados Cerezuela y Ulloa y por hordinario el Padre Frai Miguel Adrian. Maestro en Sancta Theologia, y por consultor el señor Licenciado Bartolomé Martinez, arçediano, aviendo uisto esta ynformación contra el Padre Pedro Miguel de Fuentes de la Compañía del Nombre de Jesús.

El señor ynquisidor Cerezuela y el señor Liçenciado Martinez dixerón que su voto y parescer es que de cuenta deste negoçio al Consejo de la Santa y General Ynquisicion y que en el entretanto se suspenda.

El señor ynquisidor Vlloa y el Padre Maestro Fray Miguel Adrian dixerón que su voto y parescer es queste reo paresca personalmente en este Sancto Officio y, auiendo paresçido, sea preso en las carçeles secretas y se haga su proçeso en forma y se le tomen sus papeles. Ante mi, Eusebio de Arrieta, secretario.

Las opiniones son divergentes y los dos campos se encuentran equilibrados. Sin embargo, conviene señalar que dos de los cuatro jueces estiman que las acusaciones son lo suficientemente graves y precisas como para justificar la detención del acusado; esta posición dura, nos parece marcar una cierta ventaja en la medida en que la instrucción no se suspende. En efecto, a partir del día siguiente, los interrogatorios continúan.

Primeramente Magdalena de Padilla quien, después de haber “hecho memoria”, quiere añadir algunos detalles a su declaración del día anterior.

6 de noviembre de 1579 (por la mañana)

Magdalena de Padilla; testimonio espontáneo; tercera declaración (fol. 2 rº a 3 vº).

El P. Fuentes habría querido, según ella, obligarla a tocar el clavicordio y a cantar como lo hacían Polonia Osorio y sus hermanas, las cuales “... en mandoselo auian tanido y cantado, porque quando el confesor mandaua la cossa luego la avian de hazer sus hijas de confesion (fol. 2 vº).

Yten dixo questando esta testigo y la dicha Polonia Osorio y una de sus hermanas que le pareçe que Ana Osorio, en oratorio de la dicha Polonia, estatua la dicha Polonia Osorio encordonandose los cabellos. Entro el dicho Padre Fuentes y su compañero, que hera el Hermano Pedro a lo que le pareçe, y esta testigo y la dicha Ana Osorio se salieron del oratorio y la dicha Polonia se quedo en el con los dichos Fuentes y su compañero; y luego salieron y el conpañero del Padre Fuentes traia en la mano los cavellos de la dicha Polonia Osorio que se los auian cortado y dixo el dicho conpañero que los llevauan para enseñallos a una donzella para que se cortase los cauellos y no se presçiase

dellos y no dixerón quien hera la donzella y este testigo vio en otro dia que la dicha Polonia Osorio tenia cortados los cavellos como los cortan a las monjas". (fol. 2 rº).

La testigo informa a continuación de que Isabel Flores y Polonia Osorio, de acuerdo con el P. Fuentes, se sometían a penitencias humillantes —como conducir, vestidas pobremente, a una ciega— con gran perjuicio para el resto de su familia. De la misma manera, M de Fuentes habría pedido a Magdalena de Padilla "que se afeytase el rostro y se tocase y saliese por ay para que hiziesen burla della y esta testigo le dixo que no queria hazer aquello para dar que dezir al pueblo..." (fol. 3 rº).

Entonces, el inquisidor decide hacer leer a la testigo la parte del "Edicto de Fe" que se refiere a los iluminados ⁹⁶ y Magdalena de Padilla, en contestación, describe los ejercicios espirituales que llevaba a cabo por consejo del P. Fuentes, su confesor.

A lo largo de esta tercera y última declaración, Magdalena de Padilla se ha abierto mucho más de lo que lo había hecho hasta el momento, pero la evo-

⁹⁶ Mencionado aquí por primera vez en el expediente, este texto es nombrado muy explícitamente como "la cláusula del Edicto que se publica acerca de los alumbrados", pero vuelve a aparecer a menudo el nombre de "parte del hedicto añadido" o, simplemente, "parte añadida". El adjetivo *añadido* estaba totalmente justificado, como se puede ver según un pasaje de J. A. Llorente: "Posteriormente arregló el consejo de la Suprema los artículos que debían añadirse; y según cartas acordadas de 28 de enero de 1568 y de 4 de diciembre de 1574, fueron estos:

"Si sabéis o havéis oído decir que alguna persona viva ó difunta haya dicho ú afirmado que la secta de los alumbrados o dejados es buena.

"Que la oración mental es de precepto divino, y con ella está cumplido todo lo demas de la religión cristiana".

"[...] Que solo se verifica esto en la oración mental, pues la vocal tiene poco valor.

"[...] Que no se debe obedecer al padre ni á otro superior, quando este mande cosas que impidan el ejercicio de la oración mental y de la contemplación.

"Si havéis oído que alguno haya hablado mal del sacramento del matrimonio, o dicho que nadie puede alcanzar el secreto de la virtud, sino aprendiendo esta doctrina de los maestros de ella.

"Que nadie se puede salvar sin la oracion que ellos practican y enseñan, y sin hacerles una confesión general.

"Que los temblores, ardores y desmayos que suelen verse a dichos maestros y sus buenos discipulos son indices del amor de Dios.

"Que por esos signos se conoce que están en gracia y que tienen el Espíritu Santo.

"Que [...] tales perfectos son gobernados por el Espíritu Santo directamente.

"Si havéis visto ú oído qualquiera otra cosa de mala doctrina de la citada secta de los alumbrados ó dejados". (*Historia crítica de la Inquisición de España*, Madrid, 1822, t. III, p. 155-157. Estos artículos iban dirigidos exclusivamente a los iluminados). Fuesen las que fuesen las fechas indicadas por Llorente y por Lea, la cláusula que se refiere a los iluminados aparece tardíamente en el Edicto de Fe. En una carta de finales del mes de febrero 1577, los inquisidores Cerezuela y Ulloa indicaban a los consejeros de la Suprema: "Así mismo se a comenzado a publicar esta quaresma el edicto general ympreso y añadido que receuimos en 16 de hebrero y se publicara en todas las parrochias y monesterios de frayles como vuestra señoría nos manda..." A.H.N., Madrid *Inquisición*. Libro 1033, fol. 346 rº).

Henry L. Lea, escribe por su parte: "...the Suprema, in a carta acordada of January 4. 1578. orders the tribunals to add the Edict of faith a section in which the errors developed in the trialls (de los alumbrados were enumerated..." *A History of the Inquisition of Spain* New York, 1906-1907. t. IV. p. 24).

lución de la testigo parece insignificante comparada con la de los inquisidores. En efecto, hay que subrayarlo, es la primera vez que asocian el nombre de Miguel de Fuentes con la noción de iluminismo. A partir de este momento, los informes muestran, un cambio en la orientación del proceso; aunque el problema de la “solicitud” queda bien latente, se puede decir que a partir de ese momento, casi todas las preguntas del tribunal estarán subtendidas por la investigación del iluminismo.

Cosa rara conociendo la legendaria lentitud de los tribunales, que no excluye a la del Santo Oficio, el inquisidor Cerezuela decide trasladarse esa misma mañana del 6 de noviembre al convento de la Inmaculada Concepción, con el fin de escuchar allí a varios testigos.⁹⁷

6 de noviembre de 1579 (por la mañana; convento de la Concepción)

Isabel Flores (o Flórez, alias Isabel de Jesús); convocada; primera declaración. (fol. 20 rº a 22 rº).

Interrogada primeramente sobre la “solicitud” la testigo no tiene qué decir al respecto.

La siguiente pregunta es “si sabe, a uisto, oydo o entendido que algun confesor o confesores ayan dicho y pedido a sus hijas de confesión que les den la obediencia y que no se confiesen con otros sino con ellos y que no hagan cossa ninguna aunque sea buena sin su licencia...” (fol. 20 vº).

Isabel Flores contestará ampliamente a este respecto, situando el comienzo de su relato poco después de la llegada de los jesuitas al Perú. M. de Fuentes era entonces su confesor, y después de haber hecho una confesión general:

“... de ay adelante sienpre estaua a todo lo quel le mandase y no queria hazer cosa ninguna de uirtud ni de visita sin quel se lo mandase y questaua tan subgeta a el dicho Padre Fuentes *de su propria voluntad* desta testigo como lo esta agora a sus perladas, no con el voto que agora tiene y quel dicho Padre Fuentes tenia otras dos hijas de confesion que heran *Doña Paula y Polonia Osorio, las quales tambien como esta testigo tenian aquellø obediencia* al Padre Fuentes y las ynpuso a que se juntasen en casa de la dicha Doña Paula a la qual esta testigo y la dicha Polonia Osorio tenian por perlada...” (fol. 21 rº).

Las reuniones tenían lugar todos los viernes y las tres mujeres se confesaban mutuamente de sus pecados, después de lo cual, la que había sido designada como superiora (los tres primeros meses fue Doña Paula) indicaba a cada una

97 Esta actuación bastante excepcional se explica por el hecho de que la Concepción de Lima era un convento de clarisas, religiosas sometidas a una clausura rigurosa. Se encontrarán algunos detalles sobre la fundación de esta casa en la obra de Bernabé Cobo, S. J., *Fundación de Lima*, en el cap. XVI (en el t XCII de la B.A.E., p. 429 ss.).

sus penitencias. Pero, al cambiar el turno de dirección espiritual, Miguel de Fuentes se vió finalmente obligado a suprimir estas reuniones debido a una desavenencia surgida entre Polonia Osorio y Da. Paula, que no había querido obedecer (fol. 21 rº).

Según esta testigo, la tutela de Fuentes se ejercía en un terreno puramente religioso; ellas le pedían poderse dedicar a ciertas mortificaciones, a penitencias como, por ejemplo, mendigar vestidas pobremente.⁹⁸ El P. Hernández, de la Compañía, a quien ella había tenido oportunidad de hablar de estas prácticas, “rriño a esta testigo que no lo hiziese, que para que heran aquellos extremos” (fol. 22 rº).

El interrogatorio continúa por la tarde.

6 de noviembre de 1579 (por la tarde; en la Concepción).

Isabel Flores; convocada; segunda declaración (fol. 22 rº a 24 rº).

“... el señor ynquisidor Licenciado Cerezuela [...] le dixo si a acordado alguna otra cossa...” (fol. 22 rº); sobre lo cual Isabel Flores se lanza a una larga declaración de la que presentaremos los extractos más significativos:

(Fol 22 rº) “... dixo que confesandose con el dicho Padre Fuentes esta testigo tuvo determinación de amar mucho a Nuestro Señor y paresçiole que era bien tomar a el dicho Padre Fuentes y tenelle como hera su confesor en lugar de Dios y que, amandole a el dicho Padre Fuentes, mucho amaria a Dios mucho y, perseuerando en esto, tuvo una tentación de la carne que le duro mucho tienpo y en espeçial un dia que [fol. 22 vº] aviendole hablado en el confionario y despues en la rrexa del altar mayor, estando el dicho Fuentes por la parte de adentro y esta testigo por la de afuera, se començo a ençender mas en su tentación y si alguna vez la uia predicar y le uia las manos le paresçian muy hermosas y, aunque esta testigo tenia determinacion de no ofender a Dios con el dicho Fuentes ni con otro, tenia particular deseo de besalle las manos y el rostro y vn dia quel dicho Fuentes fue a la posada desta testigo a confesar a una negra, se sento sobre la cama desta testigo questaua enferma la negra y aquel dia y aquella noche sintio mucho mas graue la tentacion y paresçiendole que aquello podria parar en algun mal comunico su conçiencia acerca deste punto con el Padre Frai Luis Aluarez⁹⁹ de la horden de Sant Agustin, y con

98. Confirma de lleno la disputa que tuvo lugar a este respecto entre su cuñada y M. de Fuentes Cf. *supra*, (fol. 2 vº del ms).

99. Sin duda Fr. Luis Alvarez de Toledo el propio hermano del virrey D. Francisco de Toledo enviado al Perú, en 1569, como visitador de su Orden, que tenía buena reputación de virtuoso y de elocuente (Cf. A Ybot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, t. II, p. 785, Nº 140).

100. De célebre memoria; quemado por la Inquisición de Lima en 1578. Cf. Medina, *Historia de la Inquisición de Lima*, t. I, p. 63-114.

Frai Francisco de la Cruz,¹⁰⁰ dominico, y con el Padre Barçena,¹⁰ del Nombre de Jesús, y todos tres le aconsejaron que no se confesase mas con el dicho Fuentes y que no le dixese ninguna cosa a el dicho Fuentes y esta testigo asi lo hizo por algunos dias y la tentaçion todauia duraua . . .”.

Terminó por confesar su tentación a Fuentes, quien le aseguró “que a ella se le quitaria y asi fue Dios seruido que se le quitase dende algunos dias y esta testigo se torno a confesar con el [. . .] y fue el que negocio con la Señora Doña Ynes¹⁰² questa testigo entrase en esta cassa y tambien el prouincial Portillo y que no se acuerda de otra cossa” (fol. 23 r°).

Le leyeron a continuación la cláusula del edicto referente a los alumbrados y su reacción fue la misma que la de Magdalena de Padilla: escribe los ejercicios espirituales (sin duda los de San Ignacio) que le hacía hacer M. de Fuentes:

(fol. 23 v°) “. . . andando en aquellas meditaçiones perseuerando en ellas, le paresçia algunas vezes que uia a Nuestro Señor Jesuscristo quando andaua aca en el mundo, no con los ojos corporales sino con la ymaginaçion y que aquello le daua muy grande consuelo y le amaua mucho de velle tan hermoso y tan lindo; princiपालmente le aconteçia esto quando estaua en la yglesia delante del Sanctisimo Sacramento o quando alçauan el Sanctisimo Sacramento y que quando rescibia aquel consuelo en el alma le dauan unos *temblores* que le durauan entretanto que duraua la oracion y que tambien le dauan algunas vezes *vnos ardores* por todo el cuerpo y en el rostro y *se le adormecia el cuerpo*¹⁰³ y que no sabe determinarse de que manera hera aquello, porque bien entiende todo lo que se haze y dize delante della y que algunas vezes le pasaua por el pensamiento si hera aquello hobra del Spiritu Santo o si hera flaqueza de algunos ayunos o otras yndisposiçiones y otras vezes tambien pensaua si heran yllusiones del demonio, que como ella deseaua ser sancta que con aquello le tenian todos por sancta que asi le pasaua por el pensamiento. . .”¹⁰⁴.

Confirma, por otro lado, el episodio del corte de pelo de Polonia Osorio de que habló Magdalena de Padilla. Además, junto con el Hermano Pedro, habría sido ella la única que vio a Miguel de Fuentes llevar a cabo este acto.

101 Más exactamente, Alonso de Barzana. Uno de los mejores misioneros de la Provincia peruana, gran conocedor de las lenguas indígenas, autor de una gramática, de un manual de vocabulario, de catecismos quechuas. Cf. entre otros, R. Vargas Ugarte, *Ha. de la Cía de Jesús en el Perú*, t. I, p. 370, 371.

102. Inés Muñoz de Rivera, fundadora y primera Superiora del convento de la Concepción. Cf. Bernabé Cabo, *Fundación de Lima, B.A.E.*, t. XCII, p. 430, 431.

103. Subrayado por nosotros.

104. Estas declaraciones llamarán más tarde la atención del visitador inquisitorial Ruiz de Prado. A este respecto, señalará: “y una de ellas [*penitentes de Fuentes*] dice que sentía ciertos temblores y que le parecia que ueya a Jesuchristo en su spiritu; esta en particular dice diuersas cosas contra si en esta raçon que sera bien se uean; llamase Ysabel Flores y es monja del monasterio de la Concepción de esta ciudad . . .” (A.H.N. Madrid *Inquisición*, Leg. 1640/1, exp. 4, fol. 106 r°. El pasaje aparece subrayado en el original).

(Fol 24 rº) “. . . Yten dixo questa testigo auia oydo dezir que mientras dura el espeçie del pan o el Sancto Sacramento en el cuerpo es Nuestro Señor en el anima y que asi quando comulgaua algunas vezes y rresçibia mas de una forma y que algunas vezes le daua el sacerdote dos o tres o quatro le daua mucho contento que bien entiende que tan entero esta y tan poderoso Dios nuestro Señor en vna forma como en muchas y a vna monja que acerto arresçibir muchas formas le dixo esta testigo a hermana que llena estays de Dios y que la monja se llama Doña Catalina de Saauedra. . .”.

7 de noviembre de 1579 (por la mañana; en la Concepción).

Isabel Flores; convocada; tercera declaración (fol. 24 vº a 28 rº).

Una vez más una larga declaración, en la que Isabel Flores precisa que M. de Fuentes había recomendado el más absoluto secreto respecto a las reuniones del viernes ¹⁰⁵.

(Fol. 24 vº) “. . . Yten dixo que, a la sazón que tiene dicho que hazian las dichas juntas, cayo malo el dicho Padre Fuentes estando en Chancay ¹⁰⁶ y trayendole de alla malo, que le trayan en vna baruacoa, enbio a dezir a esta testigo y a la dicha Doña Paula y Polonia Osorio que le saliesen a resçibir a San Lazaro y que fuese secreto que no supiese nadie [fol. 25 rº] quel lo auia enbiado a dezir; y salieron y le uieron y hablaron en San Lazaro y se vinieron con el, que ya hera de noche, y con los yndios que le traian en la baruacoa fasta çerca de la cassa de los teatinos y avn esta testigo ayudo a traerle vn poco en la dicha baruacoa y quando se ouieron de yr, le pregunto si se yrian y dixo que si y questas dos Doña Paula y Polonia le tenian dada la obediencia y que no sabe si el se la pidio o si ellas se la dieron sin quel se la pidiese. [. . .] Y que otra vez la mando el dicho Fuentes que fuese a casa de otra su hija de confesion que hera Doña Maria Enrriquez, que agora es vicaria deste convento y se llama Maria de Jesus, que no sabe si le tenia dada la obediencia y que hiziese otra mortificación y fue que vn dia, fiesta de la Cruz, mando a esta testigo el dicho Padre Miguel de Fuentes que fuese esta testigo a casa de la dicha Doña Maria Enrriquez y que entrando la dixese que hera vna soberuia y mala y desobediente avnque no se a [fol. 25 vº] cuerda bien si le dixo que desobediente y mala, que las palabras que le dixo fueron las mesmas quel dicho Fuentes le dixo que le dixese, y que la mandase que se leuantase donde estaua y que diese dos o tres carreras por la sala donde estaua y que luego la mandase tornar a sentar y que se diese dos bofetones en rrebenrençia de la bofetada que dieron a Nuestro Señor y que le dixese luego que se acordase de la cruz de Cristo y que se uiniese y esta testigo lo hizo todo como se lo mando el dicho Fuentes y la dicha Doña Maria Enrriquez hizo todo lo questa testigo le mando y que tambien le mando el dicho Fuentes que dixese a la dicha Doña Maria Enrriquez, quando la topase en la yglesia, que hera vna soberuia,

105 Cf. *supra*, (fol. 21 rº del ms).

106 Probablemente a la vuelta de su misión en Bracamoros. Cf. *supra*, Nº 37.

y esta testigo se lo dezia y se yua luego y la dexaua asi, y el dicho Fuentes mando a esta testigo que no dixese nada de aquello a nadie y asi, avnque se lo pregunto la dicha Doña Maria, no se lo quiso dezir y que otra vez mando a esta testigo que fuese con la dicha Doña María Enríquez a Sant Agustin y que hiziese lo que ella dixese y, allegados a Sant Agustin, se quitaron los mantos y con vnas botijuelas yuan por agua a vna açequia y con ella rregaron la yglesia y la barrieron, lo qual fue en el monesterio viejo de San Agustin”.

A propósito de María Enríquez:

“... Francisca de Lagos, monja profesa del dicho monasterio, dixo a esta testigo [...] que auia ydo dezir a la dicha Maria de Jesus, uicaria, que todas las vezes que comulgaua, el tiempo que dudauan las especies del Sacramento, sentia en el coraçon a Dios y no se determina bien en que le dixo que sentia (fol. 26 rº).

Yten dixo que preguntando a esta testigo Ysabel de la Cruz, monja profesa deste monasterio, que que sanctos tenia por debotos o que devociones tenia, esta testigo la dixo que a todos los sanctos tenia por debotos y angeles y a todos los del çielo y esta testigo la pregunto que que deboçiones tenia y ella dixo que hazia algunas memorias por el libro de algunos sanctos e sanctas y esta testigo la dixo que valia mas vn poquito de oraçion mental pensando en la pasion de Nuestro Señor Jesucristo que otras oraçiones, y esto entendiendolo esta testigo asi por lo quer oydo predicar a los Padres de la Compania, no sabe dezir a quien...” (fol. 26 rº).

Siguiendo los consejos de un sacerdote, ¹⁰⁷ Isabel Flores renuncia a cultivar sus “ardores” (“que hera tentación de soberuia”), pero desde entonces siente una piedad menos viva (fol. 26 vº).

Interrogada sobre el ambiente que reinaba en el grupo de mujeres devotas, confirma ella también y explica la desavenencia entre Paula de Acuña y Magdalena de Padilla. Esta última le habría dicho, entre otras cosas, “que hera muy querida y regalada la dicha Doña Paula del dicho Padre Fuentes que ella hera

107 Este, un poco más tarde, será a su vez sospechoso de iluminismo: “Información contra Diego de Arce, clérigo; tiene diuersas cosas, aunque no bien prouadas; un testigo de cosas que dixo contra las ordenes mendicantes diciendo que despues que las auia en la iglesia era el sacerdoçio tenido en poco; calificado por erronea y injuriosa, y que quando Christo murio uajo el anima con la diuinidad al limbo y que el cuerpo de Christo quedo sin la diinidad; un testigo, calificada por error infide; que dando forma a una monja de como hauia de reçar el rosario, le dixo que reçase las diez auemarias y un padre nuestro y luego pensase un misterio de los del rosario y que si pensando en el Nuestro Señor le diese algun sentimiento de lagrimas o de amor suyo o sentimiento de su pasion que parase alli y dejase las auemarias, que la Madre de Dios no las hauia menester; paresçe que hazen sospechoso al reo de la heregia de los alumbrados; un testigo tiene otras cosas contra este reo que juntamente con las dichas le hazen muy sospechoso; hauiase de hauer hecho mas diligencias en este negocio y examinados los constestres que hay acerca de las dichas proposiciones porque ha años que esta parado sin se hauer hecho nada en el, que es desde el año 1581” (según los papeles de visita de J. Ruiz de Prado. A.H.N. Madrid, *Inquisición*, Leg. 1640/1, cuad. 4º fol. 11 vº).

rica la dicha Doña Paula y ella hera pobre que alla se auiniese con el. . .” (fol. 27 vº).

7 de Noviembre de 1579 (por la tarde; en la Concepción).

Isabel Flores; convocada; cuarta declaración (fol. 28 rº a 31 rº.)

La testigo se acuerda de que un día Polonia Osorio y sus dos hermanas habían besado sus pies, por orden de Miguel de Fuentes, mientras que ella besaba los de un joven esclavo negro (fol. 28 rº) vº). El P. Fuentes habría hecho también que diese a Paula Acuña un anillo de oro contra los mareos ¹⁰⁸.

Habría querido obligarla a bailar en la iglesia de San Francisco delante de las religiosas del convento de la Encarnación (fol. 28 vº).

Fue ella misma quien tuvo la idea de pedir obediencia a M. de Fuentes (fol. 29 rº).

El P. Fuentes estaba al corriente de sus emociones y temblores, durante los cuales ella pensaba “en Dios” en su pasión que le parezca que le tenia presente en su entendimiento” (fol. 30 rº); “. . . y el dicho Fuentes la dixo que mirase lo que hazia no fuese alguna tentación y que no se acuerda que le aya dicho otra cossa y que no lo a dicho ni tratado con otra persona y que esta testigo le paso por la ymaginación que su alma via a Dios y que tenblaua el cuerpo, asi como quando a vn rrelox de sol se pone al sol tienbla el agujita questa en medio con los rayos del sol, pero questo no lo a dicho al Padre Fuentes ni lo a comunicado ni dicho a nadie. . .” (fol. 30 vº).

Para terminar, es interrogada sobre los *Ejercicios espirituales*.

Los interrogatorios señalan después una interrupción de un día; no hay nada raro en ello, puesto que el 8 de noviembre era, aquel año, un domingo.

9 de Noviembre de 1579 (por la mañana; en la Concepción).

Isabel Flores; convocada; quinta declaración (fol. 31 rº a 35 rº).

Miguel de Fuentes era conocido como el “*Padre de las beatas*,” ¹⁰⁹ porque a ninguna parte yua a predicar o hazer platica que no yuan alla y le habluan [fol. 31 vº] muchas vezes en el confisionario sin yrse a confesar y que, entendiendo el Padre Fuentes que le llamavan el Padre de las beatas, dezia que no se le daua nada que antes se holgaua dlo que mas presçiaua Dios vn alma con perfesion de uirtud que las demas y asi el lo procuraua y pretendia y las dezia quel Padre Hernandez las llamaua el beato y Padre de las beatas. . .”.

108 Hecho curioso, Fr. Francisco de la Cruz parece haber poseido él también un anillo de oro, con propiedades mucho más extraordinarias todavía (cf. J. T. Medina, *op. cit.* t. I, p. 88).

109 Subrayado por nosotros.

La testigo describe a continuación con mucho candor, la verdadera devoción que todas las penitentes tenían para con el P. Fuentes: "... y que algunas vezes que se yva el dicho Padre Fuentes fuera de la çiudad les daua a todas mucha pena y llorauan y que algunas vezes tratauan de que tambien llorauan las sanctas antiguas quando se yvan los sanctos de donde ellas estauan y que a la dicha Doña Paula de aquella pena le dauan algunos desmayos de coraçon...". (fol. 32 rº).

Isabel Flores precisa que ya antes de entrar al convento padecía "melancolías".

Interrogada sobre los temblores y otros ardores, señala que un tal Ludovico, Corso, y el P. Melgar (gran amigo de M. de Fuentes) también los padecen (fol. 34 rº).

9 de Noviembre de 1579 (por la tarde; en la Concepción).

Isabel Flores; convocada; sexta declaración (fol. 35 rº a 36 rº).

La mayor parte de este último interrogatorio transcurre con la lectura que se hace a la testigo de sus declaraciones anteriores, que confirma rectificando algunos detalles: por ejemplo, la duración de las primeras reuniones del viernes en casa de Polonia Osorio habría sido tan solo de un mes; Isabel Flores no está muy segura además de que sea el P. Fuentes quien la haya mandado buscar cuando volvía, enfermo, de Chancay. Termina repitiendo que considera al P. Miguel de Fuentes como un santo.

La estancia en la Concepción del inquisidor Cerezuela no termina aquí; tenía que verificar, en efecto, las declaraciones de Isabel Flores sobre otras religiosas cuyos nombres había citado.

10 de Noviembre de 1579 (por la mañana; en la Concepción)

Francisca de Lagos ¹¹⁰; convocada; primera declaración (fol. 36 rº a 37 rº).

En el margen, debajo del título "Examen de Francisca / de Lagos alias de / la o monja", la escritura de un secretario de la Suprema indica: "nihil

¹¹⁰ Algunas declaraciones de esta religiosa parecen indicar que ha atestiguado en el proceso contra Fr. Francisco de la Cruz: "... Preguntada si sabe, presume o sospecha la causa para que a sido llamada a este Sancto Officio, dixo que no sabe y si no es para el negoçio de *Frai Francisco de la Cruz que no sospecha otra cosa*. Fuele dicho si sabe, a uisto o oydo o entendido que alguna persona o personas hayan hecho o dicho alguna cosa que sea i paresca ser contra Nuestra Sancta Fee Catholica que tiene, predica y enseña la Sancta Madre Yglesia Catholica de Rroma o contra el recto y libre exerçio del Sancto Officio que le paresca deua manifestar en el Sancto Officio o cerca del usso o efectos de algunos de los sanctos sacramentos, dixo que no se acuerda de cosa ninguna mas de lo que dixo estando alla en el siglo..." (fol. 36 vº; subrayado por nosotros).

contra el reo". Efectivamente, la testigo confirma en lo esencial lo que había sido dicho sobre María Enríquez y la Eucaristía ¹¹¹. En cuanto al inquisidor, se muestra tan preocupado por el problema iluminista, que se llega al siguiente diálogo entre él y Francisca de Lagos:

"...Ffuele dicho [*a Francisca de Lagos*] que después que se empeço este su exsamen a tenido muchos tenblores, diga si es así; dixo si señor. Fuele dicho que diga y declare de que son los dichos temblores y quanto tiempo a que los tiene, dixo que agora como la llamaron de turbaçion a tenido aquellos tenblores y, preguntada, dixo que algunas vezes quando se turba suele tener los dichos tenblores..." (fol. 37 rº).

10 de Noviembre de 1579 (por la mañana; en la Concepción)

Catalina de Saavedra; convocada; primera declaración (fol. 37 rº a 38 rº).

Encontramos de nuevo la misma recomendación marginal ("nihil contra el reo") y es verdad que no hay nada que concierna directamente al P. Fuentes. La testigo se limita a dar algunas explicaciones, muy sensatas, sobre las personas que comulgan varias veces, lo que hace volver este aspecto del asunto a proporciones más justas.

10 de Noviembre de 1579 (por la mañana; en la Concepción)

Isabel de la Cruz; convocada; primera declaración (fol. 38 rº a 39 rº).

Se le pregunta si ha oído hablar de diferencias hechas entre la oración mental y la oración oral. La testigo no recuerda que haya tratado este tema con ella. Aquí también, "nihil contra el reo".

10 de Noviembre de 1579 (por la tarde; en la Concepción)

María Enríquez (alias María de Jesús); convocada; primera declaración (fol. 33 rº a 41 rº).

Esta testigo es bastante más importante que las tres precedentes, primero por el puesto que ocupa en la Concepción (Vicaria o vice-superiora), pero sobre todo porque ha formado parte del grupo de devotas que se confesaba con Miguel de Fuentes.

¹¹¹ Cf. *supra*, (fol 26 rº del traslado)

—Ha oído decir que rezar el rosario sin prestar atención “es quebradero de cabeça”.

—En lo referente a temblores y ardores, unicamente ha visto este fenómeno en el P. Melgar; éste habría sugerido que se cortase el pelo, para demostrar su renuncia.

—“...este testigo en uida del dicho Antonio Venero su marido hizo votos de castidad delante del Sanctísimo Sacramento y muchas vezes y que antes que le hiziese dio quenta della al Padre Fuentes dos o tres vezes y el le dixo las dos primeras vezes que mirase en ello y después le dixo que pues ella lo tenia tanta voluntad que se holgaua dello y quel voto le hizo siendo casada porquel dicho su marido no tenia la suficiencia marital y que por esto le pudo hazer bien sin perjudicar el derecho de su marido” (fol. 40 vº).

—Aún sin haber prometido obediencia a Fuentes, ella le pedía siempre autorización antes de llevar a cabo una buena obra.

11 de Noviembre de 1579 (por la mañana; en la Concepción)

María Enríquez; convocada; segunda declaración (fol. 41 rº a 43 vº).

Añade que el P. Melgar le ha aconsejado en confesión que dedícase menos tiempo a rezar el rosario y más a meditar (fol. 41 vº). Ella también compartía sus emociones espirituales con sus religiosas:

“Y que también les [*a sus religiosas*] a dicho que, quando se da na estas meditaciones y otras con vmildad, Nuestro Señor enbia al alma vna luz con que vengan a conoçer el mal que ay en el pecado y los bienes y paz que traen las uirtudes que Dios nos enbia y que de aquí se ençiende el alma en amor de Dios y que de todas sus criaturas sea amado y seruido como esta testigo las a tenido muchas vezes (fol. 42 rº).

Como es de suponer, el inquisidor se interesa mucho por esta iluminación del alma y quiere saber más. María de Jesús declara haber tomado estos conceptos de las predicaciones o directivas de Fr. Francisco Martínez, Miguel de Fuentes, Barzana y otros, pero sobre todo, de su experiencia personal. De cualquier manera, la curiosidad de Cerezuela no está todavía satisfecha:

“...Preguntada si estos sentimientos que dize que tienen a la luz que dize que da Nuestro Señor a los que se dan a estas meditaciones y contemplançiones que tiene dicho es cossa hordinaria, que todos los que las tienen tienen la dicha luz, dixo que nunca a oydo dezir a nadie que la dicha luz que da Dios a los que [fol. 42 vº] tienen las meditaciones que tiene dichas sea cosa hordinaria, antes a oydo dezir que tienen muchas sequedades.

Preguntada que llama sequedades, dixo que es questando ha-
ziendo las dichas meditaciones no tener aquella ternura del amor de
Dios y sentimiento de su pasión.

Preguntada si aquellas ternuras que llaman son cossas sensibles,
dixo que no sino ynteriores en el alma.

Preguntada que llama ternura en el alma, dixo esto que e dicho
que son la disposiçión y aparejo en el alma para hobrar sienpre la
voluntad de Dios y estar dispuesto para sufrir trabajos e ynurias por
el seruicio de Dios y las demas que tiene dicho e questas cossas y
otras semejantes a dicho a las rreligiossas como se podra hazer yn-
formación y no tiene otra cossa que dezir . . .” (fol. 42 rº vº).

Por otra parte, confirma haber pedido limosna en compañía de Polonia
Osorio y de otras mujeres piadosas. En cuanto a las penitencias insólitas (co-
rrer, etc. . .) a que fue sometida por M. de Fuentes, es ella quien pidió ser
puesta a prueba.

11 de Noviembre de 1579 (por la tarde; en la Concepción).

María Enríquez; convocada; tercera declaración (fol. 43 vº a 45 rº).

—La testigo confirma haber barrido la iglesia de San Francisco
(entre otras), acompañada por Isabel Flores y Polonia Osorio, con
consentimiento de Miguel de Fuentes. Estos trabajos de subalterno
eran una especie de penitencia que ellas se imponían (fol. 43 vº).

—El P. Fuentes le habría dicho que convenía actuar “con li-
cencia del confesor” (fol. 44 rº).

—El inquisidor vuelve a continuación sobre esa “hostia que se
siente en el corazón”. María Enríquez explica que ella siente así las
cosas.

A continuación, después de leer al testigo su declaración, Cerezuela pide
todavía precisiones sobre la oración oral presentada como un “quebradero de ca-
beza”; esto prueba que está preocupado por semejantes conceptos.

12 de Noviembre de 1579 (por la mañana; sala de audiencia de la Inquisición).

Paula de Acuña; convocada; segunda declaración (fol. 10 rº a 11 rº).

Recordemos que en su primera aparición, Da. Paula no se mostró demasia-
do cooperadora ante el tribunal; esta vez también, se muestra bastante reticente,
lo que aparece en el informe: “. . . y dixo otras cossas troncadas. Y le fue dicho
que diga uerdad enteramente y descargue su conçiencia. . .” (fol. 10 vº).

Se lee la “parte añadida” del edicto de Fe, es decir, la que se refiere a los
iluminados; a este respecto, M. de Fuentes, en una de sus primeras confesiones,

le aconsejó “que no fuese a ningunas parte ni hiziese hobra alguna sin su parecer y consejo y esta testigo le dixo que si haria y lo hazia y no mentandole obediencia ninguna por entonces” (fol. 10 vº).

Más tarde, y de acuerdo con su profesor, hace voto de castidad “... estando el dicho Fuentes con el Sanctissimo Sacramento en las manos [...], porque antes avian concertado entre ellos de hazerlo estando oyendo misa, y asi lo hizo avra quatro años poco o menos...” (fol. 10 vº).

12 de Noviembre de 1579 (por la tarde)

Paula Acuña; convocada; tercera declaración (fol. 11 rº a 15 rº).

Esta vez, la testigo parece decidida a hablar. Informa de que las meditaciones y ejercicios espirituales a que se dedicaba bajo la dirección de Fuentes la hacían pasar por una persona santa, hasta por un ser capaz de predecir el futuro (fol. 11 rº a 12 rº).

“... Y dixo que quando el Padre Fuentes le mando, confesandose con el y despues de auerse confesado con el generalmente, que no hiziese cossa sin su consejo, como tiene dicho, lo que le dixo fue que esta testigo en las cosas que oviere de hazer tocantes a su alma y en el dar la limosna y en el hazer qualquiera buena hobra que se lo comunicase primero y que para aquello le pedia la obediencia y esta testigo se la dio y de ay adelante no hazia cosa semejante sin su parecer [...] y quel credito questa testigo tenia del dicho Fuentes hera tanto que todo quanto en este caso le mandara hiziera...” (Fol. 12 rº).

Paula de Acuña confirma a continuación lo que había sido dicho por los demás testigos sobre las reuniones de devotas: ¹¹²

“... y luego dixo [*P. de Acuña*] quel dicho Fuentes dixo a esta [fol. 12 vº] testigo que ella y las dichas Polonia Osorio e Ysabel Flores se juntasen en casa de la vna dellas y que eligiesen a la vna por perlada de sus culpas que se dezian y que las otras se acusasen ante aquella y aquella les diese penitencia de Pater Noster y Ave Marias y las mando a todas que guardasen *secreto* de aquello que no lo dixesen a nadie por amor de su prouinçial; y asi esta testigo y las dos que tiene dicho concertaron de yr a casa desta testigo y questa testigo fuese la perlada y que las otras dixesen alli sus culpas y asi fueron a casa desta testigo y Ysabel Flores y Polonia Osorio dixeran sus culpas ante esta testigo y que las culpas que dezian heran como auian estado tibias en la oración y otras semejantes y que otras dos vezes se juntaron en casa desta testigo, siendo perlada vna de las otras dos, cada vez la suya, y que entonces esta testigo daua quenta de lo que en aquellas

112 Cf. *supra*, fol. 21rº y ss.

juntas hazian y de las penitencias que dauan a el dicho Fuentes por- que la pedia y no sabe si las otras harian lo mismo avnque cree que si y que en aquella sazón se dezia en el pueblo de otra junta que por horden del Padre Melgar, fraile franciscano, hazian ciertas hijas suyas de confision, que dellas heran Marivara y su hija y la suegra de Francisco de Godoy, hermano de Andres Sanchez, que hera entonces biuda, y que se murmuraua desta junta y de *los temblores y eleuamientos del Padre Melgar* diziendo que heran fingidos y uiendo aquello esta testigo y las dichas Polonia Osorio e Ysabel Flores no se juntaron mas y que entonces *heran muy amigos el dicho Fuentes y el Padre Melgar*, el qual dicho Melgar, a lo questa testigo cree, procuro de llevar a esta testigo a la junta que alla hazian y fue a casa desta [fol. 13 r^o] testigo y no la hallo y otra uez la enbio a llamar con vna beata que se llama Figueroa, y cree que biue en cassa de Hordoño de Valençia, y esta testigo no fue y que desde que se murmuro de la dicha junta del dicho Padre Melgar esta testigo no andaua tanto al paladar del dicho Fuentes en hazer lo que el le mandaua y quel dicho Melgar yua a casa de Mariuara donde se hazian aquellas juntas y no sabe quien fuese mas a ellas de las que tiene dicho y que quando el dicho Fuentes pidio a esta testigo la obediencia, el dicho Fuentes le dixo que *ningun bien hiziese ni otra cosa ni rrestituçion ni gastase dineros sin su liçencia...*" (fol. 12 r^o a 13 r^o; cosa que subrayamos).

Se demuestra una vez más que M. de Fuentes no deseaba en absoluto que se divulgaran las prácticas de sus penitentes y que existía una cierta relación entre las actividades del P. Melgar y las suyas.

La declaración termina con cuestiones de dinero, y Paula de Acuña relata a los inquisidores dos historias sombrías, de las que se saca en conclusión que tenía quejas sobre la manera de proceder del P. Fuentes a ese respecto:

"... y despues el dicho Fuentes y el hermano Pedro quando vino el uisitador [*P. Plaza?*] fueron a casa desta testigo con la cuenta y dixerón a esta testigo: aqui os traemos la cuenta de lo que cobro el Hermano Pedro y si nos deuierdes, pagarnoseys e si os devieremos, no os pagaremos y esta testigo dixo que para que hera la cuenta y con todo eso la leyeron y esta testigo les alcanço por la cantidad que tiene dicho y le dixerón que se quedase para la casa y se quedó y a esta testigo no le paresçieron bien aquellas cosas auiendo ella hecho tanto bien a aquella cassa" (fol. 13 v^o).

La testigo añadirá un poco más tarde, no sin amargura, que "fue entendido que los regalos de palabras y la estimación en que tenían [fol. 15 r^o] hera mas por su ynterese que no por ella" (fol. 14 v^o y 15 r^o) y que "el dicho Fuentes la cometio a que hiziese donación de su hazienda a la casa"¹³ (fol. 15

¹¹³ Estos detalles y el hecho de que el nombre de Paula de Acuña esté casi siempre precedido de *Doña*, muestran que se trataba de una de esas "mujeres devotas de distinción", de que habla la Escritura (Actas XIII, 50).

rº). De cualquier manera el Santo Oficio no parece haber dado mucha importancia a este problema, puesto que no se vuelve a mencionar en los interrogatorios siguientes. Por el contrario, Paula de Acuña había mencionado en su relato los nombres de una tal Francisca Pizarro y del P. Portillo; los inquisidores quieren saber más:

“Preguntada por lo que arriba dixo si la dicha Doña Francisca Piçarro tenia dada la obediencia al Padre Portillo prouinçial que entonces hera, dixo *mas que obediencia* le tenia dada y dixo segun lo que se deiza asi pareçe. Y preguntada ques lo que se dezia, [fol. 14 rº] dixo que la Doña Francisca Piçarro diziendose que hera hija de confesion del Padre Portillo *estaua preñada del dicho Portillo* y el dicho Fuentes que hera muy amigo del dicho Portillo rogo mucho a esta testigo questouiese en compania de la dicha Doña Francisca[...] y esta testigo no lo quiso hazer y vna mulata que se llama Francisca de Castañeda, saliendo esta testigo del confisionario con pena por esto que le auia ynportunado el dicho Fuentes, la dixo que no lo hiziese porquestaua Doña Francisca preñada y la querian traer a parir a su casa y questaua preñada del prouinçial Portillo y que se guardase porque la dicha Doña Francisca dezia questa testigo auia destar con ella. Y esta testigo se quexo a el dicho Padre Fuentes de que auia sauido lo que tiene dicho y que buena honrra la queria dar metella en aquel negoçio y el dicho Fuentes se espanto mucho y la ynportuno que le dixese quien se lo auia dicho y esta testigo no quiso. Y preguntada dixo que la muchacha que dizen pario Doña Francisca esta en casa de Julian de Aranda...”¹¹⁴.

Se puede observar cierta similitud entre lo que se señala aquí respecto a Francisca Pizarro y las acusaciones hechas por María Pizarro contra el P. Ruiz del Portillo.¹¹⁵ No se trataría quizás de la misma persona? La insuficiencia de detalles precisos nos impide afirmarlo.

“... Yten dixo questando esta testigo vn dia en el confisionario con el dicho Fuentes que se yua a confesar esta testigo dixo que heran muchos sus pecados como quexandose y el dicho Fuentes la dixo calla que por la sangre de Jesucristo entiende [*¿entiendo?*] que [fol. 14 vº] no tengo de entrar en purgatorio y esta testigo miro en ello y le paresçio mal y que de presente no se le acuerda otra cossa...”.

Esta declaración un poco Sibilina atribuida al Padre jesuita¹¹⁶ se explica a la luz de *Vidas exemplares* de Nieremberg; éste último, al terminar su biografía dedicada a M. de Fuentes, recuerda que varias revelaciones afirmaban que su héroe se contaba entre el número de los predestinados a la salvación y que no pasaría por el Purgatorio.¹¹⁷

114 Subrayado por nosotros.

115 J.T. Medina, *Historia de la Inquisición de Lima*, t. I, p. 84.

116 Además no tiene mucho que ver con el proceso.

117 Antes de su salida para las Indias, una santa religiosa “le aseguro que era de los predestinados, y que auia de salvarse” (*Vidas exemplares*, p. 248).

Paula de Acuña hace alusión a continuación a ciertos rumores que corrían sobre Fuentes, “hasta dezir que le enbiauan desterrado por mugeres” (fol. 15 rº). El contexto permite suponer que “el exilio” en cuestión corresponde a la salida de M. de Fuentes para Panamá. Sean murmuraciones o verdades, el caso es que el comportamiento del P. Fuentes daba lugar a comentarios en algunos centros devotos y hasta eclesiásticos; en efecto, si nos fiamos de lo que dice Paula de Acuña, el P. Hernández no siempre aprobaba las iniciativas de su compañero (fol. 15 rº), lo que viene a confirmar una observación semejante hecha anteriormente por Da. Jerónima de Horozco.¹¹⁸

13 de Noviembre de 1579 (por la mañana)

Paula de Acuña; convocada; cuarta declaración (fol. 15 rº a 18 rº).

Los inquisidores habían acertado al observar las reticencias de Paula de Acuña y sus declaraciones “truncadas”,¹¹⁹ puesto que hasta este cuarto *examen* no se decide a hacer las importantes declaraciones que vamos a transcribir íntegramente:

“... Y dixo que se le a acordado que como dos años y medio despues questa testigo se començo a confesar con el Padre Fuentes el fue o le enbiaron a vnos yndios por aqui cerca y despues de auer estado avsente como un mes o mas llamaron vna noche como a las ocho o nueue a su puerta desta testigo y porque vn negrilla que salio a responder no supo dar el rrecaudo salio esta testigo a la puerta y hallo que hera el Padre Fuentes el que llamaua y uenia a cauallo el qual dixo a esta testigo que hiziese recoger la gente de casa porque no le uiesen entrar y así lo hizo esta testigo y abrio la puerta y entro y el mismo lleno al corral el cauallo y estouieron hablando como hasta media noche y aquella hora el dicho Fuentes se acosto vestido sobre la cama desta testigo y queriendose esta testigo rrecoger alla dentro en la rrecamara el dicho Fuentes la dixo que no se fuese que se acostase alli al otro lado que no le hazia nada y esta testigo se acosto alli vestida y *estouieron hasta el dia sin que entre ellos pasase palabra ni acto deshonesto* y el dicho Fuentes estuuu alli todo el día siguiente en el qual esta testigo la [sic] siruio la comida sin que nadie de casa le uiese tiniendo todo el día çerrada la puerta de la calle por de dentro y asimesmo estubo alli la noche siguiente y çeno y desde ay a vn buen rrato se torno a echar sobre la cama y dixo a esta testigo que se acostase asimismo y como esta testigo no auia de dormir no lo hizo y se estubo sentada alli delante

118 “... Y despues queriendola *J. de Horozco* confesar el Padre Hernandez le dixo esta testigo que no podia porque tenia hecho el dicho voto de *confesarse unicamente con M. de Fuentes* y el dicho Padre Hernandez le dixo que no tenia obligacion de cunplillo porque ni ella le podia hazer ni el pedillo y el dicho Padre Hernandez que entonces era prouincial dixo a esta testigo que *auia reprehendido a el dicho Fuentes...*” (declaración de J. de Horozco, el 13 de junio de 1579; fol. 4 rº; subrayado por nosotros).

119 Cf. *supra*, (fol. 10 vº del ms).

de la cama en vna silla asi estouieron hasta las tres de la mañana y que el dicho Fuentes se levanto para yrse y al tienpo que se queria yr no se acuerda bien esta testigo si el dicho Fuentes la dixo que se confesase o si esta testigo le dixo que se queria confesar pero acuerdase bien quel dicho Fuentes la dixo que se metiese alla dentro y se recogiese vn poco y lo hizo y se [fol. 16 rº] confeso con el y la absoluo y preguntando esta testigo antes a que venia muy admirada dello porque venia asi y no traia conpañero sino solo el [el; omisión automática] dicho Fuentes la rrespondio que la venia a ver porque la queria tanto en Jesucristo que no podia estar y que todo lo aquel dicho Fuentes trato todo el tiempo que alli estuvo fueron cosas de Dios y aquella ora de las tres salio solo y se boluo a yr no sabe donde mas de que no fue a su cassa y que despues que vino a su casa de la Conpañia el dicho Fuentes que seria dende ay a vn mes en la primera o segunda confision questa testigo hizo con el trataron de aquella venida y del peligro en que a el y a esta testigo auia puesto y la confusion en que a esta testigo auia dexado e el dicho Padre Fuentes la dixo que la queria tanto en Jesucristo que le auia forçado a venilla a ver porque la queria mucho y que en aquello lo veria y esta testigo le dixo que asimesmo le queria esta testigo mucho y preguntandole el como le queria y si hera con determinaçin de ofender a Dios esta testigo le dixo que le queria como a su padre de confesion y que antes moriria cien mill muertes que ofender a Dios y el dixo que bueno hera aquello y despues yendose esta testigo a confesar hallo en la yglesia de la Conpañia a Doña Maria Enriquez que a lo que cree esta testigo auia salido del confisionario y la pregunto esta testigo si quedaua alli el Padre y ella dixo que no sabia si hera ydo y esta testigo entro y allo alli al Padre Fuentes y se confeso esta testigo y torno a salir y la dicha Doña María pregunto a esta testigo si le auia hallado y esta testigo le dixo que si que hera vn bienaventurado virgen y la dicha Doña Maria dixo plugiera a Dios el se holgara dello [?]” (fol. 15 vº 16 rº; subrayado por nosotros).

Miguel de Fuentes iba a menulo a pasar la velada en casa de Paula de Acuña en compañía de su fiel Pedro Llobet, y llí tomaban una colación, mientras tocaban guitarra. ¹²⁰

Paula de Acuña corrobora también varios de los testimonios anteriores, por ejemplo lo que sabíamos sobre el corte de pelo de Polonia Osorio, sobre los anillos de oro que Fuentes le había dado y sobre la recepci3n que las devotas habían reservado al Padre cuando volvía, enfermo, de Chancay. ¹²¹ (fol. 17 vº).

El tribunal hace que le den ciertas precisiones, entre otras algunas muy significativas sobre los estados de ánimo de las devotas con respecto a M. de Fuentes:

¹²⁰ Según el testigo, Miguel de Fuentes actuaba de esta manera sin el consentimiento de sus superiores y en particular del P. Hernández (fol 16 vº del ms).

¹²¹ Cf. *supra*, (fol. 24 vº, 25 rº del ms); Fuentes pedia a Paula de Acuña, a Polonia Osorio, a Isabel Flores y a una tal Elena Patiño “(uieja pobre”) que se encontrasen con él en secreto.

“ Asi mesmo le fue dicho [*al testigo*] que algunas vezes que se yua el dicho Fuentes fuera desta çiudad les daua a sus hijas de confesion mucha pena y llorauan y tratauan que tambien las sanctas antiguas llorauan quando se yun los sanctos de donde ellas estauan y que Doña Paula [fol. 18 rº] de aquella pena le dauan algunos desmayos de coraçon que diga lo que açerca desto pasa. Dixo que se acuerda de que entre ellas y esta testigo trataron de que llorauan las sanctas quando se yuan sus confesores y sus maestros e que despues que venia el Padre Fuente le dauan *quenta de lo que sentian en su auſencia y el estuuu muy vfano* y dixo questa testigo tenia vna enfermedad que con qualquiera cossa de pena o sobresalto le daua desmayo y que como rresçibia pena de que se fuese el dicho Fuentes podria ser auerse desmayado. . . ” ¹²².

Los conquistadores no han perdido de vista el peligro iluminista y es con una nueva lectura de la “parte del hedito añadido” (contra los alumbrados, recordémoslo) con lo que se termina este quinto interrogatorio.

13 de Noviembre de 1579 (por la tarde)

Paula de Acuña; convocada; quinta declaración (fol. 18 rº-vº).

Esta última sesión se dedica sobre todo a leer de nuevo a la testigo sus declaraciones precedentes. Paula de Acuña confirma el conjunto de éstas y aporta una precisión particularmente importante para la jurisdicción inquisitorial: “preguntada, dixo que quando dize que le pregunto el Padre Fuentes si lo que le queria hera con determinaçion de ofender a Dios, etc., ¹²³ esto paso *entrándose a confesar antes de començar la confesion y luego ynmediatamente se confeso y la absoluo y con tanto çeso el exsamen y firmolo de su nombre*” ¹²⁴

14 de Noviembre de 1579 (por la tarde)

Pedro Llobet S. J.; convocado; primera declaración (fol. 45 rº a 47 rº).

“ . . . dixo ser natural de la ysla de Mallorca de la villa de Pollienso ¹²⁵ del qual fue rrescibido juramento en forma y prometio de dezir verdad y ser de hedad de treinta e tres o treynta e quatro años ” ¹²⁶

¹²² Subrayado por nosotros.

¹²³ Cf. *supra*, (fol. 16 rº del ms).

¹²⁴ Fol. 18 vº; subrayado por nosotros.

¹²⁵ Quizás Pollensa.

¹²⁶ Recordemos que P. Llobet había tenido el honor de pertenecer a la primera expedición de los jesuitas al Perú. Nieremberg declara al respecto a él: “Fué muchos años procurador, de singular candidez y obediencia, en la cual fué muy probado, y murió con opinión de santo en toda la ciudad de los Reyes” (*Varones ilustres de la Compañía de Jesús*. 2a. ed., Bilbao, 1889, t. IV, p. 320). La crónica anónima de 1600 — recogiendo en parte una carta

Interrogado desde el primer momento sobre el iluminismo, Pedro Pablo habla de una especie de fuego interior que ha sentido a veces durante la práctica de sus devociones. Respecto a M. de Fuentes, ha visto efectivamente cómo éste cortaba el pelo a Polonia Osorio y “dixo que sospecha que al Padre Fuentes a oydo dezir y dezia a mugeres que no se acuerda quien son mira que os confeseys connigo y no aya otra cossa. . .” (fol. 45 bis rº). Pedro Llobet habría oído a algunas mujeres quejarse de algunos Padres de la Compañía: “Doña Gerónima muger de Benavides”¹²⁷ escandalizada por el P. Luis López,¹²⁸ otra por el P. Espinar.

“ Ffuele dicho que asimesmo ay ynformaçion de que aviendo venido vna carta de vn Padre de la Conpania questaua fuera desta çiuudad a poder de los Padres de la Conpania la qual carta no supieron leer porque venia en cifra y este testigo la lleuo a çierta muger y la leyo que diga lo que açerca desto sabe y que la carta hera para vna muger. Dixo queste testigo lleuo vna carta a vna donzella hija de Juan Aluarez que se llama Doña Ysabel y despues fue muger del Liçenciado Gutierre Velasquez e queste testigo no leyo la carta porque venia en cifra y el entonces no sabia leer y que la carta hera del Padre Fuentes questaua fuera de aqui para la dicha Doña Ysabel y preguntado dixo que venian tres cartas y todas tres las enseño a Doña Geronima muger de Benauides y que vna de las otras cartas hera para la dicha Geronima y otra para vna Padilla o no se acuerda para quien e que avn queste testigo no sabia leer en la diferencia de las letras entendio que la dicha carta venia en çifra y despues este testigo dio la carta a la dicha Doña Ysabel a lo que le pareçe . . .” (fol. 46 rº).¹²⁹

En lo referente a las extorsiones de fondos de que se quejaba Paula de Acuña, Pedro Llobet afirma que todo se hacía con el acuerdo de Da. Paula.¹³⁰

del P. Sebastián Amador al general (del 1º de enero de 1570, citada en *Monumenta peruana*, t. I, p. 346, 347) — se muestra igualmente elogiosa respecto él y cuenta los milagros con que fue gratificado (*Historia general*, ed. F. Matcos, p. 188 a 193).

Por el contrario, el P. Juan de Zúñiga, en su catálogo de la provincia peruana del año 1572, nos presenta a Pedro Llobet con una franqueza más brutal: “es de edad de 35 años, avrá 15 años que entró en la Compañía; no está nada aprovechado; ocúpase en los officios; es natural de Mallorca” (*Mon per.*, t. I, p. 514). El visitador Plaza hablará de él en términos más favorables: “es procurador deste Collegio *El Cuzco*; tiene buena salud, ingenio y juicio mediano, talento para procurador; ha hecho officio de procurador medianamente. Tiene mediana humildad y obediencia y oración; y al Instituto está medianamente affecto” (informe del 12 de diciembre de 1576. *Ibid.*, t. II, p. 126).

¹²⁷ Que no es otra que Jerónima de Horozco.

¹²⁸ Cf. a este respecto J.T. Medina, *Ha de la Inquisición de Lima*. t. I. p. 102, 105.

¹²⁹ Ver *supra* las declaraciones de Jerónima de Horozco a este respecto (fol. 4 vº — 5 rº).

¹³⁰ Cf. *supra*, (fol 13 vº del ms). Aunque hubiese estado bastante mezclado en algunos episodios del asunto, el hermano Pedro Llobet no fué molestado más. Enviado más tarde a Panamá, su comportamiento suscitó algunas quejas, en el seno mismo de la Compañía, como aparece en una carta del General Aquaviva: “Al P. Manuel Vásquez, Panamá. Recibida su carta del 15 de mayo de 1587: Por la qual entendí la desgustosa historia de aquel bendito coadjutor [Llobet]. V. R. hizo muy bien y como hijo fiel de la compañía, en avisar acá y al Provincial

17 de Noviembre de 1579 (por la mañana)

Isabel de Paredes; convocada; primera declaración (fol. 47 rº a 48 rº).

Como indicación marginal, “nihil contra el reo”.

Esta joven, antigua novicia de la Concepción de Lima, había sido señalada por Isabel Flores (fol. 27 rº), diciendo que muy probablemente habría prometido obediencia al P. Antonio Martínez, de la Compañía, pero, al ser interrogada por el tribunal, niega todo compromiso de este tipo.

17 de Noviembre de 1579

2os votos (fol. 49 vº).

Esta vez, los miembros del tribunal, coinciden, por unanimidad, en la posición más severa, que traía consigo en particular la detención del sospechoso.¹³¹ A partir del 5 de Noviembre, como hemos señalado, los inquisidores se habían lanzado tras la pista del iluminismo y, hay que reconocer que varias de las declaraciones parecían confirmar sus sospechas.

23 de Noviembre de 1579 (por la mañana)

Paula de Acuña; declaración espontánea; sexto testimonio (fol. 18 a 19 rº).

“Acerca de lo que se le leyo en el hedicto se le a acordado que e dicho Padre Miguel de Fuentes comulgandola vna vez en la Conpañia la dio dos formas juntas y no se acuerda si alguna otra vez se las dio y questa testigo no pregunto nada açerca dello ni el dicho Fuentes le dixo nada a lo que se acuerda...” (fol. 19 rº).

Experiencia similar con el P. Espinar, S. J. y en algunos otros lugares.

al qual se le escrive lo que conviene se haga con él...”, (carta del 18 de abril de 1588. *Mon. per.*, t. IV, p. 308). El mismo día efectivamente, Aquaviva escribía al P. Atienza (por aquel entonces Provincial en términos más precisos: “El Padré Manuel Vásquez avrá escrito a V. R. una fastidiosa historia de Pedro Pablo, coadjutor temporal, al qual creo que V. R. avrá llamado a Lima, y deseo que le apriete para que diga quiénes son los cómplices que él dize tiene imitadores de su impuridad, y que después de averle esaminado y bien penitenciado, consulte si conviene despedirle, y en tal caso doy a V.R. facultad para ello; y si por alguna circunstancia que no infame... o por otro respeto paresciere que no conviene. V.R. lo tenga en lugar remoto donde ni converse ni haya juventud a quien pueda pervertir, como quiso al Padre Manuel Vásquez, y ocúpele en oficios bajos, después de tenerle penitenciado, sin que salga de casa, si no fuere muy raras vezes y muy bien acompañado” (*Mon. per.*, t. IV, p. 311, § 5). Este asunto interno no había concluido todavía en 1591, según los términos de otra carta del Prepósito general al Provincial del Perú: “... Del Hermano Pedro Pablo dice bien V.R. que es justo tener cuenta con el escándalo que se diera si le despidieran, pero también es necesario mirar lo que a la Compañía conviene en casos tales, porque el remedio de tenerle siempre en casa, no es cosa duradera, pero el tiempo y su modo de proceder dirán lo que convenga y allá lo podrán ver” (*ibid.*, p. 735, § 2).

131 Cf. *supra*. (fol. 49 vº del ms.) el texto de estos “2os votos”.

28 de Noviembre de 1579 (por la mañana)

Ana González; convocada; segunda declaración (fol. 48 vº a 48 rº).

De nuevo en el margen, la nota: “no hace contra el reo”, plenamente justificada, puesto que los inquisidores se limitan, aquí, a hacer unas preguntas sobre el asunto Bocarro, evocado por la testigo en el momento de su primera declaración (cf. fol. 7 rº-vº).

Pero en estos días de finales del mes de noviembre—se podría decir que a partir del 15— los interrogatorios parecen languidecer. Se tiene la impresión de que los principales testigos han sido ya escuchados y que el tribunal está esperando ahora la llegada del procesado.

19 de enero de 1580 (por la mañana).

Ana González; testimonio espontáneo; tercera declaración (fol. 49 vº a 51 rº).

A pesar de ser tardío, este testimonio es muy abundante, como se verá.

Ana González insiste sobre el gran descontento de Ana Manuel cuando Miguel de Fuentes quiso someter a su hija a los *Ejercicios* (hacia mediados de 1568), “y dixo que quando el dicho Fuentes trato con esta testigo de [fol. 50 rº] llevar a su cassa a la dicha Doña Juana le pregunto esta testigo que para que la queria llevar alla y el dicho Fuentes respondio que porque en esa casa desta testigo no entraua nadie y en casa de la dicha Ana Manuel que entraua gente”.

Después, con dos o tres ejemplos, la testigo va a insistir —suponiendo que ello fuera todavía necesario— sobre las envidias a veces feroces que agitaban al grupo de devotas:

“ Yten dixo que se le acuerda muy bien que le dixo Magdalena de Padilla questando ella y otra muger sentadas en la yglesia de la Compania oyeron dentro de un confisionario golpes de chapines y que la otra muger quiso entrar a ver que hera aquel bullicio y la dicha Magdalena de Padilla la tiro del manto y no la dexo entrar y que se fueron a cassa y luego la dicha Magdalena de Padilla boluio sola a uer el confisionario y hallo en el un agujero y que boluio a su casa y traxo barro debaxo del manto y tapo el agujero y que la dicha Magdalena de Padilla dixo a este testigo que los questauan en el confisionario eran el Padre Fuentes y Doña Paula de Acuña y que dixo que si ella quisiera que ella halla a la dicha Doña Paula ahorcada en el confisionario y entendio esta testigo que la quiso dezir que la hallara en pie pues hazia ruido con los chapines. ¹³²

132 No olvidemos que Magdalena de Padilla y Paula de Acuña permanecerán bastante tiempo enfadadas. Sin embargo, las indicaciones señaladas aquí no provienen necesariamente del enfado. Entre los decretos tomados en la segunda sesión del tercer Concilio de Lima, se encuentra el siguiente: “...hanos tambien parescido ordenar que los confessionarios de mu-

Yten dixo que le dixo la dicha Magdalena de Padilla questandose ella algunas vezes confesando con el dicho Fuentes enbiaua Doña Paula a sus negritos que abriesen el confisionario.

Yten dixo que estando esta testigo enferma y Doña Paula allí con ella visitandola y sabiendo la dicha Doña Paula que yua el Padre Fuentes al monesterio de la Encarnación mandaua a alguno de sus negritos que fuesen alla y mirasen si estavan alla dos hijas de confesion del dicho Fuentes [fol. 50 vº] y le paresce que la vna dellas hera la dicha Magdalena de Padilla avnque no esta cierta dello y la otra hera Polonia Osorio y que esta testigo no le prescio bien y que a el se lo reprehendio harto pero que poco aprouechaua . . .” (fol. 50 rº-vº).

—Una tal Inés de Berlanga habría visto también a Miguel de Fuentes y a su compañero entrar por la noche en casa de Da. Paula de Acuña sin llamar (fol. 50 vº).

Magdalena de Padilla le ha dicho que había guardado cartas cifradas del P. Fuentes (fol. 50vº).

Fuentes le habría hecho guardar dos pañuelos y una carta de Isabel Gutiérrez “y se acuerda esta testigo que le dixo que se comiese aquella carta que no paresciese porque trataua de querella bien y cossas semejantes que no heran sanctidades. . .” (fol. 50 vº).

8 de febrero de 1580 (por la mañana)

Hermano Miguel Adrián O. P.; testimonio espontáneo; primera declaración (fol. 51 rº-vº).

No olvidemos que este religioso ¹³³ estaba al corriente de los detalles del proceso: había tomado parte en los votos y será, más tarde, uno de los dos calificadores.

“... dize en este Sancto Officio como estando en la çelda deste testigo Frai Saluador de Riberia en presençia de Frai Baltasar Mendez y de otro fraile que no se acuerda dixo el dicho Frai Saluador que quando vinieron a esta çiudad los frailes de la Conpania el Padre Fuentes rreligioso de la dicha Conpania le auia dicho [fol. 51 vº] que para la oraçion hera menester comer bien y comer carne para quel spiritu estouiese mas sosegado en la oraçion y asimismo dixo el dicho Frai Baltasar Mendez que yendose a confesar a la Conpania de Jesus vna muger le dixeran que no la querian confesar porque se confesaua con frayles y questa es la uerdad y no lo dixe por odio. . .”.

geres por la parte que ellas entran esten sin puertas y descubiertos, y assi lo auisa y exorta este synodo que se hagan tambien en los monasterios de los religiosos”, (citado por R. Le villier, *Organización de la Iglesia y órdenes religiosas, Virreinato del Perú*, t. II, p. 177).

133 “... pasó al Reyno del Perú por el año de 1570. fué hombre de grande estudio, ayudado de igual ingenio y virtud, y en el convento de Lima y su Real Universidad fué Lector de Teología y Regente mayor de sus escuelas [...] ocupó la cátedra de Prima de Teología en la [...] Universidad.

Graduóse de doctor en ella, y en la provincia de Presentado y Maestro, y el año de 1578, fue electo Prior del Convento del Rosario de Lima [...].

Murió en Lima siendo actual Prior de su convento, por el año de 1581” E. San Cristóbal, *Apéndice al diccionario histórico-biográfico del Perú*. Lima. 1935, t. I, p. 4).

Como era lógico, los inquisidores convocan entonces al Hermano Salvador de Rivera, pero sin prisa, a juzgar por la cronología.

1 de marzo de 1580 (por la mañana)

Hermano Salvador de Ribera; convocado; primera declaración (fol. 51 vº-52 rº).

El testigo confirma las declaraciones de su superior, aunque suavizándolas. Los hechos remontan a 1568 ó 1569 y se trataba de una discusión amistosa sobre las reglas de las órdenes religiosas. Miguel de Fuentes habría explicado a su interlocutor:

“Quel fin de su ynstituto hera la oraçion y contenplaçion que de la misma suerte que para que la uihuela hiziese consonançia hera menester que touiese tenpladas las cuerdas de suerte que la prima correspondiese con la segunda asi hera menester comer bien y dormir bien para questouiese tenplada la cabeça y hiziese armonia en la oraçion y contenplaçion y lo que dixo el dicho Fuentes a este testigo de que hera neçesario el comer y el beuer para la contenplaçion y oraçion lo dixo absolutamente avnque en consequençia de los estatutos y constituçiones ques de lo que trataua. . .” (fol. 52 rº).

4 de marzo de 1580 (por la mañana)

Ana Manuel; convocada; primera declaración (fol. 52 rº a 53 rº).

La testigo es la madre de Juana de Vera a quien Miguel de Fuentes quería enseñar los *Ejercicios espirituales*. Sus declaraciones corroboran aproximadamente en todo, lo que Ana González había dicho a este respecto; precisa que el Padre jesuita quería que su hija entrara al convento.

“ . . . y preguntada si la queria sacar [a su hija] sin voluntad desta testigo dixo que si que ella no sabía nada. . . (fol. 52 vº).

4 de marzo de 1580 (por la mañana)

Inés de Berlanga; convocada; primera declaración (fol. 53 rº-vº).

Esta mujer habia sido mencionada por Ana González en el momento de su tercera declaración,¹³⁴ pero no se acuerda de los hechos mencionados, y los inquisidores no insisten.

134 Cf. *supra*, (fol. 50 vº del ms.)

Por lo demás, el reverso de la hoja 53 se compone de una lista de las *addenda y corrigenda*, seguida de la firma de Eusebio de Arrieta, lo que parece indicar que el traslado debía terminar ahí.

2 de abril de 1580 (por la mañana)

Miguel de Fuentes; convocado; novena declaración (fol. 54 rº).

Es por lo tanto el único interrogatorio del acusado que haya dejado trazas en la copia manuscrita del Archivo Histórico Nacional de Madrid; vamos a facilitarlo íntegramente al lector, más por esta singularidad que por la importancia de su contenido:

“En la ciudad de los Reyes a dos dias del mes de abril de mill e quinientos y ochenta años estando los señores ynquisidores Licenciados Cerezuela y Villosa en su audiencia de la mañana mandaron traer de las dichas cárceles al dicho Pedro Miguel de Fuentes y como fue presente se le dixo que so cargo del juramento que hecho tiene diga uerdad y fuele dicho que diga y declare si a oydo el edicto del Sancto Officio y quanto tienpo a, dixo que lo oyo en Panama la quaresma pasada esta hizo vn año.

E luego los dichos Señores le mandaron leer el dicho edicto conforme a lo votado e auindosele leydo de berbo ad berbum y dicho que lo a oydo y entendido dixo que aquel tienpo queste confesante paso aquellas palabras ¹³⁵ con el Señor Obispo de Panama tiene por muy cierto que auia publicado vn edicto cominatorio so pena de excomunion de parte del Señor Obispo que no se comiese carne los sabados avnqueste confesante no le oyo y tambien le dixeran que auia apelado el cabildo y que deuio de ser esto asi porque uiendo el Señor Obispo que se comia carne como de antes no reclamo sino que lo dexo estar ansi y por esta causa y la dicha de antes algunos letrados y clerigos tratando desto y este confesante con ellos les paresçia y tratauan que no obligaua aquella excomunion y desto y de otra qualquiera cossa que acerca deste caso ouiese culpa sin mal animo y coraçon de todo ello pide perdon y misericordia. Y no se le ofresçe otra cosa y con esto fue mandado boluer a su carçel paso ante mi Evsebio de Arrieta secretario” (fol. 54 rº).

Si nos fiamos de las notas del visitador Ruiz de Prado, Fuentes habría ya comparecido por lo menos una vez delante de sus jueces: el 3 de marzo de 1580 ¹³⁶ El informe de la audiencia del 2 de abril, muestra sin embargo que los interrogatorios del acusado se encuentran todavía en un estado preliminar, el mismo que corresponde a los últimos votos (“... y después de preso se le lea el hedito general...”, (fol. 49 vº).

¹³⁵ Fuentes parece hacer alusión a una declaración precedente.

¹³⁶ Cf. *supra*, Nº 54.

El procesado no parece saber de qué se le acusa ¹³⁷ y, en su última fase, pide perdón, por si acaso, por una negligencia siempre posible.

Aquí termina por lo tanto el informe de los interrogatorios. Queda la pieza que es, sin lugar a dudas, la más importante de la copia que estamos estudiando: las dos series de apreciaciones de los calificadores del tribunal de Lima, que nos facilitan al mismo tiempo un cómodo resumen del expediente. Los dos calificadores —el Hermano Luis López ¹³⁸ y el Hermano Miguel Adrián ¹³⁹ han presentado el fruto de sus reflexiones cada uno a su manera: el primero prefiere presentar cada una de las proposiciones, seguida de su calificación, mientras que el segundo expone todas las proposiciones antes de calificarlas. Fr. Luis López descubre veinte proposiciones sospechosas, mientras Miguel Adrián cita solamente dieciséis. A pesar de esto, las dos series se parecen mucho, sobre todo en su fondo. Con el fin de evitar las repeticiones, vamos a transcribir por lo tanto la serie completa de Fr. Luis López, interrumpiéndola con citas de Fr. Adrián que aportan alguna novedad. Los dos calificadores han trabajado sin duda con una copia del expediente que nosotros desconocemos, puesto que citan una paginación diferente de la nuestra. Cada vez que sea necesario, se encontrará por lo tanto una nota con las equivalencias de numeración.

Calificaciones del proceso.

“Fr. Luis López:

Aviendo visto la ynformación y proceso que se a hecho contra el Padre Pero Miguel de Fuentes y considerado con atencion todas las çircunstançias de sus dichos y hechos me parece que toca mucho y muy al descubierto en esta mala secta de los alunbrados y que en ella a hecho y exerçido officio de diçipulo y de maestro con perjuizio graue de las animas con quien a tratado como se uee claramente por lo proçesado que se sigue.

1. Primeramente lo que se dize en la primera foja del proçeso quel dicho Padre Fuentes rreprehendio mucho a vna confesada suya por-

137 ¡Han pasado tantos años! Pero, sobre todo, no olvidemos que “no se le habia puesto la acusacion” (*Relaciones de causas*. A.H. .. Madrid, *Inquisición*, Libro 1027, fol. 161 r°).

138 Con toda probabilidad, se trata de Luis López de Solís, agustino y no Provincial de los dominicos como escribe, sin duda por error, J. T. Medina (*Historia de la Inquisición de Lima*, t. I, p. 91): existía desde luego un Fr. Luis López, dominico, pero él ejerció su ministerio en el Nuevo Reino de Granada (cf. A. Ybot León, *La Iglesia y los eclesiásticos en la empresa de Indias*, t. II, p. 585).

Sobre el primero nombrado. Mendiburu da los siguientes detalles; “vino al Perú con once frailes más de su orden el año de 1558 Enseñó Artes y Teología en Lima y Trujillo; se graduó de maestro en 1570; fue Dr. y Catedrático de Vísperas de Teología de la Universidad de San Marcos donde se conserva su retrato: maestro de provincia, Prior del Convento de Chuquisaca, definidor, cuatro veces provincial, y *calificador de la Inquisición*. Concurrió en calidad de teólogo diputado a los Concilios Limenses de 1582 y 1591 reunidos por el Arzobispo Santo Toribio (*Diccionario histórico-biográfico*, artículo López de Solís: subrayado por nosotros). Amigo del virrey Toledo, fue sucesivamente obispo del Paraguay, de Quito, antes de ser arzobispo de La Plata.

139 Cf. *supra*, N° 133.

que yua a jubileos y a Santo Domingo y a los hospitales a uisitar los enfermos y que se murmuraua mucho en la Conpania dello y de los confesores que la confesauan porque no se lo quitauan y luego el dicho Padre Fuentes le pidio a la dicha su hija de confesion que le diese la obediencia diziendo que otras se la auian dado por lo qual la dicha muger le dio la obidiencia y le dixo que le pediria licencia todas las vezes que ouiese de salir y asi se la pidio despues para comulgar.

Todo esto es horror perniciosissimo de la secta de los alunbrados que quieren tener a sus dicipulos y dicipulas tan sujetas a su voluntad que avn en lo bueno no quieren que se meneen sin su voluntad. Y aqui se deue advertir que avnqueste reo quando pidio la obidiencia a la dicha su hija de confesion no le dixo formalmente que no hiziese cosa alguna avnque fuese hobra pia sin su licencia ya se lo auia dicho virtualmente en la rreprehension que le aula dado sobre yr a ganar los jubileos y uisitar monasterios y ospitales por lo qual tengo que todo lo ssusodicho fue contra el edicto general de la Sancta Ynquisición [fol. 56 rº].

Fr. Miguel Adrián:

La causa de este reo se incluye directamente en el edicto que se publica contra los alunbrados modernos y algunas cosas con circunstancias mas particulares, y de mas gravedad, que las que están en el edicto.

La primera proposición junta con otras que hablan acerca de la obediencia que este reo pedia a sus hijas de confession es de los alunbrados modernos, por las quales consta que pedia la obediencia porque no hiziesen obra de virtud ni de precepto, ni se confessasen ni comulgasen ni casasen avnque su padre lo quisiese, ni diesen limosna ni restituyesen, sin licencia de este reo. La qual proposición y doctrina es contraria al derecho natural y divino, y contraria a lo que la fee nos enseña y en la platica y exercicio de ella pugna directamente con nuestra sancta fee y es doctrina y hecho erroneo [fol. 62 rº].

Fr. Luis López:

2. Lo que adelante fol. 3 ¹⁴⁰ dize la susodicha muger questando en cierta casa entro este dicho Padre Fuentes y le mando tañer vn monacordio y cantar y este testigo le rrespondio que aquello no hera seruycio de Dios y el [fol. 65 vº] le dixo que quando el confesor mandase alguna cosa lo auia de hazer y que asi lo auian hecho otras por su mandado.

Esta rrespuesta tengola tambien por horror de la dicha secta de los alunbrados que debaxo de aquella obidiencia que piden y debaxo de ser confesores quieren obligar las animas a las cossas yllicitas persuadiendo que con titulo de aquella maldicta obediencia todo es licito [fol. 56 rº Vº].

¹⁴⁰ Cf. fol 2 rºvº del *Proceso* (copia del A.H.N., Madrid, *Inquisición*, Leg. 1647/1 exp. Nº 2.

Fr. Miguel Adrián:

La segunda proposición en quanto mando este reo a la dicha [fol. 62 vº] su hija de confesión, la qual le avia dado la obediencia, tañer y cantar en vn clavicordio, y los actos que la proposición dize, es contra bonas mores [segunda "calificación"; fol. 62 rº vº].

Fr. Luis López:

3. Lo que luego dize quel dicho Padre Fuentes corto los cabellos a vna su hija de confesión y dixo su compañero que los lleuaua para enseñarlos a vna donzella para que uniendolos se cortase los suyos para que no se preñase dellos.

Considerado el hecho prout jacet ni parece nada y antes trae consigo alguna demostración de mortificación pero si se considera questo de cortar los cabellos es vna ceremonia desta mala secta de los alumbrados ynventada para dissuadir y apartar sus discípulas del matrimonio y para otros malos fines por lo qual el persuadirles que no se casen y cortarles los cabellos siempre andan a vna y como abaxo se uera este rreo le persuadio a otra que no se casase considerando todo esto me paresçe este hecho y lo tengo por muy sospechoso en esta secta y error de los alunbrados. [fol. 56 vº] ¹⁴¹.

Fr. Luis López:

4. Lo que dize luego adelante fol. 4 ¹⁴² quel dicho Padre Fuentes dixo a vna su hija de confesion que se afeitase el rostro y tocasse y saliese por ay para que hiziesen burla della juntando esto con otras mortificaciones que por el proceso consta auer mandado a otras sus hijas de confisiones dar carreras delante de gente y baylar e yr en cuerpo y lleuar cargas en la cabeça por la calle. Todas estas cosas me parescen yrrisorias, yndçentes y peligrosas para mugeres y de mucha yndiscrecion [fol. 56 vº] ¹⁴³.

Fr. Luis López:

5. Yten. fol. 6 ¹⁴⁴ dize otra testigo que despues de la auer el dicho Padre confesado y commulgado, el dicho Padre Fuentes la to-maua luego a hablar en el confionario porque antes que saliese la dezia que en comulgando se tornase alli y auiendo y tornado el dicho Padre la hablaua muchas palabras de amores que la queria como a su alma y la escreuia muchos billetes muy enamorados.

Esto me paresçe solicitar en la confision por ser y parescer todo lo dicho continuado en el sacramento de la confision y asi contra el Edicto General.

141 Esta proposición no está calificada por Miguel Adrián.

142 Cf. fol. 2 vº 3 vº del *Proceso*.

143 Calificado por Fr. Adrián con su segunda proposición.

144 Cf. fol. 3 vº sq. del *Proceso*.

6. Eodem folio añade la misma testigo que yendo el dicho Padre Fuentes a su cassa la dezia las mismas cosas que dicho tiene y la abraçaua y besaua y metia la mano en los pechos y despues quando esta testigo se yua a confesar con el preguntandole esta testigo si se auia de acusar de aquellos besos y abraços y tocamientos el dicho Padre le dezia que se acusase dello avnque no hera pecado mortal por quanto el no auia tenido el proposito de ofender a Dios ni de su parte deste testigo auia auido voluntad de pecar. A lo que dize que no hera pecado mortal besar y abraçar y tocar etc, tengolo por horror y por tal fue condenado en Geraldo¹⁴⁵ in partibus Lombardiae qui idem adserebat y si miramos la heregia de los beguardos y beguinas que rrefiere la Clementina [...] ques un horror que siguen agora mucho los alunbrados que quando llegan a cierto grado de perfection piensa que todo le es licito sin pecado versea quan de ueras es horror el que dixo y avn que sabe a sabor de heregia [fol. 57 rº].

Luis López hace la diferencia entre “solicitudión” (5a. “proposición”) e iluminismo (6a), mientras que Miguel Adrián reúne estos dos puntos bajo una única “calificación”, como vamos a verlo.

Fr. Miguel Adrián:

La tercera proposición es heretica, en quanto dize que los tactos y besos, y abraços que avia tenido con aquella su hija de confession no eran peccado ni materia neçessaria de confession y es proprio de estos alunbrados modernos y muestra quan suzio sea este reo debaxo de espeçie de sanctidad [fol. 62 vº].

Fr. Luis López:

7. Y lo que luego dize la misma testigo quel dicho Padre le hizo hazer prometiendo a Dios de no confesarse con otro sino con el y que no hiziese cosa alguna sin tomar primero su voluntad¹⁴⁶. [fol. 57 vº] Tengolo por horror de los alumbrados [fol. 57 rº - vº].

Fr. Miguel Adrián:

La quarta esta qualificada en la primera [fol. 62 vº].

¹⁴⁵ Según nosotros, podría tratarse de Gérard de Borgo San Dominico, franciscano de origen lombardo, cuyo libro *Introductorius in Euangelium aeternum* fue condenado en 1255 por el Papa Alejandro IV, o más bien de Gérard Segarelli, jefe de la secta de los apostólicos condenado por Honorio IV y Nicolás IV. Tanto el uno como el otro se situaban dentro del grupo de los joaquinistas más exaltados; el segundo de ellos acabó, en 1300 en las hogueras de la Inquisición.

¹⁴⁶ Cf. fol. 4 rº del *Proceso*.

Fr. Luis López:

8. Fol. 9 ¹⁴⁷ dize otra testigo que cada vez que le confesaua le dezia el dicho Padre que la queria mucho.

Esto me paresçe solicição contra el hedicto.

9. Y lo que luego añade la misma testigo quel Padre le aconsegaua se hiziese beata y no gustaua de que fuese monja ni casada ¹⁴⁸. Todo esto sabe a la secta de los alunbrados y en espeçial lo que luego dize la misma testigo que en vna iglesia ante vna ymagen prometio a el dicho Padre que no haria cosa contra su voluntad y esto fue a proposito de que sus padres tratauan de casarla y el dicho Padre Fuentes la persuadia que no se casase y asi lo estoruo y quando se trataua de casarse otra uez este testigo el dicho Fuentes le dezia que no se casase que mirase lo que auia prometido. Todo esto es horror y secta de los alunbrados y contra el edicto general. [fol. 57 vº].

Fr. Miguel Adrián:

La quinta tiene mucho sabor del error de los alunbrados modernos que con dañada yntención persuaden a sus hijas de confesión que no sean casadas ni monjas.

La sexta esta qualificada en la primera [fol. 62 vº].

Se puede señalar de paso que Fr. Adrián califica de herética las cartas citadas, de las que no habla Luis López.

Fr. Luis López:

10. Fol. 17 ¹⁴⁹ dixo el dicho rreo a otra testigo que no fuese a parte alguna ni hiziese hobra alguna sin su parecer y consejo.

Sapit manifeste sectan illuminatorum.

11. Eodem fo. diziendole la misma testigo que quería hazer boto de castidad el dicho Fuentes le dixo que mirase lo que hazia y lo encomendase mucho a Dios. ¹⁵⁰

Todo esto me paresçe sospechoso de la dicha secta dellos alunbrados.

12. Fo. 19 ¹⁵¹ añade la misma testigo que quando el dicho Fuentes la mando confesandose con el despues de auerse confesado generalmente que no hiziese cosa sin su consejo lo que le dixo que questa testigo en las cosas que auiese de hazer tocantes a su alma y en el dar limosna y en el hazer qualquiera buena hobra que se lo comunicase primero y que para aquello le pedia la obediencia y esta testigo se la dio y de ay adelante no hazia cosa sin su parecer y otra vez [fol. 58

147 Cf. fol. 6 rº del *Proceso*.

148 Cf. fol. 7 del *Proceso*.

149 Cf. fol. 10 del *Proceso*.

150 Esta proposición no aparece en Miguel Adrián.

151 Cf. fol. 12 rº del *Proceso*.

rº] le dixo el dicho Fuentes que ni avn rrestituçion hiziese sin su paresçer.

Esto todo es horror de los alumbrados y contra el hedicto general (fol 57 vº a 58 rº).

Fr. Miguel Adrián:

La septima esta qualificada en la primera.

La octava ¹⁵² es proposiçion sacrilega que el amor suzio y carnal haze amor divino, y es de alunbrados y lenguaje suyo, y por la segunda parte es sacrilegio contra el Santisimo Sacramento de la confession y en el hecho avnque no lo contienen formalmente las palabras es proposiçion destructiva de nuestra santa fee. Y no son menos nosçivos en la Yglesia los que con estos hechos llenos de hypocresia destruyen las cosas de nuestra sancta fee que los que con formales palabras la impugnan [fol 62 vº].

Fr. Luis López:

13. Fo. 20 ¹⁵³ añade la misma testigo questando fuera de la çiudad el Padre Fuentes vino vna noche a su casa desta testigo y con gran secreto se ençerro en su cassa y estuvo alli dos noches y vn dia y la hizo echar consigo en la cama diziendo que la queria tanto en Jesucristo que le auia forçado venirla a uer y en aquello lo ueria.

Este hecho si el dicho Fuentes tuuo acceso con la dicha no siento que aya materia de fee que calificar mas del grausimo pecado pero si no vbo acceso carnal tengo aquel acto de juntarse o acostarse entrambos a dos por muy sospechoso desta secta de los alunbrados que les paresçe que despues que an llegado a çierto punto de contenplaçion y perfection se pueden en esos peligros y atreuer a todo sin pecado.

14. Eodem fo. añade la misma testigo que antes quel dicho Padre saliese de su cassa al tienpo que se queria yr, la confeso la postrera noche y en la confession le pregunto si estando acostada con el auia tenido alguna tentaçion.

En esto siento dos cosas: la primera que la confision se tomo mas por medio de descubrir el pecho y otros rruines fines que los alunbrados tienen que no de oyrla sacramentalmente y por uentura no la absoluió ni hizo mas exsamen de conçiencia de lo que para su yntento se requeria y asi tengo auer cometido en ello gran sacrilegio. Lo 2º en quanto a lo que le pregunto si auia tenido alguna tentaçion fuera de ser pregunta escandalosa y peligrosa en aquel caso con sus çircunstancias esta llena de ponçona porque o le quiso tentar a la muger para que si dixese que se auia sentido muy tentada le pudiese enseñar otra peor doctrina o ençenderla mas en amor [fol. 58 vº] sensual de suerte que el uiniese a cunplir su apetito mas façilmente como rrogado o aco-

152 La octava proposición de Fr. Adrián ha sido omitida en nuestro traslado, pero nos podemos hacer una idea de ella a través de esta calificación. Del mismo modo, las calificaciones 9 y 10 han sido olvidadas.

153 Cf. fol. 15 vº del *Proceso*.

metido y no acometiendo para así disimular sinpre la sanctidad que los alunbrados profesan vestida de su ypocresía y honestidad exterior y siendo así fue solícitar en confesion y contra el edicto general. Y si no tuuo este fin pudo tener otro mas malo ques propio de los alunbrados quando se sienten perfectos tentar a Dios poniendose en semejantes peligros paresciendoles que no pueden pecar y hazer a sus dicipulos que se pongan en los mismos y por estar este reo tan tocado en esta mala secta tengo este hecho que hizo muy sospechoso en la fee en el senctido que e declarado [fol. 58 r^o-v^o].”.

Estas dos “proposiciones” de L. López corresponden a la novena de Miguel Adrián, cuya “calificación” ha sido omitida en el manuscrito del Archivo Histórico Nacional de Madrid.

Fr. Luis López:

“15. Fo. 25 ¹⁵⁴ esta misma testigo dize que otra uez el dicho Fuentes le dixo confesaos generalmente y auiendose esta testigo confesado-se con el dicho Fuentes otras vezes generalmente le rrespondio la dicha que para que queria que se confesase generalmente que que se auia de acordar y que le paresçe a este testigo que le dixo el Padre Fuentes digovoslo porque ya no se me acuerda de lo pasado.

Esta respuesta que dio vltima el Padre Fuentes sapit sectam illuminatorum y da a entender ser neçesario o convenir que el confesor se acuerde de sus pecados para saluaçion del penitente, lo qual tengo por graue horror” [fol. 58 v^o].

Fr. Adrián coloca esta “proposición” en décimo lugar, pero no está “calificada”.

Fr. Luis López:

“16. Fo. 27 ¹⁵⁵ añade la dicha testigo que comulgando vna vez le dio el Padre Fuentes dos formas y no sabe porque se las dio porque segun el horden que tienen de comulgar en la Compania no sobran formas.

Este hecho sapit sectam illuminatorum [fol. 58 v^o].

Fr. Miguel Adrián:

La vndecima, suppuesta la çircunstançia que la proposiçion pone, que no se puede presumir que sobran las formas, es suspecta de heresi moderna destos alunbrados, que comulgan con muchas formas, diciendo que resçiven mas consuelo o mas graçia, principalmente estando este reo tan notado de estos errores de alunbrados [fol 63 r^o].

154 Cf. fol. 16 v^o del *Proceso*.

155 Cf. fol. 19 v^o del *Proceso*.

Fr. Luis López:

17. Fol. 32 ¹⁵⁶ dize otra testigo que andando en aquellas meditaciones quel dicho Fuentes le auia dado y exerçicios [fol 59 r^o] le paresçia algunas vezes que ueia a Nuestro Señor Jesucristo quando andaua aca en el mundo no con los ojos corporales sino con la ymaginacion, que aquello le daua muy gran consuelo y le amaua mucho de velle tan hermoso; principalmente le aconteçia esto quando estaua en la yglesia delante del Santisimo Sacramento o quando alçauan y que quando resçibia aquel consuelo en el anima le dauan vnos temblores que le durauan entretanto que duraua la oraçión y que tambien le dauan algunas vezes algunos ardores por todo el cuerpo y en el rostro y se le adormecia el cuerpo y que no sabe determinarse de que manera es aquello porque bien entienda todo lo que se dize o haze delante della y dubdaua si heran yllusiones y cosas del demonio o cossas de Dios.

Todos estos temblores y ardores y uisiones saben a la secta de los alunbrados y estan llenos de yllusiones del demonio y sospechossos de pacto [fol. 58 v^o a 59 r^o].

Fr. Miguel Adrián:

La duodecima en quanto pone los effectos que la oraçion que enseñava este reo a esa su hija de confçssion hazia en ella de estos temblores y ardores, es asimismo sospechosa ser la dicha oracion y meditacion de alunbrado y de los de su secta, y de la que habla el edicto. [fol. 63 r^o].

Fr. Luis López:

18. Fol 33 ¹⁵⁷ añade la dicha testigo que algunas vezes quando resçibra muchas formas se holgaua y la daua mucho contento porque auia oydo dezir que mientras durauan las espeçies de pan en el cuerpo esta Nuestro Señor en el anima.

Esto postrero que dize que auia oydo dezir que las espeçies de pan etc., sapit heresim y el hecho que dize primero que se holgaua de rresçibir muchas formas sapit etiam heresim por quanto da por rrazon y se y todo ello suena a la secta de los alunbrados y esta tocado en el edicto general [fol. 59 r^o].

Fr. Miguel Adrián:

La treze avunque es opinion de algunos que todo el tienpo que duran las espeçies sacramentales dan graçia sacramental, pero en esta causa y negoçio haze sospecha del error de los alunbrados modernos que se resçibe mas graçias y consuelo comulgando con muchas formas [fol. 63 r^o].

156 Cf. fol. 23 r^o v^o del *Proceso*.

157 Cf. fol. 24 r^o del *Proceso*.

Fr. Luis López:

19. Fo. 40 ¹⁵⁸ añade la dicha testigo que vna vez le paso por la ymaginación que su alma uia a Dios [fol. 59 v^o] y que le tenblaua el cuerpo como vn rrelox de sol quando se pone al sol tienbla el agujita questa en medio con los rrayos del sol.

Esta ymaginación me paresçe phantastica y presuntuosa y peligrosa y que nace mas de los exerçios y conteplaçiones y supersticiones questa mala secta de los alunbrados enseña mezclada con pacto del demonio que no de perfection cristiana [fol. 59 r^o-v^o].

Fr. Miguel Adrián:

La catorze tiene asimesmo apparencia de vn error de estos alunbrados que por çierta oraçion que hazen vienen en esta vida a ver la essençia divina, y la segunda parte esta qualificada en la 12. [fol 63 r^o].

Fr. Luis López:

20. Fo. 68 ¹⁵⁹ tratando el Padre Fuentes como el fin de su rreligion hera oraçion y contenplaçion y que de la misma suerte que para que la uihuela hiziese consonançia hera menester que touiese tenpladas las cuerdas de suerte que la prima correspondiese a la segunda asi hera menester comer bien y dormir bien para questouiese tenplada la cabeça e hiziese armonia en la oraçion y contenplaçion y esto dixo absolutamente que hera neçesario comer y beuer para la conteplaçion.

Toda esta doctrina me paresçe por lo menos malsonante en la fee y escandalosa y contra lo que los sanctos enseñan.

Haec dicta sin saluo meliori iuditio et sub correctione matris ecclesiae catholicae rromanae. Frai Luis Lopez [fol. 59 v^o].

Fr. Miguel Adrián:

La quinze es error en la fee y es de alunbrados [fol. 63 r^o]”.

La decimosexta y última “proposición” de Fr. Adrián no tiene equivalente en las de L. López:

“Iten quiso sacar este reo a vna hija de confession donzella de casa de su madre y ponerla en otra casa, y la enseñar los exerçios” [fol. 62 r^o]”.

Está “calificada” con los siguientes términos:

“La vltima declara el animo de este reo y quan errado y dañado sea. El maestro Fray Miguel Adrián” [fol. 63 r^o].

158 Cf. fol. 30 v^o del *Proceso*.

159 Cf. fol. 52 r^o del *Proceso*.

Las cuatro primeras proposiciones peligrosas tomadas por Fr. Luis López provienen de las revelaciones de Magdalena de Padilla; la quinta, sexta y séptima, de las de Jerónima de Horozco; la octava y novena, de las de Isabel Gutiérrez. De la décima a la decimosexta, inclusive, el lector deberá consultar las declaraciones de Paula de Acuña. Las decimoséptima, decimo octava y décimo novena se apoyan en los testimonios de Isabel Flores; la vigésima en los de Fr. Salvador de Ribera mientras que la última "proposición" citada por Miguel Adrián reposa sobre las declaraciones de Ana González, Juana de Vera y Ana Manuel.

Las "proposiciones" juzgadas heréticas o sospechosas provienen sobre todo, como era de esperar, de las confidencias tomadas de las devotas relacionadas con Miguel de Fuentes. El único punto de asombro, quizás es el no ver figurar en esta lista el nombre de María Enríquez (alias María de Jesús) en cuyas declaraciones se encuentra más de un punto que podría hacer pensar en el iluminismo o por lo menos en una viva exaltación.¹⁶⁰

La última hoja del *traslado* lleva en el reverso una corta anotación de la *Suprema*, que ya hemos mencionado.¹⁶¹

Curioso proceso que empieza de una manera anodina un día de marzo de 1576. La pregunta corre el riesgo de quedar sin respuesta, de saber lo que ha empujado a Magdalena de Padilla a declarar entonces contra M. de Fuentes por unos hechos que se remontan a más de cuatro años. Una mayor precisión en las declaraciones de los testigos nos permitiría decir por ejemplo, si esto corresponde al momento de la desavenencia entre los dos personajes.

Tales cuales, estas primeras declaraciones de M. de Padilla se parecían a decenas de otras, que los inquisidores escuchaban diariamente en confidencia, sobre los más distintos sujetos. Se reunieron probablemente en los archivos del tribunal, esperando más amplias informaciones.

El nuevo elemento está suministrado por la declaración —tres años más tarde— de Jerónima de Horozco que había ya testimoniado en contra en el proceso de Luis López, S. J.¹⁶² No es pues falso decir que existe un cierto lazo entre

160 No está demás señalar de paso que algunas de las mujeres que se confesaban con el P. Fuentes tomaron los hábitos. A propósito de la atmósfera de los conventos de Lima en aquella época, el P. A. de Egaña emplea esta expresión: "...monjas devotas, a veces un tanto solivandadas..." (*El virrey don Francisco de Toledo y los jesuitas del Perú*. (1569-1581), en *Estudios de Deusto*, IV/7 (1956, p. 135).

161 Cf. *supra*.

162 Este punto aparece en las declaraciones mismas de Jerónima de Horozco (cf. *supra*, fol. 3 vº del ms). Su intervención en el proceso de los dos jesuitas debió tener lugar con breve intervalo, puesto que los dos informes de los interrogatorios señalan que tiene veintisiete años (cf. J. T. Medina, *Ha. de la Inquisición de Lima*, t. I, p. 102 y fol 3 vº en el *Proceso* de Fuentes. Señalaremos sin embargo, que las indicaciones de edad son a menudo aproximadas en estos documentos).

Juan Vera interviene de una manera bastante similar, en los dos procesos de López y de Fuentes (cf. J. T. Medina, op. cit., t. I. p. 102, y fol. 19 rº-vº en el *Proceso* de Fuentes). Aparte de los vínculos judiciales que existen entre el proceso de Luis López y el de M. de Fuentes, los dos asuntos se encuentran a menudo mezclados en la correspondencia de

los dos asuntos, pero ¿se tratará de una aproximación fortuita, o los inquisidores han convocado a Jerónima de Horozco sabiendo que iba a comprometer al P. Fuentes? Es lo que el expediente por desgracia, no permite descubrir.

Sea lo que fuere, se puede decir que la información toma su verdadera partida con este interrogatorio de J. de Horozco. El propósito de este testigo contra M. de Fuentes realza directamente “solicitud” y no hay duda que ha jugado un gran papel en la condena del procesado por este delito. Durante algún tiempo —hasta los primeros votos— la instrucción continuará sobre este tema. No obstante, esto de ninguna manera significa que los inquisidores no hayan recogido previamente ya, unos indicios de iluminismo en Fuentes y en algunas de sus penitentes.

Es pues a partir del 6 de noviembre de 1579 que los interrogatorios cambian de rumbo. Desde entonces, las cuestiones van a concernir sobre todo el iluminismo. La parte añadida del edicto, la que denuncia los alumbrados modernos se leerá en varias ocasiones y es evidente que los inquisidores están cada vez persuadidos que Miguel de Fuentes ha caído en este error.¹⁶⁴ El examen de las calificaciones no hace más que confirmar esta comprobación: para Fr. Luis López, sobre veinte proposiciones sospechosas, hay dieciséis que se refieren de cerca o de lejos a la doctrina de los iluminados; y sobre las catorce calificadas por Fr. Adrián (dos han sido olvidadas en nuestra copia del Archivo Histórico Nacional Madrileño), no hay más que dos que escapan a la acusación de iluminismo.

Efectivamente, es suficiente volver a leer por ejemplo el capítulo donde M. Menéndez Pelayo habla de las “sectas místicas”,¹⁶⁵ o bien el que el Sr. Bataillon consagra al “iluminismo y erasmismo”,¹⁶⁶ para percibir que un buen número

la época, debido a su proximidad en el tiempo y a los problemas comunes que planteaban para la Provincia jesuita del Perú

163 Sobre los elementos de respuesta a esta pregunta, cf. *infra*. Nos parece más difícil afirmar que Miguel de Fuentes estuvo mezclado, además de Luis López, en el asunto de Francisco de la Cruz (cf. A. Ybot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, t. II, p. 959, nº 122, y F. Mateos, en su introducción a la *Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*, t. I, p. 61); si bien es verdad que existe un vínculo entre el proceso del dominico y el de Luis López en la persona de María Pizarro y, en un grado menor, entre el proceso de Luis López y el de su compañero Miguel de Fuentes por medio de Jerónima de Horozco o, no disponemos de pruebas para decir si existieron o no relaciones de tipo judicial entre las acciones abiertas por el Santo Oficio contra Francisco de la Cruz y contra M. de Fuentes. El único elemento preciso comporta también mucha incertidumbre: si la Francisca Pizarro de que se habla en los fol. 13 vº y 14 rº, pudiera ser identificada como María Pizarro, M. de Fuentes se encontraría mezclado con los problemas del Provincial Portillo y, de esta manera con el proceso del dominico.

Sobre otros eventuales acercamientos entre el asunto de Francisco de la Cruz y el del P. Fuentes, cf. *infra*.

164 Esto se deduce en particular de la carta de los inquisidores de Lima a la Suprema, del 8 de abril de 1580, cuando declaran: “... Y lo que nos movió a enviar la copia del proceso fue el ser en esta Inquisición este delito nuevo en lo que toca a los alumbrados...” (*doc. cit.*, cf. *infra*).

165 *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. V, cap. I, edit. B.A.C., t. II, p. 169 sq.

166 *Erasmé et l'Espagne*, cap IV, p. 179 sq. (p. 166 sq. de la edición en español de 1966).

de detalles del expediente Fuentes recuerdan las prácticas de los iluminados más perfectos. Ciertamente, no recoge todo el edicto inquisitorial de 1525 contra los alumbrados,¹⁶⁷ y hasta se podría encontrar muchos puntos que contradicen formalmente sus creencias. Nos contentaremos con recoger aquí las de los errores iluministas, condenados entonces por la Inquisición de Toledo que tiene alguna relación con el proceso de M. de Fuentes.

— El que se abandona al amor de Dios “no puede pecar mortal ni uenialmente y que no ay culpas ueniales y si alguna cosa liuiana acaesciere seran culpas sin culpas. . .”¹⁶⁸

— “Que hacen conuenticulos y ayuntamientos sospechosos”.

— “Que tienen mucha extremidad y apartamiento en su comunicación y uiuir y en sus devociones y contemplaciones”.

— Que las excomuniones [sic] ayunos y abstinencias son ataduras para el anima porque el anima a de ser libre”.

— “Que los pensamientos feos que uienen a las personas no no los han de desechar ni resistir porque Dios los permite y los deshechara”.

— “Que los que estan en missa an de estar yertos y exentos sin rezar uocalmente. . .”.

— “Que no a de auer oracion vocal ni an de rezar exteriormente”.¹⁶⁹

— “Dizen y afirman que sauen si uno esta en culpa o en gracia”.

Entre las particularidades de los iluminados de Llerena, Menéndez Pelayo señala “ardor en la cara, sudor y desmayos, dolor de corazón, sequedades y disgustos”; . . . Pensaban mal del estado del matrimonio. . .”; “Las afiliadas de la secta vestían de beatas; con tocas y sayal pardo”; la costumbre de comulgar con varias formas “porque [. . .] mientras más formas, más gracia”.¹⁷⁰

Se ha reconocido al paso algunas de las prácticas y de las creencias de Fuentes y de sus penitentes, al menos según los testimonios del proceso. También hay que llamar la atención sobre la preponderancia del elemento femenino en este asunto; esto puede parecer normal en un proceso para “solicitud”, pero, por otra parte, no hay que perder de vista el “papel capital” de las mujeres en el movimiento iluminista.¹⁷¹ Sin duda no encontramos aquí una mujer en el centro de un grupo de discípulos dispuestos a seguir sus consejos o sus oráculos, pero no era extraña la situación inversa: éste fue el caso, entre otros, del francis-

167 El edicto de los alumbrados del reino de Toledo (A.H.N.. Madrid, *Inquisición*, Libro 1299) ha sido señalado por M. Bataillon, en su libro *Erasme et l'Espagne*, p. 180, nº 2.

168 Extrateto de las “proposiciones que [. . .] hallavanse en los papeles de el doctor Medina de Alcalá” (A.H.N.. Madrid, *Inquisición*. Libro 1299. fol. 517 vº). Cf. fol. 4 rº del *Proceso Fuentes*.

169 Estas siete últimas “proposiciones” han sido extraídas de la *Memoria que contiene los delitos de los alumbrados* (A. H. N., Madrid, *Inquisición*. Libro, 1299, fol. 549 rº a 550 rº).

170 Menéndez Pelayo. *Ha. de los Heterodoxos*, t. II. p. 189 (B.A.C.).

171 M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, p. 190.

cano de Ocaña, el primero, se cree, en haber recibido el calificativo de alumbrado. Miguel de Fuentes dirige, un grupo de devotas exaltadas, enlazadas a su voluntad, parece ser, por un voto de obediencia.

Epílogo del proceso

Los inquisidores del Perú adjuntaron una carta a la copia del proceso de M. de Fuentes, cuando dirigieron esta última al Consejo supremo. Es un largo relato de veintiséis puntos. de los cuales sólo el veinticuatro concierne a nuestro asunto:

“En las carceles de este Santo Oficio esta preso Pedro Miguel de Fuentes clérigo de la Compañía de Jesus, y enbiamos a V. S. toda la informacion que hasta ahora ay con el con las calificaciones que estan hechas, y si otras que se estan [fol. 157 rº] haziendo se acabaren se embiaran; determinose en consulta que se enbiase a V. S. assi, y lo que nos movio fue el ser en esta Inquisicion este delicto nuevo en lo que toca a los alumbrados,¹⁷² y para que si V. S. fuere servido de mandar se nos advierta alguna cosa açerca de ello que guardemos ansi en el proceder (si acaso su negocio no estubiere acabado) como en la sentencia, y por la mesma razon de ser delicto aca nuevo, y sospechar que este reo no avria oydo en el Edicto general lo añadido que habla de el dicho delicto,¹⁷³ se voto en la dicha consulta que se le leyese el edicto general todo en esta audiencia y assi se hizo”.¹⁷⁴

En los registros del Santo-Oficio de Lima, se encuentra el proceso Fuentes entre las causas pendientes del período Abril 1580-Abril 1581; esto no prueba por tanto la inacción de los inquisidores, como se juzgará según el contenido de estos mismos registros:

El processo de Pedro Miguel de Fuentes de la Compañía de Jessu, de hedad de quarenta y dos años, cuyo treslado de la informacion embiamos a V. S. de lo que avia en este Sancto Officio hasta entonces, y como parescia estava [?] negatibo, y que no se le avía puesto la acussacion la qual se le pusso y respondiendo a ella confiessa ques verdad, que corto los cabellos a Polonia Ossorio biuda y moça. y que no lo hizo pa-

172 En el momento de los hechos —es decir a partir de 1570— el delito de iluminismo era efectivamente nuevo en el Perú, en la medida en que la Inquisición acababa apenas de instalarse. En 1580 por el contrario, el tribunal de Lima. había ya despachado el monumental asunto de Fr. Francisco de la Cruz, comenzado en 1571-1572.

173 Según J. A. Lorente. los artículos sobre los alumbrados fueron oficialmente añadidos al Edicto de Fe en 1568 y 1574 (cf. *supra*, nº 96) y únicamente en febrero de 1578 empezaron a ser publicados en el Perú.

174 Archivo Histórico Nacional, Madrid. *Inquisición*. 1034, *Libro 2º de cartas de la Inquisición del Perú al Consejo de Inquisición desde el año de 1579 hasta el de 1584*, fol. 156 vº a 157 rº. La carta, fechada el 8 de abril de 1580 en Lima, está firmada por los inquisidores Cerezuela y Ulloa. Recibida en Madrid el 19 de noviembre de 1580.

ra el efecto que los alumbrados lo hazen ni los enseñó a nadie, para dissuadirla que no se casasse syno para animarla a mas perfection y que era verdad que Magdalena de Padilla se avia confessado con el generalmente, de la qual a lo que el se acuerda no recivio obediencia syno que ella le dezia que la mandasse y viendo que era enferma no la dexaba hazer las cossas de penitencia sin su parecer porque no herrasse. Y en quanto a ajuntarse en otra cassa algunas destas mugeres, que era verdad que se juntaron tres mugeres que eran Ysabel Flores y Polonia Ossorio (que agora es difunta) y Doña Paula de Acuña, para dezir alli sus faltas; las dos delante de la una imponiendosse para el proposito que ellas tenian de ser monjas y experimentanse en aquello para ver si lo podrian llebar, y esto por consejo del, y el les dixo que aquello no tenian necessidad de dezillo a nadie porque no se seguia ningun provecho para los otros de saberlo sino que ellas se exercitassen en sus fortificaciones y que le parece que una vez se hallo alli y andando en esto por espacio y tiempo de algunos meses el avia hecho aussencia desta ciudad, y dexo por perlada a otra de las dichas discipulas, a cuya cassa las demas acudian e yvan los viernes a tener capitulo, y que le tenian y estimaban por un sancto, y le bessavan las manos y los pies, de manera que el dicho Padre Fuentes confiessa el hecho de (quassi) todo lo conthenido en su testificacion y acussacion, y de muchas cossas dize que no se acuerda, y niega aver tenido intencion, ni passadole por la imaginacion, ni pensamiento querer acudir a la secta [fol. 161 v?] de los alumbrados, sino que lo hazia para estuviessen mortificadas y traellas a estado de mayor perfection, y que en quanto a lo que se le acussaba que una destas hijas de confession confessandose con el y quejandose y acuitandose que eran muchos sus peccados, el avia dicho que por la sangre de Jesucristo entendia que no avia el de estar en purgatorio, que quanto a esto no se acordaba aver dicho tal cossa, y que tampoco se acordaba de aver pedido la obediencia a otra cierta muger ni que ella por su caussa dexasse de pedir para pobres ni para hazer ella penitencias, ni para recevir el Sacramento mas a menudo como el capitulo dezia, quen todo estava subjeta y obediente a lo que ordenaba, ni tampoco se acordaba de lo que se le acussaba que tratando con cierta persona de la religion de la Compania de Jessu y de sus estatutos y fin della huviese dicho que era menester comer bien y dormir bien para que estoviesse templada la cabeça e hiziesse armonía en la oracion y contemplación. Ni tampoco se acordaba de ninguna cossa de un capitulo de la acussacion en que el fiscal le ponia que se le acussaba que el y otras personas de su parte persuadian a ciertas mugeres para que dandole toda esta obediencia se juntassen alli en cierta cassa de una muger que tenia unas hijas muy hermossas, e hiziessen capitulo porque el dicho Fuentes las queria hazer platica cada semana una vez los jueves, como mandato. Y niega aver solicitado ni hablado palabra deshonesta en la confession, ni en el confessionario proximamente a la confession y dize que no se acuerda aver abraçado ni bessado ni metido la mano en los pechos a ninguna hija suya de confession, y que dice que no lo faría y dize ser falso aver dicho a ninguna muger hija suya de confession ni a otra alguna que los tocamientos, bessos y abraços y escrevir villetes, y soys mi alma y mi vida y quieroos, y amoos, (hecho y cometi-

do con los de la Compañía) no es peccado mortal porque no tenían ellos voluntad de passar adelante, y hecho con otros no era bien porque los otros religiosos o otros hombres eran malos y querían peccar luego. Y que así mismo negaba aver hecho hazer voto a otra muger prometiendo a Dios de no confessarse con otro sino con el [fol. 162 rº] sin tomar primero su voluntad, y que se acordava que algunas vezes que visitava algunas destas mugeres las abraçava sin mala intención ni cosa ninguna mala viniendo, o yendo de camino. Y por ciertos scriptos que ante nosotros pressento de su letra va disculpandosse y dando las causas que le movieron para hazer lo que hizo, que fueron las que tenemos referido, de atraellas a que fuesen buenas cristianas y ponerlas en estado de mayor perfection e si quissiesen ser monjas, y que nunca avia persuadido a ninguna muger que no entrasse en religion, sino que antes se lo avia aconsejado, y que el nunca supo ni entendio que era cosa que tocaba a los alumbrados sino que innocentemente, y syn malicia y como moço inconsideradamente hizo lo que dicho tiene. Y por nos le fué dado letrado con quien communico su causa y el pleito fue concluso, y las partes recibidas a prueba y ratificados los testimonios, y le fue dada publicacion dellos y respondiendo a ella dixo que no tenía que dezir mas de lo que tenía dicho a Doña Paula: en algunas cosas tocantes a su anima y en dar limosnas que no lo hiziesse syn su parecer pudiendolo consultar con el, e assimesmo averla dicho que comulgasse todos los días de un octabario de Corpus Christi, y a otras dos mugeres, y las nombro, y que assimesmo se acordaba aver dicho a cierta muger que se bolviesse al confessorario porque le parecia que deseava aprovecharse, y para dezirselo con aquella afavilidad que a las semejantes solía tratar la hazia volver y que era verdad que el la avia scripto una carta y que de averla abraçado alguna vez que era assimismo verdad, pero no con la mala intención de peccar ni entender que lo que allí se decía y tratava era cosa que tocava a la secta de los alumbrados hasta que avia visto la accusación y que si algunas palabras amorosassas y regaladas dezia a sus hijas de confession, era porque la gente valenciana (como el es) en su manera de hablar tenían aquella ternura y regalo, y no para mal fin. Diosele traslado de la publicacion, communico con su letrado, y vio sus confessions, [fol. 162 vº] accusacion y requestas, y publicacion y con su acuerdo y parecer hizo presentacion de un scripto de defensas de juramento y dos capítulos, y un interrogatorio de preguntas, y un memorial de testigos, y por el se hizo cierta provança y con acuerdo de su letrado se concluyo agora el pleyto en definitiva el qual se vera con el ordinario y consultores y de lo que en ello se determinare sera V. S. avissado. ¹⁷⁵

175 Archivo Histórico Nacional, Madrid, *Inquisición*, Libro 1027, fol. 161 rº a 162 vº. Se encontrarán a continuación los principales argumentos defensivos de M. de Fuentes, según el resumen de su proceso contenido en los papeles del visitador Ruiz de Prado (a este respecto, ver supra, n. 54 y 71); este documento completa en algunos sitios el libro 1027: “hauendosele leydo el edicto despues de la 2a monición dixo que habria nueve o diez años que a las mugeres que uenían a confessarse con el las hablaua con palabras afables y amorosas entendiendo por este camino atraerlas mas al seruicio de Dios y que para el juramento que tenía hecho jamas entonces ni despues ni antes nunca hauia sido su intención solicitar a ninguna muger y que a estas mugeres las uisitaua algunas ueces y les daua algunos abraços y que también hauia

Estas enseñanzas vienen pues a llenar las lagunas inquietantes que presenta para nosotros la copia del proceso enviada a Madrid en abril de 1580. Como buenos funcionarios, lo inquisidores del Consejo Supremo tomaron conocimiento del

comulgado a algunas personas con dos formas o tres y que en particular no se acordaua a quien y que lo hazia por disminuir las que estauan en el sagrario para renouar el Sanctissimo Sacramento y no por otro respecto y que muchas ueçes hauia persuadido a muchas donçellas que no se casasen sino que se metiesen monjas como de hecho lo hauian hecho y algunas uiudas no se hauian casado y que no se acordaua de otras palabras que ouiese dicho a sus hijas de confession en el acto de ella sino que las queria mucho [...] y respondiendo a la acusación dixo que no se acordaua hauer rescibido a obediencia mas de dos mugeres y la causa de rescibir las hauia sido deseo que ellas tenian de aproucharse en esta uirtud porque querian ser monjas y que era uerdad que hauia cortado los cauellos a una de las dichas mugeres y que no lo hauia hecho para ningún mal efecto y que era uerdad que se juntauan en una casa tres mugeres para decir alli sus faltas las dos delante de la otra y era para el proposito de ser monjas y para experimentarse para ello y uer si lo podrian lleuar y que lo hazian por su consejo y que era uerdad que les nombro perlada a las dichas sus discipulas y hauia celos entre ellas y que andauan muy inquietas entre si y llorauan quando el salia de esta çuidad y que a muchas mugeres hauia dado los Eserçijos que se hazen en la Compañia para que los hiziesen y que les deçia que no hiziesen ninguna cosa sin su liçencia y que lo decia porque no les uiniese algun daño dandose mucho a la meditaçion y les deçia que le diesen cuenta de como les yua en la oraçion para encaminarlas si en alguna cosa herrasen y que assimismo a algunas de las dichas sus hijas de confession les mandaua hazer algunas cosas por uia de humiliacion y de mortificacion haz'endolas que saliesen en publico con uestidos sucios y rotos y hiziesen diuersas cosas indeçentes a ellas por uia de menospreçio del mundo porque una de ellas se hizo muda toda una Semana Sancta y no hablaua sino con su confessor y otra con uestidos rotos adestro una çiega pobre por las calles publicamente y hazian otras cosas a esta forma por su consejo y que a çierta muger su hija de confession quando se yua a confessar la hablaua muchas palabras amorosas en el confesionario y quando yua a su casa la abraçaua y tomaua de las manos y le escriuia algunas cartas escritas en çifra, la qual el le hauia enseñado y sola ella podia entender porque si uiniesen a manos de otro no sospechase mal de algunas palabras amorosas que yuan en ellas y que no se acordaua si las palabras amorosas que diçe dixo a la dicha muger las dixo antes de la confession ni despues de ella y que a otra muger su hija de confession enseño la dicha çifra y que lo hizo porque quando le escriuiesse no conociesen su letra y sospechasen algun mal no hauiendolo y que por su consejo comulgaron todos los dias de una octaua del Corpus / algunas de las dichas sus discipulas y el les dio liçencia para ello y que de estas, solas dos le tenian dada la obediencia y que tenia una harpa y una guitarra en casa de çierta muger su hija de confession y yua alla muchas ueçes y el tañia y con su compañero cantaua; esto responde a la acusación y otras cosas que no se refieren por no ser de consideración respondiendo a ella por scripto de su letra dixo el reo que ygnorantissimamente hauia hecho, dicho y mandado las dichas cosas sin entenderlas asta que le pusieron la acusación, que asta aquel punto nunca hauia entendido que estas cosas tocasen a los alumbrados y en quanto a la proposición de que los besos y abraços y tocamientos etc., en el ni en los de su religion no eran peccado mortal y que en otros lo serian, dixo que si hauia dos testigos omnic exceptione maiores que dixesen que el hauia dicho las dichas palabras que el se recontrataua de ellas y que las diria estando fuera de si y con la uoca y no con el coraçon; despues en el Audiencia que comunico con su aduogado esta su causa dixo que la obediencia que las dichas mugeres le dauan que no era buena pues se hauia reprouado en el Santo Officio y que podria ser que alguna uez ouiese dicho que los besos y abraços con buena intinçion por uia de señal de buena amistad o parentesco como en muchas prouinçias se usaua que no era peccado mortal y que aca podia pasar eso sin malicia ni mala intinçion y que assi lo deçian algunas summas y doctores y que lo demas deuia de ser añadidura del fiscal; e despues de estar el negocio rescibido a prueua presento por escripto otra respuesta a la acusación dando en ella çiertas excusas y salidas a las cosas de que el fiscal le accusa sin confessar in specie mas de lo que tenia dicho; y respondiendo a la publicacion dixo lo proprio, despues de auer comunicado la dicha publicacion con letrado, el reo...". (A. H. N., Madrid, *Inquisición*, Libro 1640, exp. 4, fol. 106 rº vº, 107 rº; subrayado por nosotros).

expediente y dieron parte de sus reflexiones a sus colegas limeños en carta del 31 de enero de 1581:

“Piru. Muy Reverendos Señores. Recibimos vuestras cartas de 8 de abril de 1580 ¹⁷⁶ con la relación de las causas que se an despachado en ese Santo Officio después del auto y de las pendientes que se a visto y en ella se an hecho algunos apuntamientos que yran aparte firmados del Señor Pablo García. Comprimirse a lo que allí se ordena y estareis advertidos para adelante.

Tambien se a visto la copia de la informacion contra Pedro Miguel de Fuentes de la Compañía de Jesús, preso en las carceles, y a parescido hagays justicia en su causa, en la qual procedereys con todo tiento y consideracion porque muchas cosas que deponen contra el los testigos no pertenesce el conocimiento dellas al Sancto Officio.

[...] En Madrid 31 de enero 1581. Los señores D. Geronimo Manrique, Salazar y Juan de Llano”. ¹⁷⁷

Así la Suprema adoptó con respecto a Miguel de Fuentes una actitud mucho menos decidida que los inquisidores de Lima. Según ella, se habían sobrepasado los límites de las competencias inquisitoriales. El resumen del asunto, llevado a la página de guarda del traslado por algún secretario de la Suprema. ¹⁷⁸ parece indicar los cinco jefes de acusación retenidos en Madrid:

“Tratando este con cierta hija suya de confesión / de como otras le avian dado la ovidiencia / y que ansi se la diese ella. La dicha se la dio y / dixole pediria licencia para salir fuera y lo hizo ansi / por tiempo de dos meses y asi para comulgar. [*Al margen, dos palabras ilegibles; puede ser: hermitas y ospitales*].

Mandando tañer y cantar a la dicha con un clauicor / dio y rehusando diziendo que no era servicio de Dios / le replica que en mandando el confesor la cosa se avía / de hacer y la mando afeytar para que huviesen / burla della.

Despues de aver confesado y comulgado a una / hija de confession luego la tornava a hablar y le / decía muchas palabras de amor y en su casa / quando yua la abraçava y besava metia las / manos en los pechos y la escrivia villetes de / amor y preguntado si se avia de confesar de aquellos / besos y abraços dixo que si aunque no era peccado / mortal porque [?] el no tiene voluntad de peccar.

Hizo hacer voto a la dicha su hija de confession de / que no se confesara con otro sino con el y que no hiciese / cosa ninguna sin tener su voluntad.

¹⁷⁶ Se trata del correo mencionado más arriba, n° 174.

¹⁷⁷ A.H.N., Madrid, *Inquisición*, Libro 352, fol. 138 v°. Esta carta no es otra cosa que la forma elaborada de la breve anotación de los inquisidores del Consejo Supremo. que figura al dorso de la última hoja del traslado. Se encuentra la misma idea en una apostilla en la carta del 8 de Abril de 1580: “Viose y se mando hiziesen justicia” (A. H. N., Madrid. *Inquisición*. Libro 1034. fol. 156 v°).

¹⁷⁸ Cf. *supra*,

Que la dio la ovidiencia y la confesaba y fuera / de la confesion la decia palabras de amor y persua / dia no se casase que mas la queria ansi para . . . [un palabra ilegible; puede ser: la servir.]”¹⁷⁹

En Lima, el proceso seguía su curso. Se vuelve a encontrar en la *Relación de los negocios que se han sentenciado y determinado fuera del auto desde el mes de abril de 1581 hasta fin de Hebrero de 1582*:

“Pedro Miguel de Fuentes sacerdote y predicador de la Compañía de Jessus, natural de Valencia del Cid de cuyo negocio dimos relación a V. Sa. que estava concluso en deffinitiva e visto con los consultores porque no avia ordinario de Panamá donde se prendió, se voto en conformidad que *fuesse puesto a question de tormento* ¹⁸⁰ por lo que negava y en lo que confessava y en todo por la yntencion y que se hallase presente al tormento un consultor; hizosele la monicion, y notificosele el tormento y apretados los garrotes hasta serle echados siete jarros de agua y no dixo cossa, y fue tornado a ver con los consultores. Fue votado en conformidad que en la sala del audiencia le fuese leyda su sentencia delante de seys confesores de la compañía de Jessus, y que alli abjure de levi, y retrate una propossicion de que fue testificado, y confeso segun la calidad que se mandare, que la propossicion es aver dicho a una muger que queria ser monja, que tanto serviria a Dios en el siglo como en la religion, y que sea reprehendido en la dicha sala, y que esta misma sentencia le sea leyda en el collegio de la dicha Compañía desta ciudad delante de todos los sacerdotes del dicho collegio, y que en pressencia dellos, y del notario del Sancto Officio le sea dada una disciplina y que por tiempo de *diez años no confiesse mugeres*, y en los dos primeros no confiesse hombres, ni predique, ni lea, ni tenga voz activa ni passiva, y tenga [fol. 195 vº] reclusion en un colegio de su orden que le fuere mandado un año, y en los dos messes primeros despues de salido de la carcel no diga missa. y los biernes destos dichos 2 meses ayune y reze los psalmos penitenciales; y siendole notificada la sentencia appelo della, y aviendo despues comunicado con su letrado la consintio y se aparto de la apelacion; y lo firmaron el y su letrado, y se executo la sentencia, y retrato la propossicion in ordine ad personas, conviene a saber a el que la dezia, y a la donzella a quien la dezia como propossicion malsonante escandalosa y peliggrossa in materia fide et morum. V. S. nos tiene mandado que las sentencias de los que solicitaren a sus hijas de confession en el acto de la confession se lean en pressencia de los prelados de las ordenes y de los curas, y que los tales no confiessen mugeres perpetuamente, lo qual no se guardo en este negocio. atento a que V. Sa. nos manda en cierto apuntamien-

179 A.H.N., Madrid, *Inquisición*, Leg. 1647/1, exp. 2. página de guarda, recto.

180 Esta decisión no iba en contra de los procedimientos inquisitoriales; Pero, la mayoría de las veces, a los eclesiásticos no se les aplicaba, salvo en casos de herejías caracterizadas. La continuación parece demostrar que la pregunta no era una simple formalidad en el caso de Fuentes. El visitador Ruiz de Prado señalará más tarde a este respecto: “...en el tormento no dixo [Fuentes] mas de lo que tenia dicho; paresçe que este negocio no era de tormento” (A.H.N., Madrid, *Inquisición*, Leg. 1040, exp. 4, fol. 107 vº. Subrayado en el original).

to de la relación que embiamos que se tenga mucha cuenta en lo que toca a la Compañía sufriendo el negocio, y su Señoría Illustrísima nos manda en una su carta hecha en Toledo en 25 de agosto de 1580 que tengamos cuenta con honrrar y favorecer las cossas de los de la Compañía, y porque las testificaciones de aver solicitado in actu confessionis, no son de muchas mugeres".¹⁸¹

La cuartilla 195 vº tiene al margen una observación muy importante de los inquisidores del Consejo supremo: "Que hicieron mal en hacer singularidad con este mas que con los otros. Y de agora en adelante no lo hagan y que la prohibicion de confesar mugeres sea perpetua".¹⁸²

Prescindiendo de la "proposición malsonante", Miguel de Fuentes es pues condenado por "solicitudión". ¿Cómo se ha llegado a este desenlace que, aunque no es enteramente inesperado, sorprende no obstante por su carácter circunscrito?. Si se apoyan en los elementos que nos quedan del proceso, hay que deducir que Fuentes escapó al reproche del iluminismo, gracias a su constancia bajo la tortura.¹⁸³ Su método de defensa es por otra parte bastante sencillo: de una parte, niega toda intención iluminista, y cuando tiene que conceder alguna falta, aboga por la torpeza y la imprudencia.¹⁸⁴ Se puede observar, sin embargo, que el P. Fuentes rechazaba asimismo las acusaciones de "solicitudión".¹⁸⁵ ¿Por qué

181 A.H.N., Madrid, *Inquisición*, Libro 1027, fol. 195 rº-vº. Subrayado por nosotros.

182 Las notas de Ruiz de Prado confirman punto por punto los términos de la sentencia sin añadir nada. De entre las apreciaciones del visitador sobre la forma de proceder de sus colegas de Lima, señalaremos las indicaciones siguientes: "... no se hizo la 3a, monición en forma a este reo; el fiscal le accuso a 9 de mayo de 1580 /hauindose tenido con el reo la primera audiencia a 3 de março del dicho año; en esto se halla arta negligencia porque, como en otros proçessos se ha aduertido, muy pocas accusaciones están puestas dentro de los diez días que manda la instruction ..." (doc. cit., fol. 106 rº-vº); "... dice Arrieta que se le entrego [a Fuentes] la accusacion y publicacion original para hazer ciertos apuntamientos y dos pliegos de papel en blanco; esto de dar al reo la accusacion y publicacion originales no es conforme al estilo del Sancto Officio porque no se da al reo sino el traslado de lo uno y de lo otro y cada cosa a su tiempo y no todo junto; aduiertase assimismo paresçe por este processo que lleuo el letrado a su casa la accusacion y publicacion lo qual no se deue hazer como esta ya aduertido otras ueçes..." (fol. 107 rº); "... y se pronuncio la sentencia conforme a lo uotado, la qual esta firmada de los Inquisidores Cerezuela y Ulloa y no del Ordinario; con este reo se deuiera guardar lo que esta proueydo por los señores del Consejo en semejantes negoçios a lo menos en quanto a la prohibiucion de confessar mugeres que hauia de ser perpetua y porque se aduirtio esto por los dichos señores se le mando al reo que no confessase mugeres perpetuamente" (fol. 107 vº; todos estos pasajes están subrayados en el original).

183 Es así como lo interpreta el Provincial de Andalucía. Hablando del proceso declara: "... y fue menester purgar la sospecha con dar tormentos de a tres quartos de hora..." (carta al General Aquaviva, del 9 de octubre de 1587. *Mon. per.*, t. IV. p. 218. 219, § 1).

184 "... inocentemente, y syn malicia y como moço inconsideradamente hizo lo que dicho tiene..." (cf. *supra*, N° 175). La defensa de M. de Fuentes parece haber sido muy porfiada; no se puede decir de él lo que A. de Egaña escribe sobre Luis López: "López confeso noblemente con la mente despejada y los huesos sin desconyuntársele" (*period. cit.*, p. 177).

185 "... y niega aver solicitado ni hablado palabra deshonesta en la confession, ni en el confessorio proximately a la confession..." (A.H.N., Madrid, *Inquisición*, Libro 1027, fol. 161 vº).

en fin de cuentas, fue condenado por esto más bien que por aquello? ¿por qué no fue completamente absuelto, puesto que las acusaciones de "solicitación" no parecen ni más ni menos convincentes que las de iluminismo? Se examinará más adelante este problema en un contexto histórico algo más amplio. En todo caso, si se atiende a la letra del expediente, hay que considerar a Miguel de Fuentes ante todo como un sacerdote solicitante.¹⁸⁶

Es una ardua tarea ensayar de determinar con alguna precisión el momento en que la sentencia fue emitida y el P. Fuentes liberado de las presiones inquisitoriales. Los documentos de los cuales tenemos conocimiento nos permiten solamente decir que este acontecimiento debió producirse entre el 20 de mayo de 1581 y finales de ese mismo año.¹⁸⁷ Dejando aparte todo prejuicio moral las con-

186 El equívoco persiste hasta el final, puesto que después de haberle condenado por solicitudión, los inquisidores de Lima no le clasifican como sacerdote solicitante en sus *Relaciones de causas* (A.H.N., Madrid, *Inquisición*, Libro 1027).

La evocación del asunto por José Toribio Medina nos llena de asombro. Si se leen de nuevo las dos páginas que dedica a este proceso en su *Historia de la Inquisición de Lima* (t. I, p. 181, 182) se ve que el P. Fuentes aparece claramente como un solicitante. Desde luego J. T. Medina menciona el voto de obediencia que el jesuita exigía a sus fieles de confesión, las reuniones del viernes, como también el episodio del corte de pelo y del clavicordio, pero habría que leer entre líneas para adivinar que el procesado había sido acusado de iluminismo, ya que el historiador no pronuncia nunca este término. Antes de descubrir la fuente precisa de las citaciones de Medina en este asunto, habíamos llegado a la hipótesis siguiente: J. T. Medina no debía conocer el traslado enviado a la Suprema, parte de una breve relación de la sentencia, y no veía en M. de Fuentes más que a un sacerdote solicitante entre otros muchos (lo que explicaba el poco espacio que le dedicaba en su *Historia*). Desgraciadamente para nuestra hipótesis, los papeles de Ruiz de Prado— de donde J. T. Medina saca sus citaciones para el asunto Fuentes— mencionan expresamente las sospechas de iluminismo: "... le testifican al reo que tocan a las ynuenciones y ymaginaciones de los alumbrados aliende de las dichas cosas como es el comulgar las dichas mugeres con muchas formas y encomendarlas mucho la oración y meditación y las hazia que hiziesen una confession general..." A.H.N., Madrid, *Inquisición*, Leg. 1640, exp. 4, fol. 106 r^o). Habría querido Medina ignorar este aspecto del asunto por respeto hacia la carta de la sentencia? Esto sería posible si el erudito chileno no hubiera explotado, mucho más, procesos incompletos, tales como el de María Pizarro. (cf. *Ha. de la Inquisición de Lima*, t. I, p. 72-89), que, sin embargo, no llegó nunca a terminarse.

187 Como se podrá juzgar, los datos son bastante contradictorios. Hablando de M. Fuentes, el P. Atienza escribía: "... A este Padre yo no le he tratado sino muy poco, porque quando llegué a esta tierra estava detenido y después que se concluyó su causa, de ai a pocos días le embió el Padre Provincial de aquí [Lima] a Juli..." (*Mon. per.*, t. III, p. 588, § 14; subrayado por nosotros). Cuando Juan de Atienza llega al Perú. (es decir el 20 de mayo de 1581), el P. Fuentes está por lo tanto todavía en manos de los inquisidores.

Dos documentos permitirían situar la llegada de Fuentes a Juli a finales del año 1581. 1. a propósito de los jesuitas de esta doctrina, el Padre Diego Martínez decía en una carta del 24 de diciembre de 1581, "... y el décimo es el Padre Miguel de Fuentes que vino *agora* a Juli de la gran tribulación...". cf. *Apocalipsis* VII, 14: "son los que vienen de la gran tribulación..." que se sabrá ya allá... (*Mon. per.*, t. III, p. 95. § 1. Subrayado por nosotros). Más tarde, con fecha del 20 de enero de 1585, el P. Torres, superior de Juli, declarará: "... la estada del Padre Fuentes aquí, a sido más de tres años..." (*ibid.*, p. 517, §10; subrayado por nosotros); lo que, tanto en un caso como en el otro, nos lleva a finales de 1581.

Por otro lado, desde el 11 de diciembre de 1581, el General Aquaviva había sido informado, parece ser, de la puesta en libertad del P. Fuentes, por una carta enviada de Sevilla el 21 de octubre de 1581: "Del Pirú vino un hombre devoto nuestro, el qual quedó en Panamá quando partió la flota a Cartagena para venir a España *"La flotte de Terre Ferme sort,*

secuencias prácticas de la sentencia del Santo-Oficio consistieron pues, en lo esencial, en la reclusión durante un año en una casa de la Compañía y en la prohibición de confesar a las mujeres.

Es la doctrina de Juli, en plena zona andina, al borde del lago Titicaca, la que fue escogida por el Provincial con el fin de que M. de Fuentes purgara su pena. El P. Piñas se mostró además, muy bien dispuesto a su respecto: "A dado muy buena cuenta de sí después que salió del Sancto Officio y ha sacado harto provecho de su trabajo".¹⁸⁸

Fue hasta el vice-superior¹⁸⁹ de la pequeña comunidad lo que no anduvo sin inconvenientes, como lo refiere R. Vargas Ugarte.

" el P. Miguel de Fuentes que hacía allí de ministro y que, contando con el apoyo del Provincial, pretendía hacer las veces del Rector P. Diego de Torres, a quien absorbía ciertamente el oficio de Párroco de los indios, a quienes amaba tiernamente. Siendo el P. Fuentes el que era, hombre poco mortificado y sobre el cual pesaba el veredicto del Santo Oficio que le había prohibido confesar a mujeres, es extraño que el P. Piñas le diese tanta mano. El humilde P. Torres, uno de los hombres de más valor que tuvo la provincia en esos años, lo llevó sin desabrimiento, pero no pudo menos que representarlo al general...¹⁹⁰

de Nombre de Dios, le 28 mai 1581". P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique*, t. III, p. 300 al qual le escribieron en un navío, que entonces vino solo del Pirú *cinq navires en provenance du Callao touchent Panamá en Mai 1581*, según P. Chaunu, op. cit., t. VIII/1, p. 966, 967, como avía dos horas que al Padre Fuentes le embiaron a su casa [...] y que truxese la nueva acá..." (*Mon. per.*, t. III, p. 72, § 2). Si se tienen en cuenta los plazos de trasmisión (Lima-istmo de Panamá, Panamá-Cartagena, Cartagena-Sevilla), hay que datar la sentencia del tribunal de la primera mitad de 1581. Sin citar sus fuentes de información. A. de Egaña parece inclinarse hacia esta segunda hipótesis, señalando a M. de Fuentes entre los Padres que se encontraban en Juli el 1º de agosto de 1581 (*ibid.*, p. 35, N° 1).

Pero existen otros plazos de trasmisión que nos harían situar la sentencia bastante entrado el año 1581. Recordemos que los inquisidores de Lima se excusaban de una cierta indulgencia hacia Fuentes en estos términos: "... lo qual no se guardo en este negocio, atento a que V.Sa. nos manda con cierto *apuntamiento de la relacion que embiamos* que se tenga mucha quenta en lo que toca a la Compañía..." "A.H.N., Madrid, *Inquisición*, Libro 1027, fol. 195 vº (subrayado por nosotros). Este "apuntamiento de la relación" no es otro, nos parece, que el pasaje de la carta enviada por la Suprema el 31 de enero de 1581 (cf. *supra*, el texto de este documento). En 1581, la flota de Tierra Firme no puede salir de España debido a los considerables preparativos que exige la expedición de Diego Flores de Valdés al estrecho de Magallanes (cf. P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique*, t. III, p. 294, 295). Hay por lo tanto que admitir que esta carta vino en algún navío de aviso; pero, de todas formas, no podía llegar a Lima antes de mayo o junio de 1581, en el mejor de los casos.

En resumen, nos vemos obligados a pensar que alguien debe equivocarse, aunque sólo sea por ejemplo el P. Atienza cuando yuxtapone la puesta en libertad de Fuentes y su salida para Juli ("de aí a pocos días le embió... a Juli").

188 *Mon. per.*, t. III, p. 564, § 2.

189 *Ibid.*, p. 565, N° 1.

190 *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, t. I, p. 179.

En efecto, el 20 de enero de 1585, en el momento que Fuentes acababa de dejar Juli, el P. Torres escribe al general una larga carta, en que las críticas son a veces severas.¹⁹¹ Sin embargo, en la misma época, el P. Lopes Delgado, de Juli —gran amigo de Fuentes, bien es verdad— hacía el elogio al general.¹⁹² Otro miembro de la comunidad de Juli, escribía con respecto de M. de Fuentes el 24 de diciembre de 1581, es decir poco tiempo después de su llegada: "... el qual procede bien y con edificación y se da al recogimiento y se emplea en este ministerio de los indios de veras".¹⁹³ Encontramos la misma benevolencia en el superior de Arequipa, Alonso Ruiz:

"... y después acá ha dado más satisfacción, y aun algún tiempo que ha estado aquí conmigo¹⁹⁴ ha dado buen exemplo de humildad y obediencia y devoción, etc., pero *con todo esto temía que el Padre Provincial le dava mucha mano haziéndole ministro o vicerector y predicador* ..." ¹⁹⁵

Por lo que sea, la complacencia del P. Piñas hacia M. de Fuentes no le gustó nada al Encargado general y, mucho antes de haber oído las quejas del P. Torres, Aquaviva escribía al Provincial (el 21 de noviembre de 1583):

" Embíenos V. R. con la primera embarcación al Padre Miguel de fuentes, que aunque de su conocimiento y enmienda nos hemos consolado, no se puede hazer en esto lo que la compañía deve estándose por allá; y bien creo que la causa que ha tenido V. R. de ponelle en Juli, autorizándole tanto con officios y ministerios, a sido pareciéndole que así se disimulava lo más su hecho y se quitava la nota; mas con todo esto, no sé cómo poder escusarlo y me ha sido de grande admiración, pues aunque muy en secreto supiera V. R. de alguno lo que dese Padre ha pasado, no deviera así de repente exponer-

191 "También ha sido de mucho estorvo la estada del Padre Fuentes aqui [...] porque jamás se a querído aplicar a los indios. Todo a sido sacar y trasladar sermones para esnañoles y aunque el mal exemplo en esto a sido de arto estorvo, para que los demás se aplicasen, pues un profeso y tan humillado como él y antiguo, no se aplicaba, los d'chos que a dicho para apoyar y canonizar su falta an sido bien graves. Ale hecho mucho daño el Padre Provincial con averle honrrado y regalado tanto, y hecho tanto caso del, que me dixo a mí un día que haría tanto caso del Padre Fuentes y tanta confianza como de qualquiera de la Provincia. El a sido min'stro aqui siempre y no creo que a acudido aqui dos vezes, conforme a su regla. Es amigo de regalo y nunca entraba en la despensa, que eran muchas vezes al día, que no tomase regalillos y tragos de vino. Aviendo estado tres meses en Arequipa, y no pudiendo estar más por la nota de no poder confesar mugeres, le volvió aqui el Padre Provincial [...] hizole ministro el Padre Provincial, y, acavado de salir el Padre Provincial, dísome [*Fuentes*] que para las cosas de casa, que él quebada por Superior y no tenía que tener recurso a mí. [...] A un Hermano le dixo que él tenía más mano con el Padre Provincial que todos los de la Provincia, y a mí que por su respecto no me avia quitado el officio" (*Mon. per.*, t. III, p. 517-520).

192 *Mon. per.*, t. III, p. 503, § 4.

193 *Mon. per.*, t. III, p. 95, § 1. Sobre este último punto, cf. *infra*, N° 232.

194 Cf *supra*, N° 191, la carta del P. Torres.

195 *Mon. per.*, t. III, p. 535. Subrayado por nosotros.

le a ministerios y hazerle luego consultor y admonitor, quanto más aviendo llegado su negocio a que el Sancto Officio aya dado tal sentencia... ” 196

El mismo día decía a Acosta, en una carta de la cual volveremos a hablar: 197
“... no sé cómo el Padre Provincial [*Piñas*], aviendo precedido tal pública prisión y al fin delante de algunos tal sentencia, aya tenido ánimo de poner al que se quedó allá en Juli en tanta confianza de officios y ministerios”. 198

Puede extrañar que la orden del General de enviarle a Fuentes no haya surtido efecto antes de 1585. 199 No vemos más que una explicación a esto: el retraso en la llegada del correo de Europa, como lo indica el P. Piñas en su respuesta a Aquaviva, del 15 de marzo de 1585: “Tres cartas de V. P. rescebido de 21 de Noviembre y de 22 de Desiembre de 1583 y de 15 de Hebrero de 84; *an llegado juntas y muy tarde, porque a poco que las rescebi*; responderé a ellas con la oportunidad del portador que es el Padre Fuentes, el qual va a Roma, como V. P. lo manda”. 200

Es posible que la transmisión de las directrices de la Suprema hayan sufrido el mismo retraso. En su carta, ya citada, el P. Torres revela, a propósito de M de Fuentes: “El Padre Provincial últimamente le a mandado por orden de los señores Inquisidores de Madrid generales, que no confiese mugeres toda su vida... ”. 201

Se adivina, este retraso de la Suprema no es otra cosa que la expresión oficial de la apostilla contenida en las Relaciones de causa del tribunal de Lima. 202

196 *Ibid.*, p. 284, § 2. El mismo día, Aquaviva escribía al P. Atienza: “... y después, queriendole [*Fuentes*] el Padre Provincial hacer Rector de Juli, o maestro de novicios aquí en Lima, al Padre Acosta y a mí nos pareció ser mucho inconveniente y nota, y así se lo escribimos al Padre Provincial, que nos lo consultó, y con eso cesó de darle algunos desos officios, aunque no de dar muestra de la inclinación que a ello tenía y persuación que convenía con mucha satisfacción del dicho Padre; pero la esperiencia ha probado que el tener el dicho Padre mano en Juli, ha sido ocasión de zizaña y división, y a lo que por relación de algunas personas he entendido, de daño para los indios, y aquí, tratándole, a mí me ha parecido, como digo, poquita cosa y de poco coraçon y arrimado a su parecer, y así entiendo no conviene ponerle en ocupación en que tenga mano en cosa de gobierno, que la demasiada que acá se le ha dado, prueba bien esto...” (carta del 9 de abril de 1585. *Ibid.*, p. 588-589, § 14).

197 Cf. *infra*.

198 *Mon. per.*, t. III, p. 291, § 4.

199 M. de Fuentes se marcha de Juli entre el 13 y el 20 de enero de 1585. En una carta a Aquaviva, que lleva la primera de estas fechas, el P. Delgado habla de entregar algunos de sus escritos a Fuentes, que va a marcharse (*ibid.*, p. 501, § 1). En su carta el 20 de enero de 1585 al Prepósito general, el P. Torres sitúa la marcha de M. de Fuentes en el pasado (*doc. cit.*, *ibid.*, p. 519, § 11).

200 *Ibid.*, p. 564, § 1; subrayado por nosotros. El P. Atienza confirma este retraso (*ibid.*, p. 580, § 1).

201 *Doc. cit.*, § 11; cf. *supra*, N° 191.

202 Fol. 195 v°; cf. *supra*, el texto de esta apostilla. Se encuentra esta misma información escrita por Atienza: “confessar hombres puede [*Fuentes*]. mugeres no, por la sentencia y aunque esta privación fue al principio por tiempo limitado después el consejo de la General Inquisición mando que fuese perpetua...” (*Mon per.* t. III, p. 589 § 14).

Los Inquisidores limeños habían sin duda enviado copia de la sentencia emitida contra Fuentes con el correo de abril de 1582. El Consejo supremo de Madrid no pudo pues modificar este juicio hasta después de la llegada de las flotas de Tierra Firme que fue muy retardada.²⁰³ Nada nos permite afirmar que Madrid haya agravado de otra forma las penas ya impuestas, por ejemplo aumentando el tiempo de reclusión de Miguel de Fuentes.

La vuelta a Europa.

Es pues para responder a una orden del Encargado general que el P. Fuentes deja Juli, al principio de este año 1585.²⁰⁴ El 15 de marzo,²⁰⁵ está todavía en Lima, esperando sin duda la partida de la armada. Una carta del P. Atienza, fechada el 9 de abril 1585, parece indicar que M. de Fuentes no ha salido todavía,²⁰⁶ cuando el 28 del mismo mes navega ya hacia Panamá.²⁰⁷ A fin de cuentas, Fuentes no tocará tierra española sino en los primeros días del otoño de 1587, justamente en compañía del P. Acosta que se había tenido gran cuidado de hacerle partir con él.²⁰⁸ Este retraso se explica por la enfermedad, que inmoviliza a Miguel de Fuentes.²⁰⁹ En una carta al General, hecha en Cartagena de Indias, el viajero da algunos detalles sobre su situación:

203 Cf. P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique*, t. III, p. 332, 336.

204 Si nos fiamos de lo que dice su superior, el P. Torres, M. de Fuentes no se habría marchado con las manos vacías: "...y señalando yo un ministro dos días antes quél se fuese. como se suele hazer, porque le aviase, me dixo que asta que saliese gustaría de usar su officio, para aviarse él de su mano, y así se ubo de hazer. Va pidiendo a quantos ay limosna para su viaje y lleva mucha plata. Dize tiene licencia del Padre Provincial, y si por lo que yo aviso no le van a la mano y tasan lo que a de llevar, yo aseguro a V. P. que antes que salga de Panamá lleve más de dos mill pesos" (*Mon. per.*, t. III, p. 519-520, § 11).

205 Cf. *ibid.*, p. 564-565, carta de Piñas a Aquaviva.

206 "...El Padre Fuentes, que aora va llamado por V. P..." (§ 12). Más adelante: "...y también siendo necessaria la ida del Padre Fuentes en esta flota, no venia bien ni para el consuelo del Padre Acosta ni para lo que a nosotros conviene, ir él en esta ocasión..." (§ 16). *Ibid.*, p. 587-590.

207 "...estamos al punto que ésta se escribe doblando el cabo que dizen de Pasao, que es debaxo de la equinocial, y porque vimos naos aquí que van a Panamá y supe van en ellas Padres a Roma, quise dar a V. P. esta cuenta..." (carta del P. Samaniego a Aquaviva, del 28 de abril de 1585, *ibid.*, p. 647, § 2).

208 "Llegaron las flotas a los últimos de Setiembre a Sanlúcar [...]. Llegaron buenos los Padres Joseph de Acosta [...] y Miguel de Fuentes..." (Carta del Procurador de las Indias, P. Juan Ordóñez, S. J., a Aquaviva, del 9 de octubre de 1587. *Ibid.*, p. 221-222). Cf infra, nº 270.

Se puede pensar que se hizo todo, en España, para escribir al P. Fuentes de la misma manera que a Luis López: "...procurese que dende que desembarcare el dicho Luis López hasta que se pusiere en el collegio donde uviere de estar, no aya ruido de alguaziles ni otros ministros, sino que se entregue a dos o tres de la Compañía que estarán allí para recibirle, los quales, sin ruido y sin nota y con toda seguridad, lo pondrán en el collegio que se señalare, obligándose a ello la Compañía". (Carta del P. Aquaviva al P. Gil González, del 4 de Julio de 1583. *Mon. per.*, t. III, p. 269, 270).

209 "...El Padre Fuentes me parece que en el camino ha enfermado..." Carta de Aquaviva, 27 de enero de 1586. *Ibid.*, t. IV, p. 18).

“... Viniendo en cumplimiento de la obediencia de V. P., ha sido el Señor servido de que aquí en Cartagena me diese tan fuerte enfermedad de calenturas, que ha parecido a dos médicos de los mejores desta tierra, a quien yo consulté acerca de mi ida o quedada en este pueblo, y entrambos me dijeron que en conciencia no podía navegar, y aun el uno a dudado de mi vida aun con quedarme...”.²¹⁰

El Encargado general de la Compañía se había decidido a escuchar y a interrogar él mismo a M. de Fuentes, como aparece en la respuesta que da a la carta anterior: “... Quando a ella [España] llegue V. R., podrá tomar el camino de Roma según que se ha dado orden al procurador de Indias que en Sevilla está, para que llegado V. R., le avise deste orden nuestro...”;²¹¹ en efecto el mismo día Aquaviva escribía al P. Juan Ordoñez:²¹² “... Del Padre Fuentes se avisa al Provincial, que cuando ai [Sevilla] llegue, habiendo descansado primero, nos le embie acá...”²¹³.

Sin embargo el paso por Italia de este súbdito español, condenado además por la Inquisición española, no se anunciaba como una cosa fácil, en esos años. Desde antes de su llegada a Sanlúcar, el Provincial de Bética hace observar a Aquaviva:

“Offréceseme representar a V. P. que puede aver inconveniente en la ida esa ciudad [Roma] del Padre Miguel de Fuentes, que viene del Perú, aviendo sido penitenciado, y que quizá le impedirán la jornada; y aun la ida del Padre Joseph de Acosta causará mucho rumor: como anda todo tan delicado, todo causa temor y asombro”.²¹⁴

A continuación de esta carta o por alguna otra razón, el General era del mismo parecer del Provincial, al cual escribía:

“La razón que ay para que Fuentes por aora no venga acá es que no ha acabado de cumplir el tiempo de su penitencia; faltándole aún quatro años, y según esto me parece bien que se detenga en esa Provincia; y púédele poner en Trigueros con Luis López,²¹⁵ o en otro collegio que, conforme a la calidad del sujeto, sea más a propósito...”²¹⁶

210 Carta del 6 de julio de 1585 (*Ibid.*, t. III, p. 659).

211 Carta a Miguel de Fuentes, del 27 de enero de 1586 (*ibid.*, t. IV, p. 22).

212 Procurador de las Indias.

213 *Ibid.*, p. 23.

214 *Ibid.*, p. 205, nº 8. Carta del 14 de agosto de 1587; subrayado por nosotros. En la desavenencia que la oponía a la Compañía de Jesús, la Inquisición de España había obtenido de Felipe II una cédula real que prohibía a los religiosos salir del territorio español sin informar antes de ello a la Inquisición (21 de mayo de 1587). Esto parece estar relacionado con ello.

215 Recluidos en Trigueros desde 1583.

216 Carta al P. Gil González de Avila, del 8 setiembre de 1587 (*ibid.*, p. 211). Los términos de esta misiva plantean un problema: ¿Cuál es esta penitencia de la que quedan cuatro años por cumplir? Partiendo de 1581, podría tratarse de los diez años de prohibición de confesar a las mujeres, pero entonces el General no estaría al corriente de la medida agravante de la Suprema? Habría que pensar en una pena más severa de reclusión, lo que

¿Llegó finalmente a Roma el P. Fuentes?. Más bien pensamos que el General —deseoso de liberarse de este asunto— se contentó con el relato escrito que pidió al Provincial de Bética, en noviembre de 1587: “El Padre Fuentes, que por aora no venga; deténgale en esa Provincia y dígame que en el interim me embie una *relación muy clara* y por menudo de todo su negocio, que vista, avisaremos a V. R.” ²¹⁷

Miguel de Fuentes se quedó pues en España y, el 17 de abril de 1589, el P. Aquaviva le escribe: “. . . V. R. esté consolado, que de mi parte no faltaré de ayudarle en lo que pudiere”. ²¹⁸ Un poco más tarde:

“P. Miguel de Fuentes, en Sevilla. Mayo 15. No dudo del buen ánimo de V. R. sino que con toda voluntad se emplearía donde tan necesario es trabajar como entre indios; y para lo que toca al mérito, espero que el Señor habrá aceptado sus buenos deseos, y a su tiempo le mostrará con el premio quán gratos le han sido. Pero paréceme que lo de Indias no conviene, sino que se esté en alguno de esos collegios, que donde quiera que estuviere sé que su virtud y lo que ayudará con su exemplo y trabajo, le hará ser bien querido y estimado, como aí lo es al presente, y de mi parte procuraré que sea consolado en lo que yo pudiere. Así que V. R. dilate un poco más su corazón y no le dexé caer ni afligir, pues sabe que es más bastante Dios para consolar y levantar que todo lo demás para desmayar. . .” ²¹⁹

El P. Fuentes parece entonces completamente reintegrado a la Compañía. Además el Provincial González Dávila había demostrado desde el principio, mucha benevolencia a su respecto; el 9 de octubre de 1587, escribía al General: “. . . El Padre Miguel de Fuentes viene como hombre afligido y desconsolado, aviendo sido sus culpas más de ignorancia que de malicia, [. . .]; él es alias pacífico y de buenas costumbres. . .”. ²²⁰

No obstante, no se había terminado aún con las secuelas de este proceso inquisitorial. En Juli, M. de Fuentes ya había demostrado que era capaz de levantar rápidamente la cabeza, y en la colección de cartas de la Suprema en la Inquisición de Lima, leemos lo que sigue:

parece poco probable, sobre todo si se compara el caso de Fuentes con el de L. López? Quizás el P. Aquaviva había simplemente tomado como pretexto esta penitencia para evitar toda nueva fricción con los inquisidores y el altivo Felipe II no llamando a Roma al P. Fuentes. Sobre las tensiones entre el Santo Oficio y la Compañía de Jesús, ver *infra*.

²¹⁷ *Mon. per.*, t. IV, p. 21a, n° 6; subrayado por nosotros. La relación de la que se trata aquí nos aclararía enormemente los argumentos del P. Fuentes.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 506, n° 5.

²¹⁹ *Mon. per.*, t. IV, p. 507. El P. Egaña subraya con razón que M. de Fuentes debía haber solicitado su regreso a las Indias. Nieremberg confirma esta hipótesis: “. . . estaba muy arrepentido de auer dexado el empleo que tenia en las Indias: oyeronle dezir que el mayor yerro que auia hecho en su vida, era auerse venido, dexando tan gloriosa empresa, y que de muy buena gana boluiera a ella cargado de años. . .” (*Vidas exemplares*, p. 250).

²²⁰ *Mon. per.*, t. IV, p. 218-219, § 1.

“Los Reyes. Informen de los meritos de los Padres de la Compañía. Por parte de Luis Lopez y Juan de Fuentes ²²¹ de la Compañía de Jesus se a dado en el Consejo la peticion cuya copia era con esta; verlaeys Señores e informarnoseys de lo que a passado y passa en razon de lo en ella contenido y de los meritos de los procesos que en este Santo Officio se causaron contra los susodichos y de todo lo demas de que entendieredes debemos ser informados, juntamente con vuestro parecer, para que visto se provea lo que convenga. Dios os guarde. Madrid xiiy de Enero 1591. los señores licenciados Matos, don Francisco Dávila. Don Juan de Cuniga, y Vigil de Quiñones”. ²²²

Aparentemente se trata de una petición de rehabilitación presentada de acuerdo por los dos compañeros. No tendría nada de extraño que Luis López que no fue nunca avaro de palabras y de escritos ²²³ hubiera tomado la iniciativa. En todo caso, su causa debió de encontrar defensores en el Perú mismo, si se juzga por una carta a Atienza del General Aquaviva: ²²⁴ “. . . Hase dado el orden que con viene al desorden de averse escrito lo que V. R. nos avisa en favor del Padre Miguel de Fuentes al Visitador del Santo Officio, ²²⁵ y al mismo Padre Fuentes se dará también la devida corrección”. ²²⁶ Ignoramos cuales fueron los prolongamientos de esta gestión de los jesuitas, pero la carta del Encargado general muestra que estaba decidido a llevar un remedio rápido a lo que él consideraba como una incongruencia.

Es posible que sea a continuación de esta peripecia, que M. de Fuentes volvió a su Provincia de origen, donde lo encontramos ocupado en las misiones ordinarias y extraordinarias. Dejemos a Nieremberg describirnos los últimos años del P. Fuentes en la ciudad que le había visto nacer:

“El tiempo que en la cassa Professa de Valencia tuuo a su cargo la Congregación de la Santísima Trinidad florecio sobre manera en piedad y exemplo de virtudes.

. . . Viuia en la cassa Professa de Valencia, ocupado en los buenos empleos que diximos, quando vna graue enfermedad le corto el hilo de sus trabajos, y a pocos dias el de su vida. Durmio en el Señor recibidos los Sacramentos con la deuocion, y ternura que se puede creer de tan santo varon, á 11 de Febrero de 1606 de edad de 68 años, 37 de profession de quatro votos, después de auer logrado los 47 en la Compañía.

221 Pensamos que se trata efectivamente de Miguel de Fuentes, ya que, que nosotros sepamos, la Provincia peruana no había tenido hasta entonces ningún miembro que tuviera ese nombre y que al mismo tiempo hubiera comparecido ante el Santo Oficio.

222 A. H. N., Madrid, *Inquisición*. Libro 352. fol. 177 rº

223 A. de Egaña le llama, no sin humor. “el de la pluma ligera y la lengua parlanchina” (*Estudios de Deusto*, IV-7 (1956), p. 134.

224 Quien, por lo menos, estaba lejos de aprobar estas gestiones.

225 Juan Ruiz de Prado.

226 Carta del 30 de junio de 1591 (*Mon. per.*, t. IV, p. 815).

Assi como se divulgó la fama de su dichosa muerte, concurrio innumerable gente de todos estados a su entierro, que no contenta con venerar el cuerpo de vn tan grande sieruo de Dios, tomaua con igual porfia, y reuerencia quanto podia de sus reliquias.

Demas de las reuelaciones dichas, que afirmauan ser este insigne varon del numero de los predestinados, y las palabras que la Virgen, y el mismo Christo le dieron de su saluacion, sin passar por Purgatorio, eran prendas seguras de su gloria. Pero abonala del todo vna vision de vna persona de credito, y muy calificada, la qual refirio con juramento ante juez legitimo. . . Este, pues. . . , atestiguó, como auiendo muerto en Valencia un Religioso, vio que su alma subia al cielo, y que la salian a recibir la Virgen Santissima nuestra Señora. San Pedro, y San Juan, y el Santo Ignacio, Fundador de la Compañía de Iesvs, y que la Virgen le puso una corona sobre su cabeça.²²⁷

* * *

Sin pretender aportar unas conclusiones generales a partir de un solo proceso, es tiempo sin embargo de volver a las preguntas que formulamos al comienzo, por ejemplo la de saber si el P. Fuentes no es una nueva víctima de los enemigos de la Sociedad de Jesús.

¿No sería lógico ver en todo este asunto la mano del virrey D. Francisco de Toledo? En 1579, en el momento en que la instrucción del proceso de Miguel de Fuentes conoce un retorno de actividad, las relaciones entre Toledo y los jesuitas del Perú están justamente de lo más bajas. Después de varias escaramuzas la ruptura es consumada, a fines de 1578, cuando el virrey ordena el cierre del colegio de Lima; y la Compañía, que no admite tal ingerencia, acaba de llevar el asunto ante el monarca español.²²⁸

¿Pero cómo, se dirá, el tribunal de la Inquisición, tan celoso de su independencia, pudo aceptar unos consejos, y aún más unas órdenes venidas del exterior, en este caso del virrey? La verdad es que existían unos lazos particulares entre D. Francisco de Toledo y el prior de los inquisidores, Serván de Cerezueta²²⁹. En el asunto de Luis López, comenzado un poco antes, se comprueba que Cerezueta había informado a Toledo de las intromisiones del Padre jesuita en el dominio temporal²³⁰. La carta que el virrey dirigió sobre esto a

²²⁷ *Vidas exemplares*, p. 251-252.

²²⁸ Sobre la disputa entre el virrey Toledo y los jesuitas, cf., entre otros, R. Vargas Ugarte, *H. de la Cía. de Jesús en el Perú*. t. I, cap. IX, y A. de Egaña, *El virrey Don Francisco de Toledo y los jesuitas del Perú*, *period. cit.*, p. 115-186.

²²⁹ Los hombres, nacidos en Oropesa, se conocían desde la infancia y Francisco de Toledo había intervenido personalmente para que Cerezueta obtuviese uno de los cargos de inquisidor, cuando se trataba de fundar el tribunal de Lima, Cf. carta de D. Francisco Inquisidor Mayor, Diego Espinosa, con fecha del 13 de enero de 1569 (publicada por R. Levillier, *D. Francisco de Toledo supremo organizador del Perú*. Anexos. p. 52-53).

²³⁰ Se puede leer a este respecto la interesante explicación del P. Egaña, *art. cit.*, p. 115-186.

Felipe II el 27 de noviembre de 1579²³¹, muestra que sus reacciones fueron muy vivas. No obstante, hay que insistir, con el P. Egaña, sobre el hecho de que el proceso de Luis López ofrece dos aspectos, a veces mezclados: uno independiente de la jurisdicción inquisitorial, otro (el que irritó tan fuerte a D. Francisco) tocante a los asuntos del Estado.

Ahora bien, se ha podido juzgar, que no hay nada en el proceso de M. de Fuentes que dependa directamente de las instancias temporales. Después de la detención de Luis López, no sería sin duda imposible que D. Francisco de Toledo se haya enterado con cierto contento de la del P. Fuentes. Tratándose de dos adversarios del sistema de doctrinas, tan querido para el corazón del virrey, éste podía ver en los disgustos de los dos jesuitas una forma de justicia immanente²³². No obstante, ningún indicio hasta el presente nos permite adelantar que D. Francisco de Toledo haya intervenido personalmente en la instrucción abierta contra Fuentes, ni incluso que haya tenido conocimiento de los detalles del expediente.

Es también muy arriesgado afirmar que Toledo haya actuado por medio de Cerezuela; hasta se puede recordar que en el momento de los primeros votos divergentes²³³, el inquisidor Cerezuela propuso una solución de apaciguamiento: informe a la Suprema y suspensión del proceso en espera de una respuesta de Madrid.

²³¹ Publicada por J. T. Medina, en *Ha. de la Inquisición de Lima*, t. I, p. 104, nº 13.

²³² Desde el principio, Luis López manifestó su oposición a las doctrinas tal y como funcionaban en el Perú, más que por un sentimiento cualquiera de racismo (tuvo a su cargo la cataquesis de los morenos del Cercado de Lima), porque las estimaba peligrosas para la joven provincia jesuita (ver sus cartas a Francisco de Borja, en *Mon. per.*, t. I, p. 333 § 12 y p. 365, § 5). Varios documentos muestran que Fuentes se inclinaba también hacia este lado y su reserva con relación a los indios fue sin duda uno de los principales motivos de fricción con el superior de la doctrina de Juli. Este escribía a Aquaviva: "Pocos avrá que uyan de los indios, que no uya Dios de ellos y los dexé, y así V. P. anime mucho al trato de Indios..." (*ibid.*, t. III, p. 520. Carta del 20 de enero de 1585). El P. Atienza se muestra todavía más preciso: "El Padre Fuentes, que aora va llamado por V. P., ha estado allí en Juli, y por aver mostrado siempre poca inclinación al ministerio de los indios y aver estado averso al Rector de allí y ser corto en sus trazas y pareceres, me paresce es necessario oírle con mucho tino en esta materia y en lo que tocara a indios" (Carta al General, del 9 de abril de 1585. *Ibid.*, p. 587, § 12). Y lo mismo al respecto en Acosta: "... y si V. P. da crédito a lo que el Padre Fuentes siente de indios y de las cosas de la Compañía, perderá mucho esta Provincia y vocación" (Carta a Aquaviva, del 24 de abril de 1585. *Ibid.* p. 643, § 3). Así advertido, el General se tomaba la molestia de escribir a M. de Fuentes, antes de su regreso a España: "Porque importa mucho para los que en Europa están entender que las cosas de aquel Reino del Perú van en aumento [...], deseo que V. R. esté advertido en el hablar de lo de aquellas partes, de suerte que los de Europa no formen otro concepto del que tienen tan bueno del mucho fruto y servicio que se hace al Señor en esa misión de los indios, porque sería ocasión de desengañar a los que Dios llama para aquellas partes. Hame parecido dar este aviso por entender que en el Perú mostraba V. R. tener contrario sentir y parecer desto y a algunos de allá con quienes le comunicó, no les hizo provecho ninguno y en España haría mucho daño" (*ibid.*, t. IV, p. 21, 22).

Sobre la oposición de los jesuitas al sistema de las doctrinas, ver F. de Armas Medina, *Cristianización del Perú*. Sevilla, 1953, p. 169-172; R. Vargas Ugarte *Ha. de la Cia de Jesús en el Perú*, t. I p. 131-135.

²³³ Cf. *supra*, fol. 49 rº del traslado.

A falta de elementos sólidos, tenemos pues que renunciar a sostener más fuerte esta hipótesis, no obstante seductora, y proseguir por otro lado nuestras investigaciones.

El entusiasmo con que fue acogida en el Perú la Sociedad de Jesús, la forma en que conoció éxitos rápidos, favorecidos, hay que decirlo, por la benevolencia de los cuerpos constituidos, no podía dejar de despertar, aquí y allá, algunas codicias y algunas envidias, particularmente cerca de órdenes religiosas establecidas en plaza desde más tiempo que ella. A más que, conscientemente o no, la Compañía tendía a simbolizar en el Perú la religión pura y desinteresada, en oposición a un clero corrompido y ávido de bienes temporales.

Los dominicos, entre otros, que no habían dudado en acoger en su convento los primeros expedicionarios jesuitas, tomaron poco a poco sus distancias con respecto a la Compañía²³⁴. Si nos detenemos aquí sobre el caso de la Orden predicadora, es porque Fr. Miguel Adrián, uno de los personajes importantes del asunto Fuentes, formaba parte de él. Desde las diferencias que opuso Ignacio de Loyola y ciertos dominicos de Salamanca, siempre se encontraba algún discípulo de San Domingo para traer la disconformidad a la joven Compañía, cuando no se trataba de formular contra ella gravísimas acusaciones, como lo hizo Melchor Cano.

En el Perú, Fr. Adrián, afamado teólogo, profesor de la universidad de Lima, gran perseguidor de los malos sacerdotes²³⁵, manifestaba su desconfianza hacia ciertas prácticas jesuíticas desde el año de 1577; en efecto, en una carta al Santo-Oficio, señalaba los excesos de algunos confesores de la Compañía en el ejercicio de su función. No hay duda, que los inquisidores de Lima hayan tenido en cuenta esta opinión, puesto que, menos de una semana más tarde, daban cuenta de esta queja al Consejo supremo, no sin antes haber amonestado al Provincial Acosta²³⁶. Después de haberse pronunciado, con el inquisidor Ulloa, para el inmediato arresto de Miguel de Fuentes, Fr. Adrián, en su declaración del 18 de febrero de 1580²³⁷, parece confirmar sus sospechas. Es difícil cal-

234 "Después, como se desprende de una carta del P. Portillo a San Francisco de Borja, algunos dominicos, no obstante la mucha caridad con que nos habían hospedado en su convento, empezaron a hacerse eco de todo cuanto se había dicho en España por Melchor Cano y los que participaban de sus ideas. A 12 de enero de 1569 le decía: "Ya el Señor nos comiencen a visitar con persecuciones de los frailes dominicos y los discípulos de Cano quieren llevar adelante su tema, aunque hasta "ahora le ha llovido a cuestras, porque no ha faltado sino apedrearles" (R. Vargas Ugarte, S. J., *Ha. de la Cía. de Jesús en el Perú*, t. I, p. 389). A lo que el General respondía en 1570: "Entiendo no dexa de haver contradicciones de parte del [sic] algunos Padres discípulos del P. Cano, que Dios aya" (*Mon. per.*, t. I, p. 392). Esto no impidió en absoluto que algunos dominicos mantuviesen relaciones amistosas con los jesuitas.

235 No había dudado, en 1575, en denunciar al Santo Oficio a su propio Provincial (J. T. Medina, *op. cit.*, t. I, p. 98).

236 Medina señala este episodio (*ibid.*, p. 175). La carta de Fr. Adrián, del 17 de Marzo de 1577, y la de los inquisidores, del 23, han sido publicadas por A. de Egaña. *Mon. per.*, t. II, p. 302-305 y 306-307.

237 Cf. *supra*, Fol. 51 r^ov^o del traslado

cular su influencia personal sobre los inquisidores, que le otorgaban plena confianza desde los principios del tribunal de Lima. Miguel Adrián ha podido muy bien inculcar en su espíritu la suspicacia hacia la Compañía, o, en todo caso, hacerles vigilar algunas actuaciones de sus miembros.

Pero si las calificaciones del dominico pueden parecer severas —ni más ni menos, desde luego, que las del agustino Luis López— no fueron tenidas en cuenta más que muy parcialmente en la sentencia final. Por otra parte, es imposible adelantar que la apertura de la instrucción y su repercusión en 1579 tengan algo que ver con la acción del prior dominicano. Es también una pista que debemos renunciar a seguir por más tiempo, si no obstante negarle toda importancia.

Es pues bien, en definitiva, que se debe dejar a la misma Inquisición la iniciativa del proceso y de sus desarrollos. ¿Qué más natural para una institución cuyo adagio “El carbonero es maestro en su casa” hiciera fuerza de ley? ¿No había transportado el Santo-Oficio al Nuevo-Mundo su desconfianza —otros dirían su enemistad— con respecto a la Compañía? Hay que confesarlo, todo no iba inmejorablemente en este XVI^o siglo entre la Inquisición y los jesuitas. El mismo fundador había tenido, se sabe, algunos disgustos con el Santo-Oficio, y después de él, Francisco de Borja para no citar más que los más ilustres. Siempre volvían las sospechas de iluminismo, con más o menos insistencia, con más o menos precisión, hasta el punto que la Compañía podía creer que era a ella a quien se aludía y no a la herejía²³⁸. Algunos Padres de la Provincia peruana no debían estar muy lejos tampoco de pensarlo, cuando hablaban de la “gran tribulación” de Miguel de Fuentes²³⁹. El Provincial Piñas aporta a este respecto una precisión importante en su correspondencia con Aquaviva:

“...De sus cosas de M. de Fuentes yo no tengo que poder escribir, porque en el Sancto Officio no dan parte dellas. Yo tengo por cierto que él contará a V. P. con verdad todas sus cosas, las quales no son tan sangrientas como las de otros, sino que, como cifravan algunas dellas con las de ciertos clérigos que en España prendieron los años passados en la Inquisición de Laherena [*Llerena*] que llaman *los alumbrados*, parece que se *ponderaron más que se ponderavan en otro tiempo*...”²⁴⁰.

238 Este no era el único punto de fricción como se verá un poco más lejos: “... el Santo Oficio estaba extremadamente ofendido de la Compañía, y particularmente de Su Paternidad y de los suyos que le aconsejan, porque no vian que nadie se les opusiese y hiciese resistencia si no es el General de la Compañía, pretendiendo exenciones de aquel tribunal y moviendo contradicción ante la Sede Apostólica” (J. de Acosta, *Diario de la Embajada a Roma*) B.A. E. t. LXXIII, p. 360. Los §§ 3, 4, 5, se refieren a este problema).

239 Cf. *supra*, n^o 187.

240 Carta del 15 de marzo de 1585 (*Mon. per.*, t. III, p. 564-565, § 2; subrayado por nosotros).

Observemos en principio que el P. Piñas sabe mucho más sobre el proceso de lo que ha confesado en su comienzo. Mientras que la sentencia definitiva —la que fue leída delante de los miembros de la Compañía, en el colegio de San Pablo— no condena expresamente el iluminismo del Padre jesuita ²⁴¹, encontramos aquí el nombre de Fuentes asociado a esta herejía. Sin duda Baltasar Piñas, del cual se sabe la indulgencia para M. de Fuentes, había recibido sus confidencias, a menos que no haya sido informado por el consultor del Santo-Oficio, José de Acosta. Pero, sobre todo, el Provincial establece en su carta un informe directo entre las persecuciones emprendidas contra los iluminados de Llerena y la suerte de Miguel de Fuentes. Para él, no había duda: Fuentes es una víctima indirecta de este asunto español. Recordemos que el dominico Fr. Alonso de la Fuente, después de haber descubierto el grupo de los iluminados de Llerena, había mezclado a toda la Compañía de Jesús en sus acusaciones, hasta el punto de conmover a los inquisidores de la península ²⁴². Sea lo que diga A. Astrain ²⁴³, los relatos del dominico tuvieron bastante publicidad para que el cardenal-infante Enrique de Portugal, defensor de la Compañía, escribiese que “todos los Inquisidores de Castilla y los consultores, obispos y provisoros habían tenido siniestra relación contra los jesuitas” ²⁴⁴. Habiendo tenido lugar, parece ser, antes de 1579 lo esencial del asunto de los iluminados de Llerena, es pues muy posible que los inquisidores de Lima, tuviesen conocimiento en el momento en que el proceso de Fuentes fue lanzado de nuevo.

El Provincial de Bética, R. P. Gil González, también tan presto como el P. Piñas a defender a Miguel de Fuentes contra la Inquisición, ²⁴⁵ habla con más claridad todavía poco después de la vuelta a España de este último: “...aviendo sido sus culpas más de ignorancia que de malicia, y que por caer en tiempo que anclava fray Alonso de la Fuente achacándonos de alumbrados, fueron más rigurosamente tratados...” ²⁴⁶ El relato de causa es el mismo que en lo dicho

²⁴¹ Hasta el punto que J.T. Medina no habla de ello, como ya hemos señalado con anterioridad (nº 186).

²⁴² Ver M. Menéndez Pelayo, *Ha. de los Heterodoxos*, t. II, p. 188-194 (B.A.C.). H.C. Lea, *A. History of the Inquisition of Spain*, t. IV, p. 18-24.

²⁴³ “...debemos advertir que la persecución de Fr. Alonso [de la Fuente] no causó perjuicio ninguno a la Compañía. La misma enormidad de las calumnias hizo que no las tomaran en serio ni los amigos ni los enemigos de los jesuitas” (*Ha. de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. III, p. 65).

²⁴⁴ Citado por M. Menéndez Pelayo, *Ha. de los Heterodoxos*, t. II, p. 192.

²⁴⁵ Quizás en la medida misma en que, en España, la situación estaba cada vez más tensa entre el Santo Oficio y la Compañía de Jesús. En marzo de 1586, la Inquisición de Valladolid había hecho detener a cuatro jesuitas de esta ciudad, incitando al mismo tiempo a sospechar de toda la Compañía. Es fácil hacerse una idea de la atmósfera que reinaba entonces entre el Santo Oficio y la Compañía de Jesús, según una carta del Provincial de Castilla al Prepósito General: “Cuando llegare el Padre Pedro Cartagena, haré con él lo que V. P. ordena; a me enviado con los otros que tengo lo que el Padre García de Alarcón me escribe que le ponga donde no ubiere estampa [Inquisición] ni correctores [inquisidores] della, siendo así que por acá no ay rincón donde no la aya, y ahora van las cosas de manera que aun en los Nuestros se descubren escrúpulos [sic], y muchos dellos sin fundamento, y aún en

por el Provincial peruano ²⁴⁷; pero el P. Gil González afirma con más fuerza el trato injusto del cual Fuentes ha sido víctima, si no en la sentencia, en todo caso en los procedimientos empleados a su respecto: encarcelamiento efectivo, tortura, etc. . .

Si el P. Luis López había escarnecido al tribunal inquisitorial de Lima, y levantado la ira del virrey por sus escritos, ²⁴⁸ subrayamos que no había pasado lo mismo con M. de Fuentes. En 1579, en el momento en que su expediente está verdaderamente abierto, se encuentra incluso a millares de kilómetros de Lima y ningún indicio permite afirmar que haya provocado a los inquisidores; es pues bien a ellos a quienes pertenece la iniciativa de su proceso.

Que el asunto López haya encontrado una prolongación en la de Miguel de Fuentes, esto parece posible; que los acontecimientos de Llerena hayan atraído la atención del Santo-Oficio sobre el iluminismo, no es tampoco increíble; de esto a decir que los inquisidores de Lima estaban en contra toda la Provincia peruana de la Compañía, es ir quizás demasiado lejos.

Examinando el proceso de M. de Fuentes bajo este ángulo, se percibe al contrario que los inquisidores han tratado la Sociedad con cierto miramiento. En efecto, en las declaraciones de testigos como Jerónima de Horozco, hubieran podido encontrar materia a unas persecuciones mucho más numerosas; ²⁴⁹ ellos se abstuvieron. Por otra parte, al lado del procesado y de su compañero Llobet, los testigos citan en el curso de sus declaraciones a una buena docena de jesuitas, tales como Ruiz del Portillo o Bartolomé Hernández, por no hablar de los RR.PP. Barzena o Antonio Martínez. Hubiera sido normal escuchar las aclaraciones de algunos de ellos, por ejemplo las del P. Bartolomé Hernández, cuyo nombre es mencionado por unos testigos importantes. Así como en el proceso de María Pizarro, los inquisidores se guardan bien de hacer comparecer al P. Portillo, cuyo personaje había sido nombrado una vez más.

esos no se puede hablar sino dexas a cada uno que cumpla con su consciencia, por no entrar en opinión que se estorva el acudir a la estampa, como se a dicho hasta ahora de nosotros” (carta del 22 de setiembre de 1586, citada por A. de Egaña en *Mon. Per.* t. IV, p. 219, N° 7).

246 Carta al General, del 9 de octubre de 1587 (*Mon. per.*, t. IV, p. 218, § 1).

247 Cf. *supra*.

248 Ver a este respecto. J. T. Medina, *op. cit.*, t. I, p. 100-109, y A. de Egaña, *art. cit.*, 173 — 180. Los dos autores y en particular el P. Egaña, estiman que, sin esta doble imprudencia, Luis López no habría sin duda sido nunca perseguido por el Santo Oficio.

249 Recordemos que Jerónima de Horozco declaraba (en el fol. 4 r° del traslado) en estos términos: “... Y dixo que asi este Padre Fuentes como los demás dizen que estos tocamientos y besos y abraços y escreuir villetes y dezir que sois mi alma y mi vida y quieroo y amoos hecho con ellos no es pecado mortal por quanto ellos no tienen voluntad de pasar adelante y hecho con otros no es bien porque los otros religiosos o otros hombres son malos y quieren pecar luego...” (subrayado por nosotros). Se concibe todo lo que la generalización de la testigo tiene de abusivo en este caso: M. de Fuentes además, negaba haber hecho semejantes declaraciones (cf. *supra*, N° 175). Sin embargo, algunos años más tarde, la Inquisición de España no dudará en pasar de lo particular a lo general, haciendo examinar las constituciones y las reglas de la Compañía de Jesús, después de la agitación que levantó el proceso contra los cuatro Padres de Valladolid. (1586).

Observamos también que después del arresto de Luis López y de M. de Fuentes, los superiores de la Compañía se esperaban lo peor, tratando de evitar lo mejor posible los efectos desastrosos de este acontecimiento en la joven Provincia peruana y el renombre de la Sociedad en España. Aquaviva escribía en este sentido a José de Acosta, el 1º de agosto de 1581:

“No me maravillo que cause en V. R. la affliction que scribe un golpe tan de sentir como la prisión desos dos;²⁵⁰ conviene mucho, de más del continuo cuidado que acá y allá ay de encomendar el suceso a Nuestro Señor, que V. R., como siempre lo ha hecho, busque todos los medios posibles para que esos señores del Sancto Officio *miren lo mucho que importa el buen crédito de la Compañía y no den lugar a más publicidad*; y quanto puedo encargo a V. R. se procure que, ya que en esas partes no se puede excusar lo que averse hecho con modo tan público la Compañía avrá padecido, no se le dé otra mayor afrenta y trabajo enbiando a algunos desos dos a España, pues si uviesen de estar reclusos algún tiempo, sería menor daño a la Compañía que lo estuviesen aí donde sus cosas se saben, que no traerlos a España donde, no aviendo por la bondad del Señor exemplo semejante y teniendo tantos émulos la Compañía, sería su benida de grande daño. . . ”²⁵¹.

Con un intervalo de algunos días, en una carta al Provincial del Perú, el General parece decidido a unas medidas todavía más radicales:²⁵²

“*Muy fuerte golpe ha sido para la Compañía*, especialmente en esas partes, *lo de Luis López y Fuentes*, y aunque quando ésta llegue, creo se avrá sentenciado, me a parecido necesario escrebir a V. R. lo que con ellos convendrá hazer, y suppuesta la diligencia con que se ha siempre de procurar por todos quantos medios se pudieren *que no aya publicidad*, me he resuelto en *despedir* a Luis López, pues no es justo que quien tan indignamente se ha avido en la Compañía, quede con tanto daño della. Pero porque desde acá no se puede juzgar el tiempo y el modo de la execución desto para que sea quando y como mejor esté a la Compañía, lo remito en quanto a esto a V. R.; y si para acertar mejor uviese entrada bastante con alguno de los que en ese tribunal tienen más mano y mayor noticia, V. R. verá de qué manera se le puede dar parte para que, o antes de la sentencia, o después de cumplilla, sea despedido. Y porque el desterralo o recluirlo en España sería de grandissimo daño al buen hombre que por la misericordia del Señor hasta agora tiene la Compañía, es necesario que *ya que el açote de la publicidad se ha padecido aí*, no se dé a la Compañía otro tan grande o mayor trayendo a alguno desos a España; y assí V. R. deve con el zelo del bien universal della hazer quanto se

250 Luis López y Miguel de Fuentes.

251 *Mon. per.*, t. III, p. 31-32.

252 Expulsión del Luis López de la Compañía y envío de M. de Fuentes a Roma lo más rápidamente posible.

pueda por estorbar que ninguno desos buelban a España. Y para que en quanto nosotros pudiéremos se remedie, ya que a Fuentes *por ser de 4 no se despida*, me ha parecido que, en estando en poder de V. R., me lo embie acá, para que assí, despidiendo al uno y sacando al otro desas partes y también de las de España, socorramos en quanto se puede al honor de la Compañía; que venido el dicho Fuentes acá con menos nota y mejor se podrá ver lo que más convenga. Para despedir a Luis López quando a V. R. y a sus consultores parescerá más a propósito, embio con ésta patente”²⁵³.

Es en este momento que interviene el sorprendente desenlace del proceso de Miguel de Fuentes, libre como por encanto de toda acusación de iluminismo. En medio de la extrema inquietud que conocían los dirigentes de la Sociedad de Jesús,²⁵⁴ las sentencias del Tribunal de Lima (tanto la concerniente a Fuentes como la referente a López), fueron acogidas con un verdadero alivio. Incluso antes de recibir un informe detallado, Aquaviva se apresura a escribir al P. Piñas, al enterarse de la liberación de M. de Fuentes :

“...Ha sido cosa que no sabría encarecer a V. R. el consuelo que me ha dado; plega al Señor sepamos agradecerle misericordias tan grandes como siempre haze a la Compañía; y porque el orden que yo embié a V. R. en la de 7 de Agosto,²⁵⁵ así para despedir a Luis López como para embiar acá a Fuentes, *era persuadiéndome saldrían muy de otra manera*, aviso a V. R. que, siendo al suceso assí en el uno como en el otro, de manera que o V. R. o por sus consultores juzgare no aver inconveniente, imo [immo, i no?] convenir que el uno o el otro o ambos queden por allí, los detenga y ocupe de la manera que juzgaren conviene y me avise a mí de todo muy particularmente y del parecer de los consultores y suio. 11 de Deziembre 81”²⁵⁶.

En 1583, con más retraso, el General confirmaba la deuda de la Compañía con respecto al Santo-Oficio en estos dos asuntos: “Mucho devemos a la divina bondad y a la de esos señores Inquisidores del Sancto Officio, en que la tempestad de los dos presos aya pasado con menos pérdida de la que se temía”²⁵⁷.

En 1585, bajo un tono velado, pero sin embargo explícito, Juan de Atienza observará el mismo lenguaje: “...porque a la Inquisición, aunque en todas partes la tiene la Compañía la mucha obligación que todos sabemos, en estas partes [el Perú] se la tiene mayor por las cosas que V. P. sabe...”²⁵⁸.

253 Carta a Baltazar Piñas, del 7 de agosto de 1581 (*ibid.*, p. 40, 41; subrayado por nosotros).

254 El P. Aquaviva presidía los destinos de la Compañía desde hacía pocos meses (19 de febrero de 1581).

255 Cf. *supra* Nº 253.

256 *Mon. per.*, t. III, p. 92. Subrayado por nosotros.

257 Carta del 21 de noviembre de 1583 al P. Juan Pérez de Aguilar (*ibid.*, p. 299, § 1).

258 Carta al P. Aquaviva del 10 de abril de 1585 (*ibid.*, p. 595, § 2).

¿Cómo el tribunal del Santo-Oficio de Lima, que parecía más bien mal dispuesto con respecto a M. de Fuentes y de los jesuitas en general²⁵⁹ ha dado finalmente una sentencia tan bien acogida por los más altos responsables de la Sociedad de Jesús?. La respuesta, parece ser, se encuentra en los documentos del Archivo Histórico Nacional madrileño, que presentamos más arriba. En el fol. 195 vº del libro de Relaciones de causas,²⁶⁰ los inquisidores de Lima se excusan cerca de la Suprema por no haber seguido las reglas habituales no privando a Fuentes de la confesión de las mugeres a perpetuidad, “lo qual no se guardo en este negocio, atento a que V. Sa. nos manda en cierto apuntamiento de la relación que embiamos *que se tenga mucha quenta en lo que toca a la Compañía*, sufriéndolo el negocio, y su Señoría Illustríssima²⁶¹ nos manda en su carta hecha en Toledo en 25 de agosto de 1580²⁶² *que tengamos quenta con honrrar y favorecer las cossas de la Compañía...*”²⁶³.

Así, para justificar sus decisiones, el Tribunal de Lima se apoya principalmente, en dos documentos: el primero (del 31 de enero de 1581) se refiere directamente al proceso de Fuentes, el segundo, con arreglo a la fecha, nos parece más bien ligado al asunto de López,²⁶⁴ a menos que no se trate de una recomendación general. Se puede pues tener por seguro que la Suprema, y sobre todo el Gran Inquisidor Gaspar de Quiroga,²⁶⁵ tuvieron una influencia benéfica en el desenlace del proceso de M. de Fuentes,²⁶⁶ como había sucedido para Luis López.²⁶⁷ Aquaviva mismo confirma plenamente este hecho en una carta al P. Atienza:

“Al Illustrísimo de Toledo se ha escripto, y si agora se escribiese en particular a cada uno de esos señores del Sancto Officio, haziéndoles gracias de *la merced que se nos hizo en no dar tanta publicidad*.

259 Rencor de Cerezueta, desconfianza de Fr. Adrián, presiones del virrey, si queremos retener todas las hipótesis que se han presentado con anterioridad.

260 A.H.N., Madrid, *Inquisición*, Libro. 1027.

261 El cardenal Quiroga, arzobispo de Toledo e Inquisidor Mayor.

262 No hemos podido encontrar esta carta.

263 Pasaje citado *supra*. Subrayado por nosotros.

264 No parece posible que el traslado del proceso de Fuentes, enviado de Lima, el 8 de abril de 1580, haya podido llegar a España antes que las flotas del Nuevo Mundo, llegadas a Sanlúcar en setiembre, es decir, cuando el cardenal Quiroga había escrito ya su carta (cf. P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique*, t. III, p. 288-289).

265 A quien los historiadores jesuitas están de acuerdo en considerar como a un amigo de la Compañía (cf. A. Astrain, *Ha. de la Cía. de Jesús en la Asistencia de España*, t. III, p. 174; A. de Egaña, *op. cit.*, t. II, p. 32 y 820, Nº 10). “...al cardenal de Toledo [...] por lo mucho que la Compañía le debe...” (carta de Aquaviva a Acosta, del 21 de noviembre de 1583. *Mon. per.*, t. III, p. 293).

266 Juzgando sin duda excesiva la indulgencia de los inquisidores de Lima en su sentencia para con M. de Fuentes, el Consejo supremo le impuso finalmente la pena habitual para los solicitantes (cf. *supra*.)

267 Sobre la benevolencia del cardenal Quiroga en el asunto de López, cf., entre otros, A. Astrain, *op. cit.*, t. III, p. 174, y A. de Egaña, *op. cit.*, t. III, p. 268-270 “...la protección tan de padre que tiene a nuestras cosas...” carta de Aquaviva, del 4 de julio de 1583).

allende de que ya sería tarde, parecería también demasiada affectación”²⁶⁸.

Esta fue ciertamente la causa principal del cambio brusco de los inquisidores limeños.

No hay que olvidar no obstante, la influencia que ejerció el P. Acosta en la dichosa evolución de estos dos asuntos. En su deseo de preservar los intereses de la Compañía, el nuevo General había llamado a todas las puertas y, si la del cardenal inquisidor no fue la menos rápida en abrirse, hemos visto que el P. Aquaviva había también solicitado su ayuda a J. de Acosta.²⁶⁹ Sus cualidades de diplomático, sus buenas relaciones con la Inquisición, del cual era consultor, hacían de él un personaje precioso para esta clase de diligencias. Su misión no era de esas que dejan muchas trazas en el papel; sin embargo, tenemos la prueba de que no quedó sin efectos, puesto que el Encargado general consagra un párrafo especial en una carta al mismo José de Acosta :

‘Officio que hizo con los señores Inquisidores. El oficio que V. R. ha hecho, tan como hijo de la Compañía, para que tuviesen la menor nota que fuese possible las cosas de Luis López y Fuentes, tengo yo mui bien entendido y de entrañas se lo agradezco . . .’²⁷⁰.

Los inquisidores de Lima supieron pues mostrarse conciliantes para salvar guardar los intereses superiores de la Iglesia, en este caso la reputación de la Joven Sociedad, de la cual se esperaba tanto en las nuevas tierras. Se puede seguir a través de estos dos asuntos —y más aún en el de Luis López que en el de Miguel de Fuentes— el juego de tres potencias igualmente celosas de sus prerrogativas: Santo-Oficio, Compañía de Jesús, poder real. Sería exagerado, sin embargo, no ver más en el proceso del P. Fuentes que uno de los episodios de una clase de ajuste de cuentas (que se nos perdone la expresión) a escala mundial, entre los jesuitas y la Inquisición. Hay que hacer mayor caso, al contrario, a las circunstancias peruanas, que se han mezclado aquí a los acontecimientos exteriores. En la época en que los inquisidores de Lima se deciden a examinar más de cerca el expediente de M. de Fuentes, el recuerdo de Fr. Francisco de la Cruz no se había borrado todavía en el Perú. Este dominico, uno de los doctores más escuchados del virreinato, casi acababa de recibir un castigo ejemplar, en el momento del gran auto de fe de abril de 1578. Ahora bien entre los numerosos errores que le habían reprochado, las creencias dimanantes del iluminismo figuraban como se sabe en buen lugar. Que ciertos jesuitas —y no de los menos— estuviesen mezclados en este asunto indirectamente por María Pizarro, que uno de ellos —Luis López— atrajese imprudentemente sobre él los

²⁶⁸ Del 21 de noviembre de 1583 (*Mon. per.*, t. III, p. 296, § 4 ; subrayado por nosotros).

reveses de un virrey y de un inquisidor, era demasiado para que Miguel de Fuentes —tan alejado de Lima como hubiere estado— escapase a la curiosidad del Santo Oficio. En tal contexto, descubriendo en el P. Fuentes y en sus penitentes ciertos signos de iluminismo²⁷¹ al lado de prácticas que demuestran “solicitud”, los inquisidores del Perú podían con razón temer una epidemia galopante de este “delito nuevo” sobre todo en el momento en que se denunciaba en España los alumbrados de Llerena²⁷².

Que hombres como Miguel Adrián —que había seguido de cabo a cabo el proceso de Fr. Francisco de la Cruz y que había sido encargado de volver a la razón a su hermano de religión— haya descubierto a cada instante trazas del iluminismo en Fuentes, esto no tiene nada de muy sorprendente. Habría que renunciar, en todo caso, a ver en este asunto una simple venganza contra la Compañía.

Puede ser que los inquisidores limeños, haciendo el proceso de Luis López hayan pensado más en defender sus privilegios y su amor propio que en defender la santa doctrina. Pero hay que admitir que —de su pleno grado u obedeciendo más ciertamente a órdenes superiores—²⁷³ supieron cuidar la Compañía, tanto en este asunto como en el del P. Fuentes.²⁷⁴ No habían olvidado sin duda la

269 Cf. *supra*.

270 L. Lopetegui, S. J. *El Padre José de Acosta S. I. y las Misiones*, p. 550. El texto íntegro de esta carta, del 21 de noviembre de 1583, ha sido publicado por A. de Egaña, *op. cit.* t. III, p. 289-291 En lo referente a la posición delicada y al juego sutil del P. Acosta para con la Inquisición, se puede consultar a L. Lopetegui, *op. cit.*, p. 544 sq., F. Mateos, *Obras del P. José de Acosta, B.A.E.*, t. LXXIII, p. XIV, XV, XVI, A. de Egaña, *art. cit.*, p. 180-184.

Después de esta intervención con los inquisidores, se comprende que el P. Acosta se haya sentido molesto ante las libertades tomadas por Miguel de Fuentes durante su estancia en Juli y que haya juzgado prudente prevenir al General (cf. su carta del 24 de abril de 1585 en N° 232).

F. Mateos nos hace observar, no sin razón (*B.A.E.*, t. LXXIII, p. XVII) que el rodeo de Acosta por México, cuando volvía a Europa, se debía en parte a “un puntillo de honra”: el deseo de no viajar con Fuentes, como se lo pedía por otra parte el General (cf. también *supra*, N° 206). Ironía de la suerte, los dos hombres iban a hacer, al final, la travesía del Atlántico juntos (cf. *supra*, N° 208).

271 “Efectivamente, parece que Fuentes tenía algunas de sus ideas [*de los alumbrados*] como la de ser inocentes algunos actos pecaminosos realizados por ellos...; lo mismo revelan algunas prácticas mal-anas de devoción a que obligaba a sus penitentes” (A. de Egaña, *op. cit.*, t. III, p. 564-565 N° 11).

272 Este temor de un contagio del iluminismo podría explicar en parte la severidad de que hicieron gala al principio los inquisidores de Lima para con Miguel de Fuentes. Mientras que el P. Luis López conoció durante cierto tiempo las relativas comodidades de San Pablo, el P. Fuentes hubo de contentarse, durante toda su detención, con las prisiones inquisitoriales. Por otra parte, Luis López, aunque estaba gravemente comprometido, no tuvo que sufrir tormentos (bien es verdad que se declaraba en parte culpable).

273 La actitud de la Inquisición de Lima en lo referente a la Compañía no estaba forzosamente de acuerdo con la del Inquisidor Mayor, de igual manera que éste último debía tener en cuenta la opinión de los otros miembros de la Suprema y que ésta a su vez debía respetar los celosos cuidados del monarca español.

274 Un historiador de la Compañía, el P. Egaña, reconoce a propósito de la sentencia contra Luis López “que no fué ciertamente ensañada y sí muy suave comparada con la hoguera en que terminó Cruz su historia” (*art. cit.*, p. 184).

palabra del Evangelio: “Si un reinado está dividido contra sí mismo, este reinado no puede subsistir”²⁷⁵.

Hay otro aspecto de este proceso inquisitorial contra los primeros jesuitas peruanos sobre el cual quisiéramos insistir al terminar. Más que en otra parte, las circunstancias locales, de las cuales hablamos anteriormente, ejercen su influencia.

En la medida en que los testimonios merecen confianza, se debe confesar que Miguel de Fuentes, así como Luis López, prestaron ampliamente el flanco a las acciones inquisitoriales. Ni uno ni otro pudieron evitar las trampas que el Mundo tenía reservado para ellos.

La Compañía de Jesús había traído al Perú la esperanza de un espíritu y un comportamiento nuevo, que debía llenar de gozo los hombres más instruidos del virreinato, alarmados por ciertas deplorables lagunas. Que se juzgue de esta inquietud según los términos de una carta²⁷⁶ escrita al principio del año 1568, es decir algunos meses antes de la llegada de los primeros jesuitas: “Lo espiritual ha estado y esta muy caído en estos reynos, y así hecho poco provecho en la doctrina de los naturales: cáusalo los muchos malos exemplos que en esta tierra se han dado y dan y el descuido de los Perlados”²⁷⁷. El mismo Fr. Francisco de la Cruz había pedido en todos sus votos una reforma, de la cual la Sociedad de Jesús hubiera sido, a sus ojos, uno de los instrumentos más potentes: “Porque los religiosos desta tierra, vivimos con poco exercicio de devoción, por habernos dado tanto a los doctrinas, y porque hay poca mortificacion cristiana en todos estados, seria muy gran remedio para la religion y cristianidad desta tierra, que V. M. enviase acá teatinos...”²⁷⁸.

Como para responder a este deseo, los signatarios desembarcaron enseguida en el Perú.

Sin embargo los primeros expedicionarios de la Compañía no tardaron en discernir los peligros de la nueva situación. El mismo Luis López se había abierto al General, con su franqueza habitual: “Son necesarios Padres de mucha virtud para los de fuera, por los peligros gravísimos que ay de caer como arriba digo: y principalmente en el vicio de la sensualidad, que como es poderoso y tiene tantos instrumentos nobles y ignobles, haze brabíssima guerra a los muy espirituales, y en la sobervia; de donde nace el desprecio del Instituto y poco rigor en su observancia...”²⁷⁹. Estos temores no tuvieron nada de quiméricos

275 Marc, III, 24.

276 De Fr. Juan de Bivero a Felipe II.

277 J. T. Medina, *Ha. de la Inquisición de Lima*, t. I, p. 29.

278 Carta al rey (*ibid.*, p. 114, N° 21).

279 A. de Egaña, *art. cit.*, p. 129-130, N° 36. El mismo autor ha publicado el texto completo de esta carta, del 29 de diciembre de 1569, en *Mon. per.*, t. I, p. 324 — 336.

Las advertencias en lo referente a las doctrinas fueron todavía más apremiantes: “Otra dificultad ay mui grande: el pel'gro grandísimo que ay de perder la pureza de alma y cuerpo; y digo que es extraordinario el peligro que ay y que no se remedia con estar diez ni quinze

y los procesos inquisitoriales a los cuales acabamos de hacer mención muestran que la Sociedad de Jesús, al lado de éxitos incontestables, no escapó, sobre este plano, a la suerte de las otras Ordenes religiosas, por no decir del clero secular.²⁸⁰ Sin duda la Compañía había intentado de curarse en salud alejando al P. Portillo de Lima, por ejemplo, o designando a M. de Fuentes para la expedición de Panamá.²⁸¹ Desde 1578, el General Mercurian —que sabía sin duda más de lo que quería aparentar— recomendaba a sus tropas de reforzar la disciplina: "...También he visto la relación del auto de Inquisición [el de abril de 1578] que V. R. me embió, y por él veo la obligación que tienen los Nuestros de vivir con todo recato y cuidado sobre sí, para que no caigan en semejantes inconvenientes. [...] De Roma 15 de Noviembre 1578".²⁸² Esfuerzo insuficiente: la coyuntura que tratábamos de definir anteriormente, desencadena sobre Luis López primero, después sobre Miguel de Fuentes y sobre Pedro de Cartagena los rayos inquisitoriales. Por suerte los tres Padres Jesuitas no tuvieron que soportar los inconvenientes mayores de un auto público.

Hay que dejar escapar aquí el término de "tropicalización", o cualquier otro que se juzgue más adecuado.²⁸³ Esta idea de una "tropicalización" del blanco en general, y del clero en particular, no es no obstante imputable a las solas me-

de la Compañía juntos, porque las ocasiones son grandes, las tentaciones e inbustes del demonio más fuertes que yo jamás pensé..." (carta del P. Diego Martínez al P. Plaza, del 1º de agosto de 1578. *Mon. per.*, t. II, p. 361)

"Inconvenientes de la doctrina de Julii. [...] El 4º es las ocasiones grandes que ay ordinarias de olvidarnos de nosotros, de perder la oración, la obediencia, la paciencia y espíritu de la Compañía, de mansedumbre con ocasión de remediar pecados y el criar un espíritu esento, libre, haziendo la propia voluntad desde la mañana hasta la noche, y tentarse si ay horden en contrario. so color de acudir a las obligaciones del curato y officio.

"El 5, las ocasiones que ay muy fáciles de caer gravemente en la castidad, con grande nota de la Compañía, porque si los subjectos no son probatae virtutis, el aparexo es fácil, las tentaciones cruels, y no es posible remediarlo el Superior, si uno quiere ser ruín" (Andrés López a Juan de la Plaza, 6 de agosto de 1578; *ibid.*, p. 375, 376).

Según la frase de M. Bataillon: "Era difícil seguir siendo en las Indias. buen monje. misionero puro y fanático defensor de los Indios". (*Les "douze questions" péruviennes, en Etude sur Bartolomé de las Casas*, p. 264).

280 El fracaso fue particularmente injurioso para esta primera expedición, cuyos miembros pertenecían sin embargo a la élite de la Compañía. Se puede pensar que su desconocimiento del país y de sus costumbres fue uno de los elementos de su fracaso, desde este punto de vista.

A propósito de las debilidades del clero secular americano, cf. C. Bayle, S.J., *El clero secular y la evangelización de América*. Madrid, 1950. cap. II.

281 No estaba equivocado el rumor público que decía a este respecto que "le envían desterrado por mujeres" (cf. *supra*).

282 *Mon. per.*, t. II, p. 522.

283 Los "coloniales" africanos hablarán más tarde de "negritud" (*honni soit qui mal y pense*) en un fenómeno del mismo tipo.

M. Bataillon evocaba este problema a propósito de la herejía de Fr. Francisco de la Cruz: "También hubo una tropicalización de frailes y sacerdotes contagiados por la libertad de costumbres del ambiente colonial, por un como vértigo del Mundo Nuevo. Tal vez sea preferible hablar de criollización para sugerir que se trata de un fenómeno social más bien que de un efecto del clima..." (*La herejía de Fray Francisco de la Cruz y la reacción anti-lascasiana, in Miscelánea de estudios dedicados al Dr. Fernando Ortiz*, t. I. La Habana, 1955, p. 144).

ditaciones de algunos historiadores actuales en busca de cómodas explicaciones: los primeros actores de este proceso psico-socio-fisiológico tenían ellos mismos conciencia, al menos algunos, como el Provincial Piñas: "... lo que desseo es que los que governaren esta Provincia procuren tener las riendas tirantes, porque *la qualidad de la tierra lo pide* y más de lo que V. P. puede pensar, y plugiera al Señor que la experiencia no nos uviera mostrado tanto esta verdad; *no a perdonado esta tierra* ni a muchos años de edad con muchas canas ni a muchos años de Religión, ni officios y cargas, más son de nueve o diez los que an dado essential trabajo, et qui videbantur columnae misere corruerunt, et qui videbantur nutriri in croceis, amplexati sunt estercora; quando me paro a pensar esto, me santigo y digo: Domine, salvanos..."²⁸⁴.

En 1577 un jesuita español denunciaba al General Mercurian un relajamiento inquietante en las Provincias ibéricas en la Compañía: "... se van criando apriesa muchos ánimos libres, voluntarios y regalados, et qui tangui nolunt. Y si se descuida algún superior y toca, fumigant et recalcitrant fortiter, fortiter, fortiter y estos efectos salen de tanto suaviter, y de tanto placebo"²⁸⁵.

¿Cómo pudo él ir de otra forma a las regiones del Nuevo Mundo donde las tentaciones estaban multiplicadas?

El proceso de la Inquisición de Lima contra los tres jesuitas²⁸⁶ fue al menos para el nuevo Encargado general Aquaviva la ocasión de reaccionar invitando a la Provincia peruana a volver a encontrar una disciplina más estricta. El 21 de noviembre de 1583, agradece al Provincial Piñas de "la diligencia y cuidado que ha tenido en ir reduziendo a la observancia de nuestras reglas y a lo que pide la disciplina religiosa; que demás de ser esto de suio tan necesario, *los daños, que de la anchura pasada han sucedido*, fueron tales que no tenemos ya que escarmentar en cabeça agena; aunque en esto mismo ha mostrado bien Nuestro Señor quám amoroso padre no es, pues ha mezclado junto con la corrección, *tal suavidad*, que el buen crédito y el fructo que dél resulta se aya conservado, y con el aviso que estas cosas no han dado velemos en lo porvenir, como por la infinita bondad suia veo que se haze, y así resultará en los Nuestros mayor aprovechamiento y en los ministerios mayor fructo y recato"²⁸⁷.

En la misma fecha, después de haber reconocido la deuda de la Compañía hacia el Santo-Oficio,²⁸⁸ escribía igualmente: "Conviene que tanto más nos esforcemos todos, y particularmente los de esa Provincia, a servir a Su divina Magestad y edificar su Iglesia, viviendo muy conforme a nuestras reglas y Instituto, las quales, como al Padre Provincial escrivo, desseo yo se guarden muy exactamente

284 Carta al General Aquaviva, del 15 de marzo de 1585 (*Mon. per.*, t. III, p. 572-573; subrayado por nosotros).

285 Carta del P. Gonzalo González (A. Astrain, *Ha. de la Cía de Jesús*, t. III, p. 357).

286 Luis López, Miguel de Fuentes, Pedro de Cartagena.

287 *Mon. per.*, t. III, p. 283-284. Subrayado por nosotros.

288 Cf. *supra*.

en toda la Compañía, mas con particular exactión y cuidado en esas partes, donde *no sólo ay tanta ocasión de relaxación, mas se ha incurrido en ella*, con tanto detrimento del buen nombre de la Compañía. Consérvela Nuestro Señor por su infinita misericordia en toda pureza y abundancia de sus santos dones. En las oraciones. 21 de Noviembre 1583”²⁸⁹.

Sin embargo, le haría falta todavía volver a la carga y vigilar que la retaguardia del viejo continente sostenga eficazmente el esfuerzo emprendido en ultramar. En este sentido, recomienda no enviar a las Indias más que unos “sujetos virtuosos y de buen testimonio, porque si con embiarles tales, vemos que algunos se estragan y hazen por allá daño, cuánto harían si fuesen de los que acá, delante de tanto ojos como los miran, aún no proceden con la religión que deven, es cierto que harían gran daño, y no estando el remedio tan a la mano como está en Europa, sería mucho más perjudicial. . .”²⁹⁰.

El General Aquaviva hace de tripas corazón, y es todavía en su correspondencia donde recogemos la lección de las desdichadas experiencias de Miguel de Fuentes y de sus compañeros de infortunio: “. . . y he alabado la divina bondad que todo buelbe en bien de sus escogidos, porque de la caída de los que nos han sido causa de dolor y confissión, se sirve para mayor humildad y recato de los que están en pie, que por la bondad divina son muchos, los quales sin perder por eso el ánimo ni acobardarse, procuran con mayor esfuerço ilustrar el buen nombre de la Compañía para que, como operarios inconfusibles, sean aptos instrumentos por quien Nuestro Señor gane muchas gentes para su Reino, sic enim et angeli timuerunt en la caída de sus compañeros et terriți purgati sunt”²⁹¹

289 *Mon. per.*, t. III, p. 299-300, Subrayado por nosotros.

290 Carta del 17 de abril de 1589 (*ibid.*, t. IV, p. 506; subrayado por nosotros). Si nos fiamos de lo que dice este pasaje, los superiores españoles de la Compañía tenían tendencia a imitar a los responsables de otras Ordenes religiosas. Según J. T. Medina, “los generales y prelados de las religiones no enviaban, en efecto, de España, muy de ordinario, sino frailes inquietos, apóstatas e insufribles” (*Ha. de la Inquisición de Lima*, t. I, p. 29).

291 Carta al P. Barzana, de abril de 1584. (*Mon. per.*, t. III, p. 424).

EL IMPACTO DE LOS FERROCARRILES. ALGUNAS PROPOSICIONES (*)

Por Heraclio Bonilla

Durante la primera década de funcionamiento de la *Peruvian Corporation*, 1890-1899, la administración de los ferrocarriles cedidos por el Estado peruano constituyó la fuente principal de sus ingresos. De los siete sistemas creados por la *Peruvian* para la explotación de estas líneas ferroviarias, las más importantes fueron la del Sur, la del Centro y, si bien bastante lejos de compartir la importancia de las anteriores, la de Trujillo. (Véase cuadro I, Apéndice) La rentabilidad de estas diferentes líneas guardó una estrecha relación con el desarrollo de la economía regional.

Pienso que en el estudio de la relación ferrocarriles y economía peruana pueden ser distinguidos dos momentos. En el primero, que *grosso modo* corresponde al último tercio del siglo XIX, la relación más directa que puede observarse es la de ferrocarriles-deuda-externa-subordinación del Estado peruano al mercado monetario de Londres. Durante toda esta etapa de formación de las líneas ferroviarias, ciertamente que se pensó en ellas como una forma de incentivar la producción interna y de ahorrar los costos de transporte en la movilización de mercancías de sus centros de producción a los puertos de embarque. Es el caso, por ejemplo, del ferrocarril del Sur. Pero en lo esencial, la política ferroviaria iniciada por Balta fue el resultado del triunfo de la reivindicación política de una clase y de la decisión de preparar las bases para un desarrollo posterior de la economía peruana, poniendo en marcha la explotación de los recursos agrícolas y mi-

(*) El presente artículo es un adelanto de un estudio más completo sobre la *Peruvian Corporation* y los ferrocarriles peruanos en el siglo XIX. Este estudio forma parte de un libro que el autor publicará en el Instituto de Estudios Peruanos bajo el título *Ferrocarriles y Economía Peruana*. El anexo estadístico del presente artículo, en cambio, es totalmente inédito y su lectura puede interesar a quienes decidan continuar el análisis del problema ferroviario en el Perú. Quisiera reiterar aquí mi gratitud a Susan Griffis y a Donald Tarnawiecki, de los Departamentos de Historia y de Economía de la Universidad Católica de Lima, por la ayuda prestada en su elaboración. Igualmente a las secretarías del Museo de Historia, quienes asumieron la tarea de transcribirlo.

neros del país. En el caso de los ferrocarriles peruanos de la primera etapa, en consecuencia, su desarrollo no estuvo pues precedido por un significativo crecimiento de la economía interna, como tampoco estuvo ligado a la necesidad de expandir su crecimiento, a través de la extensión y fortalecimiento de un efectivo mercado interno. En una palabra, la construcción de las líneas ferroviarias obedeció pues a una lógica histórica distinta a la existente en las economías europea y norteamericana.

Desde la primera década del presente siglo, en cambio, la situación es radicalmente opuesta. No es que desde esta fecha comenzase a gestarse una vinculación más directa y más estrecha entre ferrocarriles y economía interna peruana. Esta ligazón, en los términos que pasaré a considerar, siguió siendo inexistente. Señalé que en el último tercio del siglo XIX la construcción ferroviaria no tuvo nada que ver con las necesidades sentidas en aquel preciso momento por la economía peruana. La construcción en sí misma, por otra parte, tampoco implicó en modo alguno ninguna modificación, por ligera que ella fuese, de esta estructura. Me refiero no sólo al hecho evidente de que la construcción ferroviaria no estimuló para nada el nacimiento de una economía de tipo industrial, centrada en la producción de bienes de equipamiento para los ferrocarriles. En la práctica, la construcción del ferrocarril ni siquiera significó una oportunidad nueva de empleo para la población nativa. Henry Meiggs, el contratista, se vió precisado a importar también la fuerza de trabajo de China, primero, y de Chile y Bolivia, después. Todo lo que hicieron los ferrocarriles fue desequilibrar la balanza comercial del Perú en este período, a través del desarrollo prodigioso de la importación de los bienes semi-durables necesarios a su construcción.

A comienzos del siglo XX, en cambio, por una parte la *Peruvian Corporation* había reparado los tramos de las líneas férreas destruidas durante el conflicto bélico con Chile y había también extendido su construcción hasta aquellos puntos en contacto directo con los depósitos de materias primas susceptibles de una explotación intensiva. Recién, en suma, las líneas ferroviarias estuvieron en condición de prestar servicios eficaces. Paralelamente, por otra parte, esta década señala el comienzo de la explotación de los yacimientos mineros del centro por la *Cerro de Pasco Cooper Corporation*, iniciándose así el espectacular renacimiento de la minería peruana. Esta Empresa, particularmente, así como las compañías mineras más pequeñas, se encontraron con un dispositivo ferroviario ya creado, de una eficacia superior a los sistemas tradicionales de transporte, situación que no podía ser sino altamente favorable. De esta manera, a través de una utilización intensiva de las líneas ferroviarias, se produjo una fusión entre los centros mineros y el ferrocarril, llegando prácticamente a constituirse en una unidad. En este estadio las funciones económicas del ferrocarril son de primera importancia, pero no en beneficio de la economía peruana sino de las empresas mineras extranjeras. Los ferrocarriles, además, al elevar las tasas de beneficio

de esta Empresa, a través de la reducción de los costos de transporte, y al reestructurar el espacio y circuitos económicos, contribuyeron a consolidar lo que hoy algunos economistas denominan las "economías de enclave".

Pero si bien todo esto no tiene nada que ver, repito, con el desarrollo integral de la economía peruana, es igualmente obvio que los ferrocarriles no dejaron de producir un impacto de segundo grado en la economía y en la sociedad de las regiones circundantes. Pero es necesario tener el suficiente cuidado de percibir este cambio no sólo como derivado del impacto de los ferrocarriles, sino más bien como modificaciones impuestas en la estructura precapitalista por el desarrollo de los nuevos y modernos centros mineros con su instrumento: el ferrocarril.

Planteado el problema en estos términos, la investigación sobre el impacto del ferrocarril es en realidad parte de una problemática más vasta y más decisiva: la incompatibilidad y compatibilidad de dos estructuras, es decir, el nacimiento y consolidación del capitalismo en el sector minero, y el mecanismo de destrucción de las estructuras precapitalistas o su subordinación con una lógica distinta dentro de la matriz dominante. Pero por simples razones de análisis y sin perder de vista la perspectiva sugerida, es necesario aislar y medir el impacto del ferrocarril en el sector minero, en el agrario y sobre la población campesina en su conjunto. He aquí algunas proposiciones iniciales a desarrollar.

El estudio del impacto del ferrocarril sobre el sector minero deberá primero medir la relación entre expansión ferroviaria, en kilometraje, y expansión de la producción y de la comercialización de metales. Pero en el caso de una correlación positiva no debe concluirse apresuradamente que el crecimiento de la producción minera se debió al ferrocarril. En última instancia los ciclos de expansión y de recesión de esta producción, así como sus crisis, dependen de la situación del mercado internacional. Olvidar esto sería desconocer la naturaleza de la economía peruana. Asimismo, debe analizarse los límites impuestos a la expansión minera, en ausencia de los ferrocarriles, por la sola utilización de los métodos tradicionales de transporte: llamas, mulas y fuerza humana. Alternativamente, debe también estudiarse el monto ahorrado por las Empresas a partir de una utilización intensiva de las redes ferroviarias y, sobre todo, la repercusión de este ahorro en la estructura y niveles de beneficio de las Compañías mineras, así como el destino de esta ganancia excedentaria. Finalmente, es indispensable comprender más finamente la naturaleza de la vinculación, a nivel de la Empresa, entre ferrocarril y compañías mineras.

El análisis del impacto de los ferrocarriles sobre la agricultura y la estructura de la región debe tener en cuenta, mucho más que en el caso precedente, que las empresas mineras y el ferrocarril constituyen una unidad en su funcionamiento. En el fondo son los centros mineros, vía el ferrocarril, que modifican sustantivamente la estructura de la producción y de la comercialización de las

áreas circundantes. En este sentido es necesario estudiar y cuantificar los cambios en los niveles de la producción y de la productividad de los bienes agrícolas, el impacto ejercido sobre los mismos por el surgimiento de nuevos mercados y de una nueva redistribución de la población. La expansión ferroviaria, por otra parte, puede bajo ciertas circunstancias generar una mayor valorización de las tierras de cultivo. Este hecho asociado a un posible crecimiento de la producción y de la productividad, puede a su vez contribuir a un aumento significativo de los beneficios de los propietarios agrícolas, en cuyo caso es indispensable interrogarse por la naturaleza y el destino de este capital.

Pero los ferrocarriles no sólo sirven para movilizar bienes y personas. Son también, para utilizar la ingeniosa frase de Manuel Pardo, “portadores de progreso”. En este sentido su impacto puede ser doble. Por una parte, porque los ferrocarriles permiten la introducción en los pequeños pueblos de aquellos bienes de consumo urbano (*) no susceptibles de movilización a través de las formas tradicionales de transporte, así como la introducción masiva de ciertos bienes manufacturados. En una escala más pequeña los efectos probables de este tipo de intercambio son sin duda los mismos que los producidos en la economía peruana en su conjunto, por la importación masiva de textiles británicos en las primeras décadas del siglo XIX. Además, la sustitución de mulas y llamas por el ferrocarril pudo implicar la utilización de aquellos en la apertura de nuevos circuitos comerciales de carácter local o regional. De esta manera, una vez más, es tanto la estructura de la producción como el sistema de comercialización que aparecen modificados. Por otra parte, el ferrocarril pudo asimismo estimular y favorecer un desplazamiento más o menos considerable de la población campesina. Pero el tipo de campesinos, sus razones, así como la utilización del tiempo ahorrado (en horas de trabajo) en relación al tiempo empleado en su desplazamiento con los métodos tradicionales, son otros tantos problemas a investigar con mucho más cuidado.

Los ferrocarriles en el siglo XIX.

Todas las proposiciones de estudio enunciadas líneas arriba no pueden ser examinadas en su integralidad tomando como referencia la sola década de 1891 a 1899. La *Peruvian Corporation* prácticamente acababa de asumir el control de las líneas férreas mientras que, por otra parte, la explotación intensiva de los recursos mineros y agrícolas recién ingresaba a una fase intensiva. En estas condiciones establecer aquellas correlaciones que permitan medir el impacto directo

(*) José Matos informaba recientemente que en sus trabajos de campo de Huarochiri pudo constar la “conmoción” que produjo en el pueblo la aparición por vez primera de ciertos pianos. Henri Favre, sociólogo francés, me refirió también que el ingreso del tren en Huancavelica generó el enriquecimiento temático de la mitología regional.

o derivado de los ferrocarriles en la estructura regional me parecería forzado y poco significativo. Por esto las notas anteriores y las que siguen deben ser tomadas sólo como primeros comentarios, tendientes a sugerir un estudio más completo sobre el impacto de los ferrocarriles en la economía peruana del siglo XX.

El Ferrocarril del Sur.

El capital inicial de funcionamiento del ferrocarril del sur fue de 2'800,000 libras esterlinas, de las cuales 2'224,000 pertenecían a los accionistas de la *Peruvian* y 375,300 a los obligacionistas de la mencionada Empresa. En 1893 este capital aumentó con una suma adicional de 72,500 libras esterlinas, para cubrir los gastos de extensión de la línea férrea hasta Sicuani ¹. Al año siguiente, 1894, el monto de las obligaciones subió a 680,800 libras esterlinas ² y en 1895 a 880,800 libras esterlinas ³. Lo fundamental de sus ingresos (véase cuadro N° 2, anexos) provino del transporte de mercancías, de pasajeros y de materiales para la Compañía y los contratistas. Entre 1891 y 1899 los volúmenes de beneficios netos de la Empresa fueron los siguientes:

1891:	(°)	4,954.19.4	libras esterlinas (4)
1892:		71,879. 3.7	„ „
1893:		46,518. 8.6	„ „
1894:		33,107.11.9	„ „
1895:		40,150. 8.1	„ „
1896:		47,261.15.5	„ „
1897:		38,307. 9.8	„ „
1898:		48,008. 6.5	„ „

Pero aquí es necesario precisar el significado de estas cifras. Ellas, efectivamente, constituyen el ingreso neto obtenido de la explotación del ferrocarril del sur, es decir el saldo entre los ingresos producidos por los diferentes rubros y los gastos de funcionamiento de esta línea. Pero estas sumas, a su vez, servían para hacer frente a las diversas obligaciones que pesaban sobre la administración del ferrocarril del sur como, por ejemplo, el pago de la renta anual a la *Peruvian*

(1) *The Southern Railway of Peru Limited. Third Annual General Meeting of Shareholders*, Londres, 1893.

(2) *The Southern Railway of Peru Limited. Fourth Annual General Meeting of Shareholders*, Londres, 1894.

(3) *The Southern Railway of Peru Limited. Fifth Annual General Meeting of Shareholders*, Londres, 1895.

(*) Esta suma corresponde sólo a los ingresos percibidos en el primer semestre de 1891. Las otras cifras corresponden a beneficios anuales computados a fines de junio de cada año.

(4) *The Southern Railway of Peru, Reports to the General Meeting of Shareholders*. Londres 1891-1899, *passim*.

Corporation, los intereses a los obligacionistas, etc. De esta suerte el beneficio obtenido en la explotación podía convertirse, poco después, en fuertes déficits contra la administración de esta sección. En definitiva, sólo en 1891 y en 1892 los ferrocarriles del sur presentan un superávit a su favor, siendo el déficit acumulado entre 1893 y 1899 el siguiente:

	<i>Beneficios</i>	<i>Pérdidas</i>
1891:	4,945.19. 4 1.s.	
1892:	26,825. 2.11 „	
1893:		11,627.18. 7 1.s.
1894:		54,261.16.10 „
1895:		131,856. 6. 8 „
1896:		163,220.11. 3 „
1897:		201,337. 5. 7 „
1898:		229,752.19. 2 „
1899:		257,289. 2. 8 (5)

Esta línea del Sur, que sirvió para ligar el interior de Puno y Arequipa con el puerto de Mollendo, transportó básicamente lanas y cueros con destino a Inglaterra y, subsidiariamente, movilizó campesinos. Los fletes por el transporte de mercancías constituyeron entre el 80 y 85% de los ingresos del ferrocarril, mientras que los pasajeros generaron un ingreso entre el 15 y 20%. Lamentablemente las estadísticas consignadas en los informes del directorio a los *shareholders* no permite distinguir con precisión los porcentajes de cada mercancía transportada. Sólo se consigna el tonelaje global. Conjuntamente con las mercancías, el ferrocarril permitió también una movilización más intensa de los campesinos.

Los volúmenes anuales de ambas categorías se presentan en el cuadro siguiente:

	<i>Pasajeros</i>	<i>Mercancías</i> <i>Toneladas</i>
1891: (Enero - 30 Junio):	72,550	32,590
1892:	175,171	89,742
1893:	153,050	59,725
1894:	154,385	61,835
1895:	147,568	63,222
1896:	183,880	77,033
1897:	195,030	86,511
1898:	252,269	78,289
1899:	291,630	82,006 (6)

(5) *The Southern Railway of Peru. Op. cit., passim.*

(6) *The Southern Railway of Perú. Op. cit., Londres, 1891-99, passim.*

Las estadísticas recogidas por los *Anales de las Obras Públicas* 7, en cambio, presentan para el caso de los pasajeros cifras desagregadas. Se toman en cuenta si los pasajeros utilizan coches de primera o de segunda clase. La relación entre ambos, como puede verse en el anexo estadístico (véase cuadro N° 7, anexos), fue aproximadamente de uno a dos. El volumen de pasajeros de segunda clase fue el doble de los de primera. Las estadísticas referentes al volumen de carga transportada, sin embargo, no permiten tampoco mayores precisiones. Pero las cifras consignadas en los *Anales* no son coincidentes con las reproducidas en los informes de la *Southern Railway* debido, probablemente, a que se utilizaron distintas bases de evaluación.

Los gráficos de ambos movimientos señalan que la movilización intensiva tanto de pasajeros como de mercancías empieza en 1895-96.

Las dificultades de los años 1893 y 1894 en el funcionamiento del ferrocarril del sur fueron atribuidas al estancamiento del tráfico y del comercio entre el Perú y Bolivia, así como, en cierta medida, a los efectos de la depreciación de la plata y a la competencia de otros medios de transporte, en "condiciones anormales".⁸ En 1895, por otra parte, los disturbios políticos deprimieron el tráfico comercial y paralizaron casi totalmente el intercambio peruano-boliviano, afectando por consiguiente la rentabilidad del ferrocarril.

Las fuentes a las que hasta ahora he tenido acceso presentan desgraciadamente datos demasiado fragmentarios para tratar de evaluar el significado de todas estas cifras. Un examen más cuidadoso requeriría, por esto, buscar fuentes complementarias. Sería del más alto interés, por ejemplo, conocer si los volúmenes mencionados reflejan un real incremento de la producción y de la productividad agrícola y ganadera, respecto a los volúmenes comercializados con los sistemas tradicionales de transporte. Sólo como ilustración mencionaré el caso de las lanas.

Los informes de los Cónsules británicos⁹ permiten reconstruir con precisión el movimiento de exportación de las lanas de ovejas y de vicuñas y de llamas producidas fundamentalmente en el sur peruano. Estas cifras, pese a que no reflejan la totalidad de la producción y de la comercialización de las lanas, son sin embargo altamente representativas, dada la casi absoluta hegemonía del mercado británico para las exportaciones peruanas¹⁰ y del aún débil desarrollo de la industria textil nativa. Los índices de crecimiento de esta exportación calculados sobre una base 1821-1919=100, son los siguientes:

(7) *Anales de las Obras Públicas del Perú*, Lima 1899, pp. 609, 627.

(8) *Southern Railway of Peru. 3rd. Annual General Meeting of Shareholders, Londres. 1ro de Diciembre 1893.*

(9) Bonilla, Heraclio: *Gran Bretaña y el Perú. Los mecanismos de un control económico.* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos, libro de próxima publicación).

(10) Cf. Bonilla, Heraclio: "La Congiuntura Commerciale del XIX Secolo in Perú" en *Revista Storica Italiana*, Napoles, 1971, año LXXXIII, pp. 73-94.

	<i>lanas de oveja</i>	<i>lanas de alpaca y llama</i>
1891	122	143
1892	110	146
1893	133	162
1894	117	162
1895	108	131
1896	125	131
1897	128	164
1898	78	139
1899	96	152

Estas cifras permiten pues concluir que no existió una correlación positiva, para estos años, entre la expansión ferroviaria del Sur y la economía lanera. Pero esta conclusión no significa negar en el largo término el rol efectivo que tuvieron los ferrocarriles en el desarrollo de la comercialización de las lanas. En la década final del siglo XIX los ferrocarriles del sur no pudieron todavía desarrollar toda su potencialidad por su muy reciente implantación, por una parte, y, por otra, por las distorsiones introducidas por las crisis del 94 y del 95.

El Ferrocarril Central.

La construcción del ferrocarril central fue iniciada por Meiggs en 1870 quien, hasta su muerte, hizo llegar las líneas ferroviarias hasta Chicla. La *Peruvian Corporation* entre 1890 y 1893 prolongó estas redes desde Chicla hasta La Oroya. Pero no fue sino en la primera década del presente siglo, con el inicio de la explotación de los yacimientos mineros de la *Cerro de Pasco Corporation*, que este ferrocarril adquirió su real significado económico. Pero la década entre 1890 y 1899 permite sugerir algunas observaciones de interés.

El capital de operación de la Empresa fue al comienzo de dos millones de libras esterlinas. El monto global de sus diversos ingresos (véase cuadro 3, anexos), es decir la diferencia entre el monto de sus diferentes ingresos y el monto de los gastos de su funcionamiento entre 1891 y 1899 fue el siguiente:

1891:	3.13.6	libras esterlinas	
1892:	18,006. 0.0	„	„
1893:	3,618. 8.11	„	„
1894:	15,697.10.1	„	„
1895:	24,751. 4.8	„	„
1896:	29,080. 0.2	„	„

1897:	18,035. 2.10	„	
1898:	31,185. 6.1	„	„
1899:	42,842. 1.5	„	„ (11)

Pero, al igual que en el caso del ferrocarril del Sur, estos ingresos no fueron suficientes para pagar la renta anual de 50 mil libras esterlinas a la *Peruvian* y los intereses a los obligacionistas, cuyo capital en 1899 había llegado a 1'959,100 libras esterlinas. De esta manera la administración del ferrocarril central, en el período que se examina, tuvo un sólo año de beneficios: 1891, con 3 libras esterlinas y 13 chelines. Los déficits de los años sucesivos fueron los siguientes:

<i>Beneficios</i>		<i>Pérdidas</i>	
1891:	3.13.6		
1892:		62,458.19.5	libras esterlinas
1893:			
1894:		201,987.19.4	„ „
1895:		368,711.10.6	„ „
1896:		455,425. 1.1	„ „
1897:		546,162.18.3	„ „
1898:		623,750.12.2	„ „
1899:		689,681.10.9	„ „ (12)

Estos desastres financieros tuvieron múltiples motivos. No sólo eran el reflejo del estancamiento económico del Perú ¹³, sino también de la destrucción de las líneas férreas como consecuencia de los disturbios políticos y de las deudas del Gobierno peruano por el transporte de tropas y bienes ¹⁴. Pero hacia 1896 aparecen los primeros indicios de una mejor situación, como consecuencia del desarrollo de la explotación del cobre ¹⁵.

Las estadísticas del transporte de bienes y de pasajeros (cuyo valor representaban entre el 60-70% y entre el 20-30%, respectivamente, del total de los ingresos del ferrocarril central) para estos años muestran la evolución siguiente:

(11) *The Central Railway of Peru. Reports to the Annual General Meeting of Shareholders*, Londres, 1891-1899, *passim*.

(12) *The Central Railway of Peru, Op. cit.*, Londres, 1891-99, *passim*.

(13) *Ibid*, Londres, 30 de Noviembre 1894.

(14) *Ibid*, Londres, 17 de Diciembre 1895.

(15) *Ibid*, Londres, Diciembre de 1899.

	<i>Pasajeros</i>	<i>Mercancías</i> <i>Tons.</i>
1891:	703,949	93,515
1892:	732,788	108,129
1893:	725,260	108,129
1894:	732,644	91,890
1895:	623,502	78,747
1896:	806,585	111,590
1897:	809,953	115,809
1898:	821,975	122,798
1899:	823,211	147,475 (16)

Este mismo movimiento, pero en las cifras de los *Anales de las Obras Públicas* (Véase cuadro 7 y 8, anexo), permite fechar en 1896 el comienzo de una expansión progresiva en el transporte de pasajeros y mercancías. En lo concerniente al tráfico de pasajeros puede constatarse que a diferencia del ferrocarril del sur, la proporción entre los pasajeros de primera y segunda clase fue de 1 a 3, a favor de los últimos. Pero, una vez más, no es posible presentar mayores detalles.

Las estadísticas del comercio exterior del cobre ¹⁷ mercancía fundamental en el transporte de este ferrocarril, permiten establecer a partir de 1896 una correlación muy estrecha entre la expansión ferroviaria del ferrocarril del centro y el desarrollo del comercio de exportación de este metal, revelando así la función más significativa de este ferrocarril.

	<i>Cobre regulus</i> 1850—1919=100	<i>Cobre mineral</i> 1850—1919=100
1890:	8	33
1891:	3	30
1892:	6	15
1893:	22	12
1894:	27	9
1895:	26	22
1896:	50	53
1897:	154	71
1898:	174	102
1899:	229	55

(16) *Ibid*, Londres 1891-1899, *passim*.

(17) Cf. Bonilla, Heraclio: *Op. cit.*, (inédito)

Ferrocarril de Trujillo.

Los otros sistemas ferroviarios, muy brevemente, presentan problemas similares a nivel de su rentabilidad económica.

Así, el ferrocarril de Trujillo, que sirvió fundamentalmente para la extracción de la caña de azúcar, obtuvo los siguientes beneficios anuales de su explotación:

1891:	11,512. 5.10	libras esterlinas
1892:	15,898.15. 7	„ „
1893:	11,470. 0.0.	„ „
1894:	9,802. 7.0.	„ „
1895:	13,716. 3.2.	„ „
1896:	10,674. 7.11	„ „
1897:	12,495. 7.2.	„ „
1898:	18,326.10. 2	„ „
1899:	11,819.13. 1	„ „ (18)

Pero estos capitales no alcanzaron siempre para cubrir todas las cargas impuestas a la administración del ferrocarril de Trujillo, particularmente los pagos de los intereses del capital de 230 mil libras esterlinas aportado por los obligacionistas. Por ejemplo, los años entre 1893 y 1897 presentan los déficits siguientes:

1893:	591.18. 7	libras esterlinas
1894:	4,637.11. 7	„ „
1895:	8,346. 2.16	„ „
1896:	5,897. 9.11	„ „
1897:	995. 0. 9	„ „ (19)

Las pérdidas de los años iniciales en opinion del Directorio, se debieron al estancamiento general de la economía peruana y a la depreciación del sol (la tasa de cambio en relación a la libra esterlina fue de 29 peniques por sol en 1893, mientras que en 1894 fue solamente de 25 peniques por sol), a la caída del precio del azúcar, a los estragos causados por el levantamiento de Piérola (1895), y a la destrucción del muelle de Salaverry (1896).

Pero a partir de 1897 estos saldos deficitarios se convierten en superávits crecientes para el ferrocarril de Trujillo. En 1896 los beneficios fueron de

(18) *Trujillo Railway Limited. Reports to the Annual General Meeting of Shareholders*, Londres, 1891-1899, *passim*.

(19) *Ibid.*

995.0.9, en 1897 de 9,738.7.5, para llegar en 1899 a 13,965.0.6 libras esterlinas ²⁰. Esta considerable reconversión guarda una estrecha relación con la extensión de esta línea férrea hasta las haciendas más importantes de caña de azúcar como Cartavio y Casagrande. En efecto, como se puede constatar de la lectura del cuadro 4 y de las estadísticas del transporte de pasajeros y de carga (véase apéndice estadístico), cerca del 88% de los ingresos del ferrocarril de Trujillo estuvieron constituidos por los fletes de carga, es decir del transporte del azúcar. El crecimiento de estos fletes, a su vez, guardó un paralelismo muy cercano con la expansión azucarera.

Las estadísticas del comercio exterior anteriormente mencionadas ²¹ muestran el fuerte crecimiento de la exportación del azúcar, sobre todo entre 1894 y 1898, a través de la evolución de los siguientes índices:

Azúcar
1861—1919=100

1891:	75
1892:	127
1893:	93
1894:	58
1895:	128
1896:	148
1897:	150
1898:	178
1899:	58

Por otra parte, el movimiento global, en estos años, de los pasajeros y de las mercancías fue el siguiente:

	<i>Pasajeros</i>	<i>Mercancías</i>
1891:	110,121	83,012
1892:	122,637	42,774
1893:	130,528	40,150
1894:	104,515	32,248
1895:	80,629	35,185
1896:	138,385	48,069
1897:	161,911	57,503
1898:	191,353	70,798
1899:	189,148	69,602(22)

(20) *Trujillo Railway Ltd., Op. cit.*, Londres 1896-1899, *passim*.

(21) Cf Bonilla, Heraclio, *Op. cit.*, (inédito)

(22) *Trujillo Railway Ltd., Op. cit.*, Londres 1891-1899, *passim*.

El Ferrocarril de Pacasmayo a Guadalupe

Al asumir la *Peruvian Corporation* la explotación de esta sección, el capital de funcionamiento fue de 200 mil libras esterlinas, de las cuales 307 pertenecían al capital aportado por los obligacionistas. En 1893 este último ascendía a 38,200 y en 1895 a 49,700 libras esterlinas. Este creciente peso de las obligaciones sustrajo toda posibilidad de beneficio a los tenedores de las acciones preferenciales es decir a los antiguos *bondholders*.

El 60% de los ingresos del ferrocarril Pacasmayo-Guadalupe estuvo constituido por los fletes de las mercancías, mientras que el transporte de pasajeros representó entre el 25 y el 30% (Véase cuadro N° 5, anexos). Pero estos ingresos entre 1891 y 1896 fueron insuficientes para cubrir los propios gastos de funcionamiento del ferrocarril. El déficit de estos años fue el siguiente:

1891:	1,829.15.1	libras esterlinas
1892:	1,072.17.1	„ „
1893:	74. 3.0	„ „
1894:	2,293.14.7	„ „
1895:	618.10.3	„ „
1896:	1,059. 2.6	„ „ (23)

Es a partir del año siguiente, 1897 que el ferrocarril de Pacasmayo empezó a generar ingresos a nivel de la explotación. Estos fueron los siguientes:

1897:	728.16. 1	libras esterlinas
1898:	2,313.10. 0	„ „
1899:	1,571. 6. 3	„ „ (24)

Pero los beneficios de estos años no pudieron compensar el largo déficit acumulado desde 1893 por los intereses no pagados al capital de los obligacionistas. En 1893, por ejemplo, al déficit acumulado de funcionamiento del ferrocarril Pacasmayo-Guadalupe que fue de 2,976.15.2 libras esterlinas, se agregó 2,292.0.0 correspondientes a los intereses no pagados del capital en obligaciones de 38,200 libras esterlinas, de manera que el déficit total fue de 5,268.15.2 libras esterlinas. En los años subsiguientes, el saldo deficitario de la administración del ferrocarril Pacasmayo-Guadalupe fue el siguiente:

(23) *Pacasmayo and Guadalupe Railway Peru Reports to annual general meeting of shareholder.* Londres 1891-99, *passim*.

(24) *Ibid.*

1894:	9,854. 9.9	libras esterlinas
1895:	13,455. 0.0	„ „
1896:	16,129. 8.6	„ „
1897:	16,891.12.5	„ „
1898:	16,069. 2.5	„ „
1899:	15,998.16.2	„ „ (25)

El movimiento global de pasajeros y mercancías transportadas por esta línea fue el siguiente:

	<i>Pasajeros</i>	<i>Mercancías</i>
1891:	17,878	12,261
1892:	57,153	27,711
1893:	53,153	24,833
1894:	57,092	13,082
1895:	39,088	12,656
1896:	60,483	19,465
1897:	65,153	24,670
1898:	70,977	26,703
1899:	68,187	36,305 (26)

El Ferrocarril de Paita a Piura.

Al construirse la *Peruvian Corporation* en 1890 la administración del ferrocarril de Paita a Piura estuvo concedida, en calidad de arriendo, a F. Blume, quien debía pagar a la *Peruvian* una renta anual del 2,5% sobre el total de los beneficios del ferrocarril. Pero en 1894 se constituyó la compañía *Paita-Piura Railway*, con un capital de 100 mil libras esterlinas a fin de asumir la explotación directa de esta sección. En la formación de este capital concurrieron tanto la *Peruvian Corporation* como los antiguos arrendatarios. La reparación de esta línea ferroviaria, así como la construcción de un muelle en Paita requirieron el incremento de este capital con una suma adicional de 80 mil libras esterlinas, monto constituido por la transferencia de obligaciones de la *Peruvian Corporation*.

Entre 1886 y 1893, es decir antes de que se formase la empresa *Paita-Piura Railway*, los resultados del funcionamiento de este ferrocarril fueron los siguientes:

(25) *Pacasmayo and Guadalupe Railway Perú. Op. cit.*, Londres 1891-99, *passim*.

(26) *Ibid.*

	<i>Ingresos brutos</i>		<i>Gastos</i>		<i>Ingresos Netos</i>		<i>% de Gastos de Funcionm.</i>
1886	57,593	l.s.	41,410	l.s.	16,183	l.s.	72
1887	70,659		44,483		25,676		64
1888	88,357		56,010		32,297		63
1889	96,306		53,238		41,048		57
1890	129,413		73,625		55,790		57
1891	tráfico interrumpido por inundaciones						
1892	174,000		102,494		71,506		59
1893	157,866		109,174		48,692		69 (27)

Estos resultados positivos, a nivel de la explotación, continuaron con la nueva administración, con la sola excepción de 1897, año en el que hubo un déficit de 558.13.8 libras esterlinas. Los superávits de los otros años fueron los siguientes:

15 Nov.	1893-30	Junio	1894:	2,242.14.8	libras esterlinas.		
30 Junio	1894-30	Junio	1895	6,182. 3.8	„	„	
			1896	3,031.17.8	„	„	
			1897	déficit	„	„	
			1898	2,070. 9.5	„	„	
			1899	3,372.11.4	„	„	(28)

Ahora bien, entre 1894 y 1896 los superávits de estos años alcanzaron no sólo para cubrir la amortización de los intereses de los capitales del ferrocarril de Paita a Piura, sino que dejaron un saldo favorable acumulativo cuyo monto fue el siguiente :

1894	557. 9.8	libras esterlinas		
1895	277.17.7	„	„	
1896	709.15.3	„	„	(29)

Pero a partir de 1897 la situación económica se convirtió en desfavorable. Entre 1897 y 1899 el sólo pago de los intereses de los obligacionistas exigía una suma de 2,400 libras esterlinas por año, siendo el déficit acumulado el siguiente:

27 *The Paita to Piura Railway. First Annual General Meeting of Shareholders*, Londres, 1894.

28 *The Paita to Piura Railway. Reports to the Annual General Meeting of Shareholders*, Londres 1894-1899, *passim*.

29 *The Paita to Piura Railway, Op. cit.*, Londres 1894-1896, *passim*.

1897	2,278.13.5	libras esterlinas	
1898	2,608. 9.0	„	„
1899	1,635.17.8	„	„ (30)

El ferrocarril de Paita a Piura, con una extensión de 60 millas y media, sirvió básicamente para trasladar el algodón producido en las plantaciones de la región hacia el puerto de Paita, para luego ser embarcado a Europa y EE.UU. Es por esto que las oscilaciones en los ingresos del ferrocarril guardaron estrecha relación con las oscilaciones de la producción de los valles de Piura, razón por la cual, además, la administración del ferrocarril recomendó la construcción de irrigaciones a fin de hacer frente a las sequías que eran las principales causantes de las crisis agrarias de la región. En este sentido es conveniente recordar que en la década entre 1890 y 1899 la exportación del algodón presentó un sensible crecimiento en relación a la tendencia anterior. Los números índices, sobre la base 1831-1919 = 100, fueron los siguientes :

1890	97	
1891	101	
1892	144	
1893	147	
1894	83	
1895	100	
1896	87	
1897	94	
1898	117	
1899	114	(31)

Los fletes de las mercancías trasladadas representaron entre el 60 y el 70% del total de los ingresos brutos del ferrocarril Paita-Piura (véase cuadro 6, anexos). El otro rubro de ingresos estuvo constituido por el transporte de pasajeros y por la venta del agua. El primero representó un promedio entre el 15 y el 20% del total de los ingresos; la venta del agua, a su vez, siguió muy de cerca el porcentaje anterior.

El movimiento global de pasajeros y mercancías fue el siguiente :

30 *Ibid.*, Londres, 1897-1899, *passim*.

31 Cf. Bonilla, Heraclio, *Op. cit.*, (inédito)

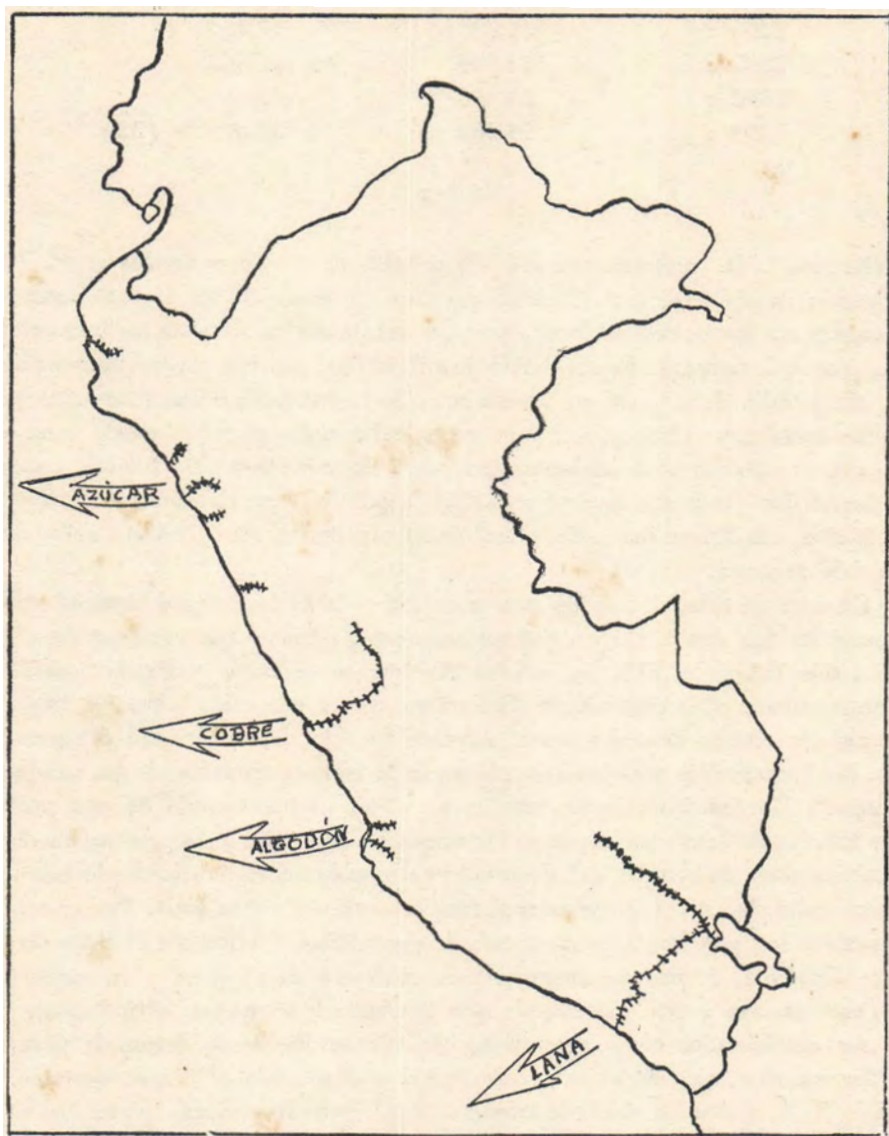
	<i>Pasajeros</i>	<i>Mercancías</i>	
1894	22,061	19,895	
1895	26,689	32,956	
1896	31,705	37,669	
1897	30,089	41,563	
1898	28,965	45,031	
1899	29,632	37,668	(32)

* * *

Conclusiones?. De ninguna manera. El estudio de los ferrocarriles en el Perú está recién en sus comienzos. Todo lo que traté de hacer en las páginas anteriores fue sugerir un marco más adecuado para el estudio del impacto de los ferrocarriles en la economía peruana. Espero haber justificado las razones por las cuales pienso que este estudio debe tener en cuenta no sólo las variable económicas sino también las sociales y políticas; por otra parte, tal estudio tampoco puede estar circunscrito al sólo contexto nacional sino que debe considerar las fuerzas externas que fueron las que contribuyeron a decidir la política ferroviaria en el Perú y las que fijaron, en última instancia, el rol definitivo de los ferrocarriles dentro de la economía peruana.

En este sentido, dentro de una perspectiva histórica, el rol esencial de los ferrocarriles fue doble. En un primer momento, período que corresponde al último tercio del siglo XIX, la política ferroviaria de Balta y Pardo contribuyó sustantivamente al sometimiento financiero de la economía peruana hacia la economía británica. Posteriormente, durante toda la primera mitad del presente siglo, los ferrocarriles activaron fuertemente la comercialización de los productos de exportación (metales, lanas, azúcar, algodón), contribuyendo de esta manera a un funcionamiento más eficaz de las empresas dedicadas a la producción de estas mercancías. Al compás del desarrollo extremadamente localizado de este tipo de economías, las redes ferroviarias permitieron también una cierta fusión con las áreas rurales adyacentes a estos centros de producción, facilitando el flujo de mano de obra y de bienes de consumo para mercados emergentes y en expansión. Pero este proceso y este mecanismo, por su naturaleza misma, difícilmente pueden ser considerados como propulsores del desarrollo de la economía peruana. Los ferrocarriles, en síntesis, después de haber conducido al Estado peruano, en el siglo XIX, a una de sus más trágicas bancarrotas financieras, ahora, en el siglo XX, contribuyeron a subordinar a la economía peruana respecto a los nuevos centros de poder económico.

Ubicación y función de los principales ferrocarriles del Perú.



Tomado de :

BOLLINGER, William. *The rise of United States influence in the Peruvian economy.* 1869 - 1921. (Tesis inédita. Universidad de California).

C U A D R O N º 1

PERUVIAN CORPORATION

I N G R E S O S

	1891		1892		1893		1894		1895		1896		1897		1898		1899	
	£ 1	%	£	%	£	%	£	%	£	%	£	%	£	%	£	%	£	%
1. Ferrocarril Central	52.793.14. 6	35.5	50.000. 0. 0	20.1	21.540. 0. 7	12.7	15.697.10. 1	5.3	24.751. 4. 8	10.6	27.080. 0. 2	18.7	18.035. 2.10	13.3	31.185. 6. 1	22.5	42.842. 1. 5	23.3
2. Ferrocarril del Sur	66.961. 2. 3	45.1	72.247. 0. 0	29.0	46.518. 8. 6	27.4	33.107.11.39	11.3	38.682. 3. 0	16.6	47.261.15. 5	32.6	38.307. 5. 8	28.3	48.008. 6. 5	34.6	48.887.16. 6	26.7
3. Naveg. Lago Titicaca.	9.855.17.11	6.7	8.967.15.10	3.6	3.690.10. 6	2.2	1.973.10. 4	0.7	2.468. 7. 0	1.1	4.465. 3. 2	3.1	4.720. 1. 7	3.5	6.189.17. 8	4.5	8.541. 9.11	4.6
4. Ferrocarril Pacasmayo-Guadalupe.	2.400. 8. 9	1.6											728.16. 1	0.5	2.313.10. 0	1.7	1.571. 6. 3	0.9
5. Ferrocarril a Trujillo.	14.521. 4. 4	9.8	13.199.15. 9	5.3	11.470. 0. 0	6.8	9.802. 7. 0	3.3	13.716. 3. 2	5.9	10.674. 7.11	7.4	12.495. 7. 2	9.2	10.374. 4. 2	7.5	7.593. 0. 0	4.1
6. Ferrocarril Pisco-Ica.	4.462.16.11	3.0	3.362.17. 2	1.4	2.784.13.11	1.7	2.330.15. 0	0.8	2.520. 1.10	1.1	3.009. 4. 5	2.1	2.903. 6. 7	2.1	2.759.12. 9	2.0	2.946.19. 0	1.6
7. Ferrocarril Paita-Piura.	477. 1. 0	0.3	272. 2.10	0.1	1.940. 1. 8	1.1	2.242.14. 9	0.7	6.182. 3. 8	2.7	3.253. 8. 8	2.3			2.070. 9. 5	1.5	3.372.11. 4	1.8
8. Naveg. Río Desagüadero.					542. 1. 0	0.3	713. 4.10	0.2	685. 7.10	0.3	608.11. 7	0.5	871.18. 7	0.6	381.18.10	0.3	49.10.10	*
Sub-total	151.472. 5. 8		140.049.11. 7		88.485.16. 2		65.867.19		89.005.11. 2		96.358.11. 9		78.061.18.10		103.230. 5. 4		115.814.15. 3	
Menos déficit Chimbote	2.835. 4. 6		117. 1. 1		85.11. 6		46.10		260. 6. 9		39.12. 0		44.17.8					
	148.647. 1. 2		147.432.10. 6		88.400. 4. 6		65.821. 9		88.745. 4. 5		96.312.19. 4		78.017. 1. 2					
Ingresos por Guano			99.095.12. 6	39.8	54.723.13.10	32.3	110.259.16. 0	37.6	88.409.18. 8	37.9	48.647.13. 4	33.5	57.195.18. 8	42.2	35.146. 5.10	25.3	67.748. 8. 9	36.8
Interés y comisión			1.240.18. 6	0.5	834.10. 3	0.5	2.238. 4. 7	0.7									119. 4. 1	0.1
Derechos de registro			554. 5. 0	0.2	420. 2. 6	0.2	300. 2. 6	0.1	321.15. 0	0.1	236.3. 0	0.2	199. 2. 6	0.1	146.14. 0	0.1	142.17. 0	0.1
Anualidades de Aduana					25.000. 0. 0	14.8												
Porcentaje bonos chilenos							79.200. 0. 0	27.0	870. 0. 0	0.4								
Intereses menos impuestos							5.889. 7. 6											
Intereses re-pagados							29.883.13. 0	10.2										
Dividendos Peruvian Cotton Manuf.															84. 0. 0		50. 8. 0	
Total	148.647. 1. 2		248.823. 6. 6		169.378.11. 3		293.692.12		233.344. 5. 6		145.196.15. 8		135.412. 2. 4		138.608. 5. 2		183.876.13. 1	
Ingreso	39.409. 4. 2		187.011. 2. 7		27.681.13. 2		71.092.13				11.687.12. 4		13.150. 6. 4		16.764. 0. 0		61.754.0. 1	
Déficit									54.997. 7. 6									

(1) Libras esterlinas, chelines, peniques.

C U A D R O N º 2

FERROCARRIL DEL SUR

I N G R E S O S

	1891	%	1892	%	1893	%	1894	%	1895	%	1896	%	1897		1898	%	1899	
1-30 Junio																		
Por pasajeros	13.423.15. 2	18.6	25.343.10. 4	14.0	20.851. 0. 8	16.4	19.982.17. 2	17.0	17.620.14.10	15.0	20.263. 0. 7	15.4	19.923. 3. 7	15.0	20.567. 6. 3	15.4	20.483.10. 0	14.8
Por equipaje	1.680. 4. 2	2.3	3.113.17. 4	1.7	2.517.19. 5	2.0	2.568.17. 2	2.2	2.021.11. 6	1.7	2.561.19. 1	2.0	2.369. 7. 6	1.8	2.923. 4. 6	2.2	3.552. 5. 4	2.6
Por mercancía	50.672. 3. 1	70.0	116.733. 7. 6	64.4	88.906. 0. 9	70.1	84.539.19. 1	72.0	77.649. 0. 0	66.0	102.620.15. 5	78.0	100.359.11. 5	75.7	102.093.19. 0	76.3	105.017.13. 2	75.8
Por material Cía. y Contrat.	5.824.10. 8	8.1	33.074. 2. 9	18.3	15.198.11. 4	12.0	8.838.17. 1	7.5	5.611. 3. 0	4.8	5.584. 0. 5	4.3	6.391. 5. 6	4.8	4.502.16. 0	3.4	5.443. 9. 6	3.9
Por servicio telégrafo	30.10. 8																	
Por comisiones e intercambios	235.13.19	0.3																
Por interés	236.11. 7	0.3	1.260. 5. 2	0.7	54. 7. 0	*	144.14.11	0.1	119. 1. 4	0.1	792.18. 0	0.6	592. 9. 6	0.5	1.552.14. 4	1.2	121. 6.10	0.1
Por depósitos	51.15. 8	0.1	160.12. 7	0.1	54.14. 0	*	12.12. 6	*	39.13.10	*	445.19. 7	0.3	277. 9. 2	0.2	270.14. 5	0.2	196. 5. 6	0.1
Por alquiler edificios	203.10. 0	0.3	296. 7. 4	0.2	242.17. 3	0.2	230.12.11	0.2	187.16. 8	0.2	188. 0. 0	0.1	213. 7. 6	0.2	219. 7. 0	0.2	262. 0. 7	0.2
Por impresos varios	16. 9. 0	*	532. 7. 2	0.3	318.11. 5	0.3	639.18. 3	0.6	610.14.11	0.5	466. 8. 6	0.4	1.018.13. 6	0.8	795. 6.10	0.6	2.799. 2. 5	2.0
Por derechos de R.	1. 2. 6	*	3. 8. 6	*	2.10. 0		0.15. 0	*	0.12. 6	*	0. 2. 6	*					0. 2. 6	
Por trenes especiales			468. 1. 4	0.3	1.210. 5. 4	1.0	386. 4. 0	0.3	13.564. 8. 7	11.5	2.355. 9. 0	1.8	926. 9. 9	0.7	555.17. 0	0.4	707.18. 6	0.5
Por muelle Mollendo			176.17. 4	0.1							262. 7. 1	0.2	512. 6.11	0.4	322.17. 2	0.2	9.15. 3	
Total	72.376. 6. 3	100.0	181.162.17. 4	100.0	129.813.17. 2	102.0	117.345. 8. 1	100.0	17.651. 8. 5	100	131.541. 1. 0	103.0	132.584. 4. 4	100.0	133.804. 9. 6	100.0	138.593. 9. 7	100.0
Ingreso neto	29.945.19. 4		71.879. 3. 7		46.518. 8. 6		33.107.11. 9		40.150. 8. 1		47.261.15. 5		38.307. 5. 8		48.008. 6. 5		48.887.15. 6	

* Irrelevante

C U A D R O N º 3																		
FERROCARRIL CENTRAL																		
I N G R E S O S																		
	1891	%	1892	%	1893	%	1894	%	1895	%	1896	%	1897	%	1898	%	1899	%
Por pasajeros	32.845.13.10	26.4	34.742.11.5	34.8	29.019.5.2	31.7	27.407.10.9	30.2	19.812.6.0	84.2	29.489.9.7	28.4	29.472.15.4	28.3	29.920.9.0	25.5	29.356.1.9	22.1
Por mercancías	37.287.9.3	30.0	46.728.18.2	46.8	46.190.3.8	50.5	51.944.5.11	57.2	38.073.16.8	46.5	61.303.15.0	59.0	60.889.6.8	58.4	66.474.3.11	56.6	73.225.7.4	55.1
Por minerales	4.743.11.10	3.8	8.137.10.1	8.1	5.764.0.10	6.3	7.039.3.5	7.8	4.922.6.9	6.0	6.352.16.6	6.1	6.753.8.2	6.5	11.039.16.0	9.4	20.355.4.8	15.3
Por materiales de Cia.	851.13.3	0.7	1.387.4.3	1.4	2.484.13.4	2.7	2.096.10.3	2.3	1.459.15.11	1.8	2.748.18.1	2.7	2.332.2.9	2.2	3.341.1.9	2.9	3.090.3.7	2.3
Por materiales contratistas	2.799.14.6	2.3	5.670.16.5	5.7	5.781.10.3	6.3	403.12.7	0.4										
Por trenes especiales	607.8.4	0.5	1.361.11.8	1.4	752.1.4	0.8	772.17.6	0.9	16.398.19.10	20.0	1.609.3.10	1.6	1.805.9.4	1.7	1.878.2.1	1.6	1.648.8.11	1.2
Por telegramas	832.0.7	0.7	681.12.2	0.7	557.10.5	0.6	527.4.0	0.6	288.14.0	0.4	614.8.6	0.6	910.9.11	0.9	932.7.0	0.8	956.3.1	0.7
Por rentas	394.17.5	0.3	223.2.6	0.2	303.10.8	0.3	198.2.6	0.2	125.14.0	0.2	223.4.0	0.2	260.7.10	0.3	274.8.3	0.2	321.6.5	0.2
Por venta de agua en Ancón	122.3.11	0.1	70.18.8	0.1	36.18.8	*	76.19.4	0.1	41.6.1	0.1	98.0.6	0.1	89.15.3	0.1	90.0.10	0.1	80.1.0	0.1
Por remolque de Verrugas	441.15.7	0.4																
Por ingresos varios	368.13.2	0.3	954.11.0	1.0	620.17.6	0.7	414.19.11	0.5	773.6.0	1.0	1.482.14.2	1.4	1.798.0.6	1.7	3.299.9.9	2.8	3.674.7.1	2.8
Por derechos de registro	3.13.6	*	2.12.6		2.0.0	*	7.6	*	0.2.6	*	0.7.6	*	0.5.0	*				
Por cuentas pagadas por el contratista	42.268.8.7	34.0																
Por gastos de administración pagados	768.13.6	0.6																
Por contratista															1.103.8.4	0.9	166.12.3	0.1
Cuenta de cambio																		
Total	124.386.18.6	99.9	99.961.8.10	100.0	91.512.11.10	100.0	90.881.13.8	100.0	81.896.4.10	100.0	103.922.17.8		104.312.0.9	98.9	117.353.6.11	100.9	132.873.16.	
Ingreso Neto	50.003.13.6		18.006.0.0		3.618.8.11		15.697.10.		24.751.4.8		29.080.0.2		18.035.2.10		31.185.6.1		42.842.1.5	

*Irrelevante

C U A D R O N º 4

FERROCARRIL A TRUJILLO

I N G R E S O S

	1891	%	1892	%	1893	%	1894	%	1895	%	1896	%	1897	%	1898	%	1899	%
Por pasajeros	5.046.13. 8	17.9	5.726. 2. 6	16.3	5.051. 8. 8	19.3	4.024. 9. 3	17.6	3.315. 5. 4	11.7	4.726.10. 6	18.2	5.084. 1. 2	12.8	6.091.16. 6	16.0	6.101. 5. 0	16.7
Por equipaje	525.15.10	1.9	520.16.10	1.5	478. 0. 7	1.8	421.16. 3	1.9	408.13. 5	1.5	707.11. 0	2.7	707.18. 3	1.8	857.16.10	2.3	869.10. 2	2.4
Por mercancías	21.172.14.10	75.1	27.009.11. 0	76.8	18.796. 3. 5	71.8	17.213.13. 9	75.4	19.383. 3. 0	68.6	19.190. 9. 9	73.7	32.220. 6. 5	81.0	29.374. 6. 2	76.9	25.345. 9. 7	69.2
Por material Cía.	179.12. 0	0.6	47.16. 3	0.1	544. 4. 9	2.1	210.14. 2	0.9	287.12. 5	1.0	277.13. 6	1.1	252.19. 5	0.6	298.10. 9	0.8	385.18. 9	1.1
Por trenes especiales	110.11. 6	0.4	228. 7. 8	0.7	210.18. 9	0.8	188. 3. 9	0.8	3.832.12. 5	13.6	255. 1. 1	1.0	304. 4.10	0.8	204.17. 4	0.5	1.326. 6. 4	3.6
Por animales	223. 1. 6	0.8	204.10.10	0.6	221.12. 2	0.9	100.10. 6	0.4	316.13. 6	1.1	264.19. 5	1.0	339. 6. 4	0.9	288. 0. 3	0.8	324. 6. 0	0.9
Por ingresos varios	391.18. 2	1.4	971.10. 2	2.8	559. 1. 8	2.1	512. 8. 9	2.2	570. 4. 2	2.0	475. 3.10	1.8	566. 4. 4	1.4	491. 0. 0	1.3	490. 9.10	1.3
Por muelle Salaverry	78.11. 3	0.3	485. 1. 3	1.4	122. 0.11	0.5	31 3. 3	0.1					1. 8.11		110. 0.11	0.3	1.791. 2. 5	4.9
Por gastos de administración	453.17. 8	1.6																
pagados por contratista.																		
Por derechos de registro	0.12. 2	*	2. 6	*	0 5. 0	*												
Por telegramas					189.12. 7	0.7	163. 3. 9	0.7	162.16. 6	0.6	41.17. 7	0.2	55.14. 7	0.1	52. 4. 9	0.1	7. 0. 2	*
Cuenta de cambio															408.11.11	1.1	68. 2. 3	0.2
TOTAL	28.183. 7.11	100.0	35.193.19. 0	100.0	26.173. 8. 6	100.0	22.834.19. 7	100.0	28.277. 6.11	100.0	26.039. 8. 8		39.779. 4. 3	100.0	38.185. 5. 5	98.9	36.629.11. 6	100.0
Ingresos	11.512. 5.10		15.898.15. 7		11.470. 0. 0		9.802. 7. 0		13.716. 3. 2		10.674. 7.11		12.495. 7. 2		18.326.10. 2		11.819.13. 1	

***Irrelevante**

C U A D R O N º 5																		
FERROCARRIL PACASMAYO GUADALUPE																		
I N G R E S O S																		
	1891	%	1892	%	1893	%	1894	%	1895	%	1896	%	1897	%	1898	%	1899	%
Por pasajeros	1.324. 7. 3	30.4	2.992.10. 8	29.3	2.175. 5.10	26.5	1.775. 3. 1	28.7	1.262. 6. 1	15.5	1.868. 8. 1	23.4	1.909. 8. 0	19.6	2.162.19. 5	16.9	2.472. 8. 5	20.1
Por equipaje	113. 8. 1	2.6	210.13. 9	2.1	268.15. 5	3.3	235. 5.10	3.8	180. 5. 8	2.2	242.13. 6	3.0	262.19.10	2.7	312.16. 6	2.4	292.18. 0	2.4
Por mercancías	2.395.10. 6	55.0	6.315.19. 6	61.2	4.956.12. 3	60.4	3.465.19. 4	56.0	3.372.13. 2	41.4	5.118. 3. 2	64.1	5.565.10.10	57.1	6.778.11. 4	52.8	6.504. 4. 7	52.8
Por animales	41.16. 1	1.0	57. 5. 2	0.6	43. 8. 2	0.5	33.14. 2	0.6	31.14. 0	0.4	44. 2. 0	0.6	52.10. 7	0.5	75. 5. 8	0.6	94.19.10	0.8
Por trenes especiales	42. 4.10	1.0	137. 8. 4	1.3	85. 1. 9	1.0	178. 1.11	2.9	2.106. 8. 2	25.9	169.17. 3	2.1	201.16. 1	2.1	170.12. 9	1.3	259. 0. 5	2.1
Por ingresos varios	243.14.11	5.6							48. 5. 4	0.6	104.19. 5	1.3	148.17. 2	1.5	414. 8.11	3.2	356. 3. 4	2.9
Por servicio Muelles			513. 4. 0	5.0	205. 0. 6	2.5	167.18.10	2.7	142. 4. 4	1.7	201. 8. 3	2.5	1.072. 6. 7	11.0	2.622.11. 8	20.4	2.193.15.10	17.8
Por material de Cía.					461. 5. 9	5.6	299. 7. 2	4.8	372.14. 1	4.6	226. 9. 5	2.8			174. 7. 1	1.4	109. 4. 1	0.9
Por venta de agua					9.19. 6	0.1												
Por telegrama							35. 5. 7	0.6	9. 0.11	0.1	7. 9. 9	0.1	2.14.10	*	13.16. 0	0.1	23.10. 7	0.2
Por derechos de registro									0. 7. 6	*							0.12. 6	*
Por cuenta intercambio													69. 4. 3	0.7	11. 7. 3	0.1	8.11.10	0.1
TOTAL	4.353.14. 4	95.6	10.227. 1. 5	100.0	8.205. 9. 2	100.0	6.190.15. 4	99.9	8.144. 9. 6	92.4	7.983.11. 0	98.9	9.742.13.11	95.3	12.836.16. 7	98.	12.311. 9. 5	100.0
Déficit	1.829.15. 1		1.072.17. 1		74. 3. 0		2.293.14. 7		618.10. 3		1.059. 3. 6		728.16. 1		2.313.10. 0		1.571. 6. 3	
Ingreso																		

*Irrelevante

C U A D R O N º 6

FERROCARRIL PAI TA A P I U R A

I N G R E S O S

	1894	%	1895	%	1896	%	1897	%	1898	%	1899	%
Por pasajeros	1.845. 6. 6	22.6	2.081. 0. 9	13.1	2.601.17. 9	16.8	2.350. 6. 0	15.6	2.370.18. 1	14.6	2.327.12.11	15.3
Por equipaje	216. 7. 3	2.7	255.12. 5	1.6	331. 0.10	2.1	287. 6. 3	1.9	288.14. 4	1.8	315. 4. 9	2.1
Por mercancía	4.873.13.10	59.7	6.464. 2. 2	40.6	8.246. 2.11	53.2	7.909. 9. 3	52.5	8.904. 5. 0	54.7	9.033.14. 7	59.2
Por material Cía.	529.17.10	6.5	1.121. 6. 5	7.0	1.092. 1.10	7.0	1.067.19. 0	7.1	1.300.12. 6	8.0	772.13. 2	5.1
Por animales	15.12.10	0.2	20.12. 2	0.1	27. 5. 4	0.2	22.15. 8	0.2	25. 5.10	0.2	19.15. 2	0.1
Por trenes especiales	145. 5. 5	1.8	3.311.13. 1	20.8	160.10. 2	1.0	137.12. 2	0.9	64.13. 0	0.4	358. 0.11	2.4
Por venta de agua	480.14. 8	5.9	2.555.22. 3	16.0	2.634.10. 2	17.0	1.336.19. 8	8.9	942. 8. 3	5.8	673.15. 9	4.4
Por varios ingresos	52. 6. 0	0.6	129.15. 0	0.8	111. 5. 9	0.7	112. 5.11	0.7	146. 8. 1	0.9	111. 8. 9	0.7
Por derecho de registro	0.12. 6	*	0. 2. 6	*								
Por muelle y lanchas					299. 9. 3	1.9	1.828. 3. 6	12.1	2.012. 8. 1	12.4	1.625.14. 6	10.7
Por cuenta de cambio									227. 0. 3	1.4	23.15. 6	0.2
TOTAL	8.159.16.10	100.0	15.939. 6. 9	100.0	15.505. 4. 0	100.0	15.052.17. 5	99.9	16.282. 6. 1	100.0	15.261.16. 0	100.0
Ingreso Neto	2.242.14. 8		6.182. 3. 8		3.031.17. 8				2.070. 9. 5		3.372.11. 4	
Déficit							558.13. 8					

* Irrelevante

TRANSPORTE DE PASAJEROS

CUADRO N° 7

FERROCARRILES	1890		TOTAL N° de Pasajeros	1891		TOTAL N° de Pasajeros
	Número de Pasajeros			Número de Pasajeros		
	1a. clase	2a. clase		1a. clase	2a. clase	
Paita a Piura	6,752	21,475	28,227	5,840	18,387	24,227
Piura a Catacaos	9,648	29,255	38,903	2,025	8,980	11,005
Eten a Chiclayo y Lamba.	35,399	119,253	154,652	35,302	103,648	138,950
Pimentel a Chiclayo y L.	6,229	7,871	14,100	6,043	7,920	13,963
Pacasmayo a Guadalupe y Yonán	14,791	30,809	45,600	17,884	37,463	55,347
Salaverry a Trujillo y Ascope	36,598	84,981	121,579	37,391	71,424	108,815
Chimbote a Suchimán	456	969	1,425	338	1,384	1,722
<i>Central del Perú</i>						
Sección Lima-Ancón	19,951	42,435	62,386	6,938	25,014	31,952
Id. Callao-Chicla	177,311	446,007	623,318	178,431	490,261	668,692
<i>Inglés</i>						
Sección Lima-Callao	160,381	434,251	594,632	170,937	433,048	603,985
Sección Lima-Callao	223,116	493,060	716,176	227,643	556,072	783,715
Pisco a Ica	2,485	10,730	13,215	2,797	11,912	14,709
Mollendo a Arequipa, Puno y Santa Rosa	39,758	100,928	140,686	65,331	106,670	172,001
Totales	732,875	1'822,024	2'554,899	756,900	1'872,183	2'629,083

1892				1893			1894		
Número de Pasajeros		Total N° de Pasajeros	Número de Pasajeros		Total N° de Pasajeros	Número de Pasajeros		Total N° de Pasajeros	
1a. clase	2a. clase		1a. clase	2a. clase		1a. clase	2a. clase		
1*.	6,444	28,556	35,000	8,090	32,015	40,105	6,642	20,932	27,574
2.	6,631	34,742	41,373	6,910	36,912	43,822	5,131	27,938	32,369
3.	37,794	119,549	157,343	36,539	102,711	139,250	41,676	97,907	139,583
4.	5,985	9,405	15,390	7,876	12,363	20,239	5,847	9,648	15,495
5.	15,501	39,331	54,832	15,347	40,593	55,940	10,730	28,281	39,011
6.	37,324	91,390	128,714	40,163	82,864	123,027	25,765	66,484	92,249
7.	715	2,292	3,007	781	2,452	3,233	744	2,331	3,075
8.	11,316	25,929	37,245	34,091	418	34,509	38,093	40,825	78,918
9.	188,621	486,664	675,285	175,588	538,855	714,443	163,950	430,183	594,133
10.	180,670	408,627	589,297	151,301	406,912	558,213	128,992	361,123	490,115
11.	231,004	480,358	711,362	237,575	568,309	805,884	266,082	610,315	876,397
12.	2,878	11,479	14,357	2,749	13,598	16,347	2,631	11,667	14,298
13.	62,031	105,158	167,189	55,425	93,732	149,157	54,618	102,436	157,054
Total	786,914	1'843,480	2'630,394	772,435	1'931,734	2'704,169	750,901	1'809,370	2'560,271

* Los números de la primera columna corresponden a la columna "Ferrocarriles" del cuadro 7.

1895				1896			1897		
Número de Pasajeros			Total N° de Pasajeros	Número de 1a. clase	Pasajeros 2a. clase	Total N° de Pasajeros.	Número de Pasajeros		Total N° de Pasajeros
1a. clase	2a. clase	1a. clase					2a. clase		
1.	7,097	24,474	31,571	7,190	24,030	31,220	6,962	21,646	28,608
2.	4,820	26,378	31,198	6,403	29,727	36,130	5,388	27,271	32,659
3.	37,368	127,251	164,619	18,016	65,770	84,386	17,379	60,968	78,347
4.	4,715	8,899	13,614	6,459	8,926	15,385	7,141	7,565	14,706
5.	14,431	41,359	55,790	16,776	43,512	60,288	16,969	49,488	66,457
6.	27,279	82,827	110,106	35,575	115,476	151,051	38,773	135,672	174,445
7.	382	1,611	1,993	518	2,662	3,180	577	2,762	3,339
8.	15,478	38,346	53,824	44,451	55,546	99,997	41,528	56,065	97,593
9.	184,060	468,718	652,778	207,245	504,613	711,858	409,872	510,628	743,729
10.	144,624	411,783	556,407	159,554	407,830	567,384	213,251	408,529	621,880
11.	235,737	476,301	712,038	325,491	738,974	1,064,465	409,872	659,562	1'069,434
12.	2,659	11,121	13,780	3,538	13,953	17,491	4,074	16,870	20,944
13.	62,144	94,069	156,213	70,721	120,552	191,273	72,059	135,331	207,390
T.	740,794	1'813,137	2'553,931	902,537	2'131,571	3'034,108	1'067,084	2'092,447	3'159,531

Anales de la Obra Pública del Perú, Lima 1891, pp. 609-617.

1898				1899			1900		
Numero de Pasajeros			Total N° de Pasajeros.	Número de Pasajeros		Total N° de Pasajeros	Número de Pasajeros		Total N° de Pasajeros
1a. clase	2a. clase	1a. clase		2a. clase	1a. clase		2a. clase		
1.	6,842	22,863	29,705	5,396	19,780	25,176	7,251	32,807	40,058
2.	4,810	28,023	32,833	5,447	32,856	38,303	6,818	44,531	51,169
3.	18,972	62,285	81,257	21,488	66,116	87,604	20,220	62,869	83,089
4.	5,251	8,406	13,657	5,994	8,188	14,182	5,127	7,244	12,371
5.	19,197	53,719	72,916	19,502	47,534	67,036	19,236	50,500	69,636
6.	41,332	146,464	187,796	43,857	165,980	209,837	51,051	190,057	241,108
7.	634	2,847	3,481	810	3,267	4,077	489	2,929	3,418
8.	44,029	60,713	104,742	47,340	42,027	89,367	45,836	51,237	97,073
9.	223,901	455,732	679,633	222,266	469,173	691,439	229,024	480,604	709,628
10.	199,566	379,365	578,931	220,928	486,601	707,529	265,129	479,588	744,717
11.	444,888	619,643	1'064,531	419,425	662,550	1'081,975	437,998	677,015	1'115,013
12.	3,675	13,581	17,256	3,810	13,089	16,899	4,815	18,522	23,337
13.	87,666	203,734	291,400	90,279	214,669	304,948	86,567	221,823	308,390
T.	1'100,763	2'057,375	3'158,138	1'110,465	2'238,463	3'348,928	1'183,189	2'326,301	3'509,490

TRANSPORTE DE CARGA

Cuadro N° 8

	1890		1891	
<i>FERROCARRILES</i>	<i>Número de bultos</i>	<i>Peso en Kilogramos</i>	<i>Número de bultos.</i>	<i>Peso en Kilogramos</i>
Paita a Piura	44,615	35,490,141	39,177	30,526,350
Piura a Catacaos	39,240	2,815,361	3,604	229,653
Eten a Chiclayo y Lambayeque	314,102	24,345,732	283,410	20,880,844
Pimentel a Chiclayo y Lambayeque	83,951	5,413,582	60,951	4,266,570
Pacasmayo a Guadalupe y Yonán	196,833	21,075,110	175,859	18,613,439
Salaverry a Trujillo y Ascope	384,124	34,807,743	421,770	32,549,634
Chimbote a Suchimán	36,567	3,360,360	25,009	1,491,557
<i>Central del Perú</i>				
Sección Lima Ancón	130,647	10,436,250	54,393	4,958,731
Id. Callao Chicla	1,025,514	68,741,886	1,799,586	93,877,377
<i>Inglés</i>				
Sección Lima Callao	660,401	170,913,020	660,827	133,215,080
Id. Lima Chorrillos	61,024	6,187,000	64,138	6,553,160
Pisco a Ica	195,486	9,689,331	215,293	10,651,011
<i>Sur</i>				
Mollendo a Arequipa, Puno y Santa Rosa	1,358,335	48,797,559	1,177,149	48,077,321
Totales	4,530,839	442,074,275	4,981,116	405,890,727

1892			1893		1894			
<i>Número de bultos</i>		<i>Peso en Kilogramos</i>	<i>Número de bultos</i>		<i>Peso en Kilogramos</i>	<i>Números de bultos</i>		<i>Peso en Kilogramos</i>
1.	2,297,343	38,630,541	1'131,278	41'594,045	306,289	31'484,775		
2.	55,753	3,555,320	24,153	1'443,556	10,813	685,728		
3.	290,950	22,122,631	277,167	21,999,100	313,022	24,869,882		
4.	79,164	7,074,396	74,494	5,504,976	95,127	7,442,670		
5.	216,995	39,841,719	145,763	12,597,663	131,812	9,677,864		
6.	545,265	49,710,710	375,547	32,094,189	332,208	32,462,769		
7.	37,614	2,846,440	40,014	3'396,324	24,150	2'485,940		
8.	70,552	6,390,435	179,903	13'868,479	167,018	11'361,965		
9.	1,107,713	95,244,455	927,468	79,100,635	917,908	75'638,102		
10.	643,529	162,705,406	674,016	142,520,788	716,236	161,448,178		
11.	62,013	6,735,688	52,728	5,978,344	55,742	6'440,000		
12.	304,086	11,169,935	309,263	10,881,499	257,698	10'217,420		
13.	1,021,348	41,958,095	1,005,694	42,546,878	1'024,928	44'970,720		
T.	6,732,325	487,985,771	5'217,488	413,526,476	4'352,951	419,226,013		

(*) Los números de la primera columna corresponden a la columna "Ferrocarriles" del cuadro 8.

1895			1896		1897	
	<i>Número de bultos</i>	<i>Peso en Kilogramos.</i>	<i>Número de bultos.</i>	<i>Peso en Kilogramos</i>	<i>Números de bultos</i>	<i>Peso en Kilogramos</i>
1.	345,474	35'573,016	379,391	39'780,459	394,297	42,621,214
2.	8,278	535,836	12,911	1'582,867	15,152	1,462,354
3.	316,261	26,385,306	208,191	7'910,659	199,839	6,049,901
4.	102,442	8,001,710	76,271	5'225,089	71,149	5,209,019
5.	166,436	12,128,555	234,498	21'572,481	266,084	25,226,014
6.	412,390	32,549,956	559,052	54'098,226	792,968	67,638,622
7.	38,264	3,440,792	49,433	4'121,108	55,862	4,788,182
8.	127,225	11'040,085	119,999	11'921,319	207,462	16,961,431
9.	985,826	80'100,140	1'552,527	107'233,708	1,177,823	99,342,703
10.	748,912	155,386,344	867,475	145,480,198	923,961	150,869,808
11.	54,955	6'093,758	83,995	8,709,000	96,125	10,263,488
12.	214,052	10'464,614	235,525	12'063,078	227,439	10,978,325
13.	1'096,118	50'678,075	1'407,510	65'240,346	1,375,119	64,457,327
T.	4'616,633	432,378,187	5'786,778	484'938,538	5,803,530	505,858,338

1898			1899		1900	
<i>Número de bultos</i>	<i>Peso en Kilogramos.</i>	<i>Número de bultos</i>	<i>Peso en Kilogramos</i>	<i>Números de bultos</i>	<i>Peso en Kilogramos</i>	
1.	474,995	41,633,108	342,197	29'211,512	401,521	34'198,738
2.	29,283	2'300,149	24,482	1'903,213	39,423	2'793,163
3.	201,775	6,670,893	213,013	8'350,820	213,533	8'175,903
4.	105,264	8,742,874	95,439	6'906,871	87,509	7'716,159
5.	268,387	24,592,153	230,608	20'673,380	310,321	26'033,940
6.	841,685	69,597,306	936,924	73'763,056	936,812	81'541,243
7.	50,772	4,571,155	58,465	5'710,917	75,639	5,153,113
8.	184,832	15,643,499	194,203	15'430,043	415,685	30,416,105
9.	1,324,079	118,531,082	1'498,578	150'642,435	1'920,639	174'101,084
10.	959,132	161,248,383	1'057,152	181'988,010	1'060,387	188'857,304
11.	118,149	12,643,874	148,625	16'265,590	182,506	19'240,444
12.	247,570	11,419,691	203,965	12'301,933	304,274	13'298,675
13.	1,410,964	63,800,792	1'505,801	69'172,942	1'454,622	69'819,179
T.	6,216,887	544,394,959	6'509,452	592'320,722	7'402,871	661'345,050

Anales de la Obra Pública del Perú, Lima, 1899; pp. 619-627.

CUADRO Nº 9

PERUVIAN CORPORATION

Ingresos y egresos de ferrocarriles y barcos (*)

<i>Año</i>	<i>Ingreso Bruto</i>	<i>Costo de man. tenimiento.</i>	<i>Ingreso Neto</i>	<i>Tasa de Cambio por sol peruano Peniques</i>	<i>Ingreso neto en £</i>	<i>% Costos de manteni- miento in- greso bruto</i>
1890-91	1,840,008	1,244,733	595,275	37	91,771	67
1891-92	2,487,292	1,514,468	972,824	34	137,816	60
1892-93	2,284,865	1,535,847	749,018	29	90,506	67
1893-94	2,522,920	1,749,888	773,032	25	80,524	69
1894-95	2,577,064	1,622,621	954,443	24½	97,432	62
1895-96	3,027,760	1,992,937	1,034,823	24	103,482	65
1896-97	3,230,479	2,331,317	899,162	22¾	85,233	72
1897-98	3,324,335	2,181,449	1,142,886	23¾	113,098	65
1898-99	3,528,334	2,277,201	1,251,133	23⅞	124,461	64
1899-00	4,251,504	2,503,180	1,748,324	24⅛	175,743	58
1900-01	4,887,367	2,900,476	1,986,891	24¼	200,758	59
1901-02	5,017,754	3,238,271	1,779,483	24	177,948	64
1902-03	5,436,000	3,412,695	2,023,305	24¼	204,438	62
1903-04	5,874,109	3,680,740	2,193,369	24¼	221,621	62
1904-05	6,636,505	4,306,583	2,329,922	24½	237,846	64
1905-06	7,667,581	5,268,422	2,399,159	24½	244,914	73
1906-07	8,581,661	6,300,353	2,281,308	24½	232,883	73
1907-08	10,072,684	7,918,593	2,154,091	24¼	217,652	78
1908-09	9,969,885	7,461,525	2,508,360	23¾	248,223	74
1909-10	9,164,770	5,829,180	3,335,590	24	333,559	63
1910-11	11,049,346	6,386,700	4,662,646	24⅛	468,693	57
1911-12	10,746,927	6,413,973	4,332,954	24⅛	435,552	59
1912-13	11,523,024	7,115,050	4,407,974	23⅞	438,501	61
1913-14	12,336,249	7,820,138	4,516,111	23⅞	449,259	68
1914-15	8,304,769	5,669,953	2,634,816	22	241,524	68
1915-16	9,970,002	6,105,365	3,864,637	23	370,361	61
1916-17	11,358,167	7,535,242	3,822,925	25⅛	400,212	66
1917-18	12,869,337	8,492,614	4,376,723	26½	483,263	65
1918-19	12,828,525	9,082,070	3,746,455	26½	413,671	70
1919-20	14,928,283	11,230,822	3,697,461	29¼	450,628	75
1920-21	14,823,819	11,208,339	3,615,480	27¾	418,039	75
1921-22	15,777,760	10,697,053	5,080,707	21	444,561	67
1922-23	15,906,784	11,347,107	4,559,677	22	417,970	71
1923-24	17,287,845	11,506,058	5,781,787	22	529,997	66
1924-25	16,490,143	13,114,799	3,375,344	21½	302,374	79
1925-26	21,240,651	13,759,291	7,481,360	19	592,274	64
1926-27	22,384,067	14,696,555	7,687,512	18¼	584,571	65
1927-28	22,677,644	14,782,585	7,895,059	19¼	633,249	65
1928-29	22,012,501	14,464,912	7,547,589	20	628,965	65
1929-30	22,386,234	14,736,964	7,649,270	20	637,439	65
1930-31	18,807,767	13,304,672	5,503,095	16	366,873	70
1931-32	13,149,985	11,433,371	1,716,614	16¼	116,229	86
1932-33	12,817,135	11,388,165	1,428,970	12	71,448	88
1933-34	15,283,694	12,202,836	3,080,858	10¾	137,996	79
1934-35	16,544,215	13,175,458	3,368,757	11¼	157,910	79
1935-36	19,516,506	16,143,282	3,373,224	12	168,661	82
1936-37	20,218,580	15,636,180	4,582,400	12¼	233,893	77
1937-38	19,172,340	16,250,155	2,922,185	11⅞	144,587	84
1938-39	18,827,515	16,627,870	2,199,645	10¼	93,943	88

(*) *The Peruvian Corporation Limited. Report of the Board of Directors to the 49 th Annual General Meeting of Stockholders, Londres, 1939, pág. 9.*

1925

100,000,000

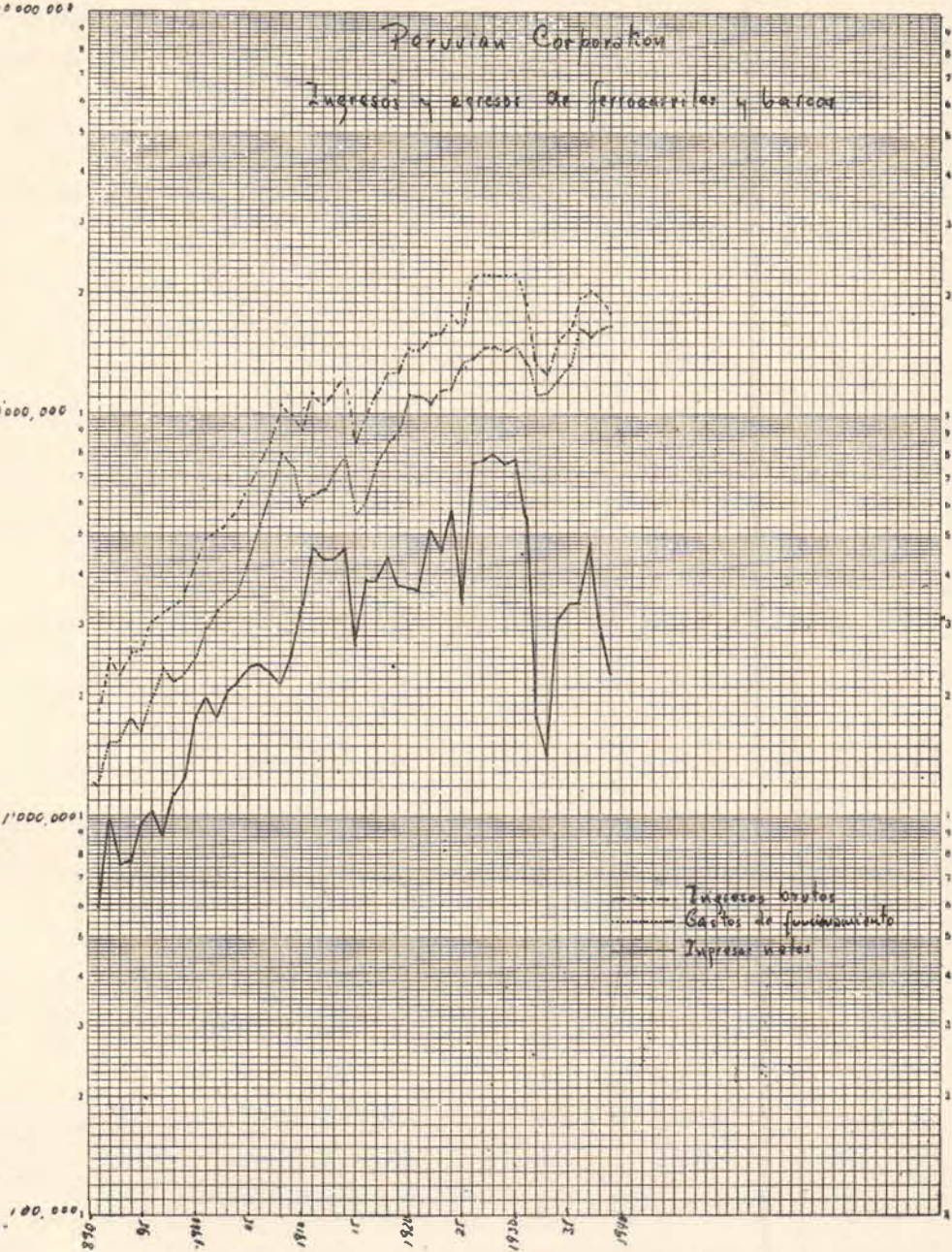
10,000,000

1,000,000

100,000

Peruvian Corporation Ingresos y egresos de ferrocarriles y barcos

Ingresos brutos
Gastos de funcionamiento
Ingresos netos



El gráfico anterior, rápidamente, permite constatar la existencia de tres procesos. 1. La concordancia en los movimientos de ingresos y gastos de los ferrocarriles controlados por la *Peruvian Corporation*. 2. El peso considerable de los gastos de explotación, proporción que se incrementa sensiblemente a partir del comienzo de la década de los 30 del presente siglo. 3. Los efectos brutales de la crisis del 29 sobre un sistema de transporte extremadamente sensible a las fluctuaciones de la coyuntura económica internacional. Examinar los factores y los efectos de estos procesos requeriría un análisis completo de la estructura y de la dinámica de la economía peruana, por una parte, y, por otra, de los mecanismos de funcionamiento del sistema ferroviario.

ALONSO RAMOS GAVILAN

VIDA Y OBRA DEL CRONISTA DE COPACABANA

Waldemar Espinoza Soriano

INTRODUCCION

Libro peruano, clásico y raro, que salió de la imprenta limeña de Jerónimo de Contreras, indispensable para cualquier estudio que se pretenda hacer sobre la etnohistoria andina y la eclesiástica del primer siglo de la dominación española en el Perú, es la crónica del padre agustino fray Alonso Ramos Gavilán. Apareció el año de 1621, en cuatrocientas treintidós páginas, cuya segunda edición completa se hace necesaria, después de tres siglos y medio de casi un entero desconocimiento de ella y de su autor.

A los veinte años cabales de estampada la primera edición, refiere el padre Calancha, ya eran escasos los ejemplares ¹. Y en las postrimerías de la décima séptima centuria y el decurso del siglo XVIII, tan raros que el encuentro de uno de ellos a mediados del siglo XIX por el padre Rafael Sanz, constituyó para éste "*un verdadero milagro*". Existen hoy en día apenas cinco ejemplares conocidos. Uno en la Biblioteca del Oratorio de Sucre (Bolivia); otro en el Convento franciscano de Copacabana (Bolivia), aunque trunco. Y los dos restantes en la Biblioteca Pública de Nueva York y en el Museo Británico de Londres, respectivamente. En la antigua Biblioteca jesuítica de Sevilla también ubicamos otro ejemplar en 1960, en perfectas condiciones, salvo la parte inferior de la portada, la cual ha sido rota. Para el presente estudio nos hemos valido de los ejemplares conservados en el Museo Británico y en Sevilla. De éste último hemos obtenido las copias fotostáticas de los grabados que adornan algunas páginas del libro del padre Alonso.

En 1848, en la ciudad de La Paz según parece y en la *Imprenta del Pueblo*, hicieron un tiraje de cuatro fragmentos de esta rarísima obra. La extractó un clér-

1 Calancha: 1653, II, cap. I, f. 1v.

rigo devoto bajo el título de *Documentos Históricos Relativos al origen y milagros con que se estableció el culto a la imagen de María Santísima, que se venera en el Santuario de Copacabana*. Fue una publicación tan resumida que, en 4º, pobremente contiene dos páginas de introducción y ocho de texto. De ninguna manera, pues, la podemos tener por la segunda edición de la crónica de Ramos Gavilán.

En la misma ciudad de La Paz, doce años más tarde, en 1860, el citado padre Rafael Sanz resumió y purgó todo lo *milagrero* de la obra. Suprimió íntegramente lo que a su juicio no afectaba a la parte histórica y, seguidamente de este auto de fe, la editó con el título de *Historia de Copacabana y de su milagrosa imagen de la Virgen, Escrita por el R. P. Fr. Alonso Ramos y compendiada por el P. Fr. Rafael Sanz, cura interino del Santuario y misionero apostólico del Colegio de La Paz*. Tampoco a ésta, por lo extractada y depurada, la podemos considerar como la segunda ni tercera edición. Sin embargo, el libro estuvo engalanado con dos láminas grabadas en madera.

Pocos años después, en 1867, el mismo padre Sanz, en la ciudad de Lima ya, en el taller del impresor Enrique del Campo, sacó a luz la segunda edición de su compendio. Pero esta vez con más mérito que la anterior, porque le agregó varios capítulos de su propia investigación tocantes a la historia del Santuario en el siglo XIX.

Por fin, un tercer y último tiraje hizo el mismo sacerdote en La Paz. Fue en 1886, en la imprenta *La Unión Católica*. Sanz, pues, a pesar de su manía por limpiar y abreviar la crónica de Alonso Ramos Gavilán, tuvo el laudable afán de mantener viva la fama mariana de Copacabana, a base del volumen cuyo texto disminuyó sin cesar.

ALONSO RAMOS GAVILAN

(¿1570—1639?)

El nacimiento, la cuna y el linaje.

El cronista de convento fray Bernardo de Torres (1657), y apoyados en él, Mendiburu (1885), José Toribio Medina (1904), Carlos Prince (1908), José de la Riva Agüero (1910), Gregorio Santiago Vela (1925), Philip Ainsworth Means (1928) y Luis Santisteban Ochoa (1946), aseguran que el padre Ramos nació en el Cuzco. Means fijó el año de 1580 como el de su nacimiento. Sin embargo, después de la búsqueda y el hallazgo de dos documentos en el Archivo del Convento de San Agustín de Lima, llegamos a la conclusión de que no vió la primera luz en la antigua capital de los incas ni en esa fecha, sino en la ciudad de San Juan de la Victoria de Huamanga y, por lo menos, en 1570.

Alonso Ramos Gavilán nació, pues, en la ciudad de Huamanga, hacia el año citado. Fue uno de los frutos de las relaciones ilegítimas de su homónimo Alonso Ramos Gavilán y de Luisa Díaz, ambos criollos, naturales asimismo de Huamanga. Entre sus deudos paternos contaba a Diego Gavilán, que fue de los primeros conquistadores del Perú, por cuanto se halló en Cajamarca y en la toma del Cuzco ². Diego Gavilán fue fundador y vecino de Lima. Allí obtuvo como encomienda el curacazgo de los *Parija* o *Parijamayu*, cuyos ayllus anduvieron ubicados donde posteriormente, en 1572, Jerónimo de Silva fundó las *reducciones* o pueblos de Nuestra Señora de la Asunción, Nuestra Señora de la Buena Vista, San Antonio de Luricocha y Santiago del Oshno, los que corresponden ahora a la provincia de Huanta, antiguamente llamada *Asáncaru*. ³ El conquistador Gavilán también fué regidor de Lima, en 1535. De aquí salió, precisamente, para concurrir como uno de los vecinos fundadores de Huamanga, donde recibió solar y tierras para establecerse definitivamente en ella. Así le había ordenado Francisco Pizarro, so pena de perder su rica encomienda. En Huamanga ocupó el cargo de regidor de su Cabildo en 1540, 1544, 1562, 1564 y 1567, y el de alcalde en 1560 y 1566. Posiblemente también desempeñaría estos cargos en diversas oportunidades más, las que ahora nos es difícil averiguar, dadas las circunstancias de haberse extraviado los Libros del Cabildo huamanguino de los años 1547-1557, 1567-1596 y 1606-1627 ⁴. Igualmente, adquirió cierta fama en el Virreinato por su figuración en las Guerras Civiles, al lado de los rebeldes. En 1572, el feudatario Gavilán era señor de 511 tributarios, 849 muchachos, 8,043 mujeres y 149 viejos, todos los cuales hacían un total de 9,643 habitantes pertenecientes al antiguo Reino o Curacazgo de *Parija*. Este grupo étnico, gobernado por once curacas de huaranca, tributaba anualmente 2,390 pesos y cuatro tomines de plata ensayada y marcada ⁵.

Los estudios

Hacia 1583 el niño Alonso fue traído a Lima y matriculado en el Real Colegio de San Martín. De ese centro educativo, fundado exclusivamente para hijos y descendientes de conquistadores, salió, una vez acabados sus estudios, para entrar al convento de San Agustín de esta misma ciudad. Tomó el hábito el 10 de marzo de 1588, cuando era prior fray Luis López de Solís. Hé aquí el documento donde quedó asentado acto tan solemne:

2 Diego Gavilán.— Testamento del conquistador 1536. *Revista del Archivo Nacional del Perú. Tomo IV.*

3 Relación de los curacazgos y encomiendas del Perú. 1574. [Inédita].

4 Los ejemplares conservados están en la Biblioteca Nacional de Lima. Sección Manuscritos.

5 Relación de los curacazgos del Perú. *Cit.*

121.—*En este dicho día [10 de marzo de 1588], a la mesma hora, tomó el hábito fray Alonso Ramos, hijo de Alonso Ramos Gavilán y de Luisa Díaz, naturales de la ciudad de Guamanga* ⁶.

Al año siguiente, el 11 de marzo de 1589, profesaba en la Orden, cuya partida extendida en latín y guardada en el mencionado archivo del convento agustino de Lima, es conveniente transcribirla, porque es a base de ella que hemos descubierto ser huamanguino e hijo natural y no legítimo:

Año 1589.— In nomine dni nri jesuxti benedicti amen anno navitatis euis dem millesimo quingentessimo (octogesimo) nono, die decimo primo mensis mari. ego fr. Alphonsus Ramos, filis de Alesonsi Ramos Gauilan et Luisa Dias, incolarum civitates de Guamanga et parrochis ececlietia maioris, facio professionin et primitto obedientiam Deo Omnipotenti et b. marie virgine et beato patri augustino at tibe Rdo. patri magistro frati Ludouico Lopes priori Huius conbentus Regum nomine ac bice Rmi patris magistri gregori prioris generalis fratrum, heremetarum, et sucesores eius canonice intrantium, et Viuere sini propriis et in castitate secundu, Hme Regular eius dem patris ni aus., Vsq. ad mortem, incuiq rei fidem has litteras meo nomine subsscripse.— P. M. fr. Luis Lopez.— fr. Al. o Ramos.— Fr. Joannes de Soria mas. ro. novitiorom ⁷.

Como se ve, no se le llama *filis legitimus* como fue usual hacerlo cuando se trataba de hijos legítimos. Al contrario, sencilla y llanamente *filis*, lo que se acostumbraba cuando eran hijos naturales. Quizá a este hecho también se refiera fray Alonso, y no sólo a la coincidencia cronológica de su profesión con el primer arribo de los agustinos a Copacabana, cuando considera una suerte feliz y atribuye a designio divino el haber sido admitido a profesión,

para emplear mis trabajos y estudios en su servicio y para mayor confusión mía y conocimiento de mi deuda no ocupa el menor lugar en mis ponderaciones, el ver que el mismo prelado que admitió esta santa casa en servicio de la Sacratissima Imagen, en este mismo tiempo me

⁶ Libro de las profesiones que corre de 1573 a 1620. *Archivo del Convento de San Agustín de Lima*. Fojas 249v.

⁷ Ibid. Foja 27r. La traducción hecha, a nuestro pedido, por Desiderio Blanco es la siguiente:

“En el nombre del señor nuestro Jesucristo Bendito amén. Año de la natividad del Mismo de quingentésimo nono mil quinientos ochenta y nueve día décimo primero del mes de Marzo. Yo Fray Alonso Ramos, hijo de Alonso Ramos Gavilán y Luisa Díaz, habitantes de la ciudad de Guamanga y de la parroquia de la Iglesia Mayor, hago profesión y prometo obediencia al Dios omnipotente y a la bienaventurada Virgen Maria y al bienaventurado padre Agustín y a tí reverendo padre maestro hermano Luis López, prior de este Convento por nombre de los Reyes, y al vice reverendísimo padre maestro Gregorio prior general de los Ermitaños y sucesores de canónica *intransium*, y vivir sin cosas propias y en la castidad según la regla del mismo padre, hasta la muerte, para fe de lo cual suscribo con mi nombre estas letras.— Padre Maestro Fray Luis López.— Fray Juan de Soria, maestros de novicios”.

recibiese, para emplearme en esta santa historia, y él mismo fuese el que me ordenó sacerdote ⁸.

Ambos sucesos, toma del hábito y profesión solemne de votos, dejaron honda impresión en el adolescente Alonso Ramos Gavilán. Siempre recordaba aquellos acontecimientos con profunda ternura. Cuando se refería a ellos, al escribir su crónica, lo hacía con tono conmovedor y emocionante ⁹.

Al poco tiempo debió ser mandado al asiento de Guadalupe, en el valle de Pacasmayo o Jequetepeque, donde su institución tenía un buen Convento y una magnífica casa de estudios para los profesos de su Orden, con más de cuarenta frailes. Pues, por el año de 1593 se encontraba en la ciudad de Trujillo, ordenándose de sacerdote en una misa solemne celebrada por fray Luis López de Solís, a quien lo acababan de consagrar como obispo de Los Charcas ¹⁰.

No es aventurado asegurar que el padre del pequeño Alonso haya viajado a Lima para dar a sus hijos la instrucción que no podían recibir en Huamanga, ya que en 1582 era matriculado como alumno fundador del Real Colegio de San Martín el niño Melchor Gavilán, nacido en Huamanga en 1573 ¹¹. El 7 de abril de 1600, Jerónimo Ramos, de Huamanga, nacido en 1582, era inscrito en el mismo Colegio a los diecisiete años de edad, ingresando después a la Orden de San Agustín ¹². Y el 4 de marzo de 1601 se extendía una partida de toma de hábito —la cual se guarda en el citado Archivo— a un joven llamado Hernando Ramos Gavilán, *filis* de Alonso Ramos Gavilán y de doña María de Villacastín. El padre Alonso con el padre Hernando ¿serían parientes muy cercanos o acaso hermanos e hijos de un mismo padre? No olvidemos que en la toma de hábito de este último al padre se le llama Alonso Ramos Gavilán, el mismo que al año siguiente cambió su nombre con el de Ildefonso, y su madre con el de Beatriz de Villacastín. En ninguna de las partidas —toma de hábito y profesión— se dice *filis legitimus* como era la regla y estilo, sino simplemente *filis*, lo que demuestra que Hernando también era hijo natural, como lo fue Alonso ¹³.

El extirpador de idolatrías en el norte del Perú.

Consagrado de sacerdote, fray Alonso siguió radicado en el valle de Pacasmayo, perteneciente a la jurisdicción del corregimiento de la villa de Santiago de Miraflores de Saña. Los pueblos recorridos y conocidos por él en la zona norte del Perú, quedaron impresos en su crónica con la emoción vívida de haberlos

8 Ramos Gavilán. 1621, p. 238.

9 Ibid., pp. 235. 238.

10 Ibid., p. 235.

11 Eguiguren, Luis A.—*Diccionario Histórico-cronológico de la Universidad Real y Pontificia de San Marcos*.— *Crónica e investigación*. Tomo I. Lima, 1949. p. 189.

12 Ibid. II, p. 141.

13 Libro de las Profesiones. *Cit. en nota N° 6 supra*

visto y transitado por ellos. Estuvo en el Santuario y Convento de la Virgen de Guadalupe, que “*está en los Valles de Truxillo —dice—, siete leguas de Saña*” ¹⁴. Recorrió las vegas y arenales de Chimú, Chicama, Saña y Lambayeque, lugares donde “*se ven en los campos muchas sepulturas de indios, y unas cañas grandes de Guayaquil, guecas, que salen dellas, por donde les hechauan la comida y beuida*” ¹⁵. También hay indicios de su paso a la provincia de Chachapoyas y aun al corregimiento de Chillaos. Se metió hasta la reducción de San Antonio, en el pequeño curacazgo de Conilap, pueblo de setecientos cincuenta habitantes encomendados en doña Inés Nieto, vecina de Chachapoyas. Fue desde ese vecindario de indígenas de donde se trasladó a unas serranías a contemplar las tierras en las que, según le contaban sus informantes, se posó Tunapa al entrar por ese lugar al Perú. Ramos fue atraído a Conilap, tanto por su afán de desentrañar idolatrías como por descubrir las huellas de la prehistoria andina. No cabe duda que la vocación histórica estaba aflorando ya en la personalidad del ilustre huamanguino. De esta grata experiencia suya, escribió en su libro :a

dos leguas deste pueblo hay una losa grande, de estado y medio de alto y seis o siete varas de ancho. Es blanca y, al parecer, labrada a mano. Encima están las estampas de dos pies juntos, de a catorce puntos cada uno; y parece que el que allí los señaló deuió de hincar las rodillas, porque están adelante de los pies dos concavidades, y en cada una dellas cabe una rodilla. Al lado destas señales está señalado también un bordón, que deue de tener dos varas de largo, con sus ñudos de la misma suerte de los que hoy día solemos ver ¹⁶.

En 1602 nuevamente aparece en la ciudad de Trujillo y en el valle de Pacasmayo. Precisamente, el 17 de noviembre de aquel año se encontraba ante el escribano Jerónimo de Espinoza, reunido en Capítulo en el Convento de Guadalupe, juntamente con sus hermanos en religión fray Cristóbal de Vera, prior y definidor; fray Juan Ramírez, fray Francisco Tristán, fray Pedro Carrillo, fray Lorenzo Rodríguez, fray Diego de Génova y fray Juan Montañez. Se hallaban congregados con el objeto de otorgar su poder al Padre Rafael García, procurador de dicho Convento, para que pudiese cobrar, en juicio o fuera de él, la limosna para el vino y el aceite que el rey, por una real cédula, mandaba dar al indicado Convento, mandato al cual los oficiales reales de Trujillo se resistían a darle cumplimiento ¹⁷.

Desde entonces ya no figura su nombre entre los frailes residentes en el Santuario de Guadalupe. Pero hay datos que aseguran haber estado doctrinando

¹⁴ Ramos Gavilán, p. 141.

¹⁵ Ibid., p. 111.

¹⁶ Ibid., p. 49.

¹⁷ Documento existente en el archivo Arzobispal de Trujillo.

en las provincias de Huambos y Huamachuco, cuya evangelización corría a cargo de su institución ¹⁸.

En el Centro del Perú...

Es posible que al año siguiente, en 1604, haya dejado el Convento de Guadalupe y otras doctrinas de la Sierra Norte del Perú, para trasladarse a Lima. De este viaje suyo hay noticias de que pasó por la ciudad de Huánuco, lugar donde su Orden tenía otro Convento. De Huánuco dice que allí oyó “*decir a muchas personas fidedignas*” haber visto de noche a los misteriosos carbunclos ¹⁹. Bajó en dirección a Huaura, villa en la que su Orden asimismo tenía otra casa conventual. Luego ingresó al antiguo valle de Huamán o de San Ildefonso de la Barranca, donde visitó y examinó una pequeña huaca que parecía un cerro natural. Se emocionó al escuchar de los ancianos del valle, cuando le refirieron que fue edificada por mandato de los incas, toda a mano, con tierra traída desde Quito. Llegado a Lima, sin abandonar su vehemente afán por escudriñar las viejas leyendas e historia del habitante andino, mostró gran interés por la piedra de Calango. Al respecto conversó e interrogó a “*los indios viejos de Lima*”. Después de lo cual anotó en su libro:

tratando de aquellos caracteres y de los pies estampados en la losa, dicen que un hombre de grande estatura, blanco, çarco y de barba crecida [...] con el dedo hauía hecho en la peña aquellas señales ²⁰.

Sin embargo, no llegó a examinar la famosa *piedra sagrada de Calango*, como hizo con la de Conilap, descuido que le costaría más tarde duras críticas de parte del padre Calancha. Pero trató de verificar por todos los medios la versión anterior, y dialogando con los religiosos de la Orden de Santo Domingo— quienes tenían a su cargo la doctrina de ese lugar— se certificó de las declaraciones vertidas por los indígenas de Lima ²¹.

Desde 1604 no hay huellas de que el padre Ramos haya salido de Lima hasta 1607, año en el cual el padre maestro fray Diego Pérez, provincial de su Orden y catedrático de Sagrada Escritura en la Universidad de San Marcos, tuvo el acierto de enviarlo a la sierra. Lo mandó para que predicara la doctrina cristiana a los grupos étnicos de los Huachu, Chucurpu, Ancarae, Tayacaja y Chanca, que residían cumpliendo sus mitas en las minas de Choclococha y otros asientos mineros del corregimiento de Castrovirreina. Cuando estaba en pleno trabajo lo encontró fray Fernando de Mendoza, obispo del Cuzco, quien realiza-

18 Archivo Parroquial de Huambos.

19 Ramos Gavilán, p. 66.

20 Ibid., p. 51.

21 Ibid., Loc. cit.

ba su visita pastoral. Este, con permiso del superior de los agustinos, lo mudó interinamente a la doctrina del pueblo de Chupamarca, situado en la subprovincia de los mitma yauyos, la que estaba enclavada en la provincia de los Huachu. De su estancia en Chupamarca, refiere que allí fue donde tuvo la oportunidad de presenciar los funerales y el entierro de un curaca. Vio cómo acompañaban al cadáver la integridad del vecindario, grandes y chicos, todos con las cabezas cubiertas y portando hachones encendidos, en medio de cantos y danzas que lo escandalizaron. Como típico *extirpador de idolatrías* que era él, intentó detener el rito, pero sin buenos resultados. Sin embargo, avisó al obispo Mendoza “*de lo que había visto, para que mandase poner remedio*” ²².

Poco antes de ser fundado el Obispado de Huamanga, segregándolo del Cuzco, el obispo Fernando de Mendoza, hacia el año de 1608, dispuso que fray Alonso pasara a servir la doctrina de la reducción de San Pedro de Huarca. Este era uno de los ocho pueblos en el que fueron reducidos los indígenas del curacazgo de los Huachu, ubicado entre los antiguos reinos o curacazgos de Chucurpu y Ancarae. El fundador de tales reducciones había sido Jerónimo de Silva; y su encomendero, don Juan de Barrios. Allí, en San Pedro de Huarca, fray Alonso, con ese su terrible afán por descubrir y extirpar todo rezago de la magia y religión indígena, quemó y quebró ídolos y conopas de trapo, paja, arcilla, madera y piedra. Derribó huacas y encontró “gran suma de idolatrías” ²³. Pero dándose cuenta que solo no podía acabar con la persistencia de los ritos andinos de Huarca, a pesar de sus prédicas y adminiciones, creyó conveniente denunciarlo y pedir ayuda al prelado cuzqueño, quien, sin demora alguna, despachó un visitador, el cual, aunado al denunciante, puso al descubierto centenares de ídolos y de prácticas mágico-religiosas ²⁴. Todo quedó asentado, con fe de escribano, en un expediente que debe estar guardado en el Archivo Arzobispal del Cuzco.

En el Sur del Perú...

De 1609 a 1615 se esfuman las noticias sobre fray Alonso. Es presumible que haya estado en aquellos años ocupado en extirpar idolatrías y en cristianizar a los indígenas huachus de San Pedro de Huarca o algunos otros del mismo grupo étnico.

En 1616 fue enviado como doctrinero al Curacazgo de los Umasayos. Cumpliendo su apostolado llegó al pueblo de Ayrihuanca. Allí, según sus propios relatos, un anciano indígena le mostró la planta sagrada de un tabaco, la misma que fue plantada y cultivada en dicho lugar por mandato de Túpac Inca Yupanqui ²⁵

²² Ibid., p. 113.

²³ Ibid., p. 70.

²⁴ Ibid., Loc. cit.

²⁵ Ibid., p. 22.

En los Umasayo trabó amistad con el teniente general de esa comarca, capitán Juan del Castillo Rengifo, ex protector de los naturales de la provincia de Chachapoyas. Con él sostuvo extensas conversaciones sobre la visita del arzobispo Toribio de Mogrovejo a ese remota provincia, y sobre la construcción de una capilla alrededor de la piedra labrada que tenía las huellas de Tunapa en San Antonio de Conilap ²⁶. Fue cuando estaba en su doctrina de Corpahuasi, cómo en la noche del 26 de abril de 1616 presenció un eclipse de luna. Tuvo, pues, la ocasión de escuchar los alaridos y lamentos de las mujeres embarazadas, el aullido de los perros y el llanto de los niños, el repique de las campanas y el chispeteo de las antorchas que iluminaban las callejuelas del pequeño vecindario indígena, todo acompañado con patéticas voces que decían “*se muere la luna, se muere la luna*”. El suceso obligó a fray Alonso, el día 27, a predicarles en la iglesia el fenómeno natural que habían observado la noche anterior. Criticó ásperamente el “*grauísimo pecado que hazían usando de aquel rito y cerimonia*” ²⁷. Pero todo fue en vano, porque la costumbre siguió vigente.

En el mismo año de 1616, estaba ya en “*cierta doctrina, cuatro jornadas del Cuzco*”. Allí quiso castigar a un curaca, por haberse enterado de las prácticas mágico-religiosas con que edificaba su casa. Lo hizo buscar, y realizadas las pesquisas lo halló “*muy culpado*”. Pero antes de dictar la sentencia se le fugó de las manos, aunque el corregidor de la provincia encontró la ocasión para quitarle el curacazgo. Esta vez actuó así por disposición del obispo del Cuzco ²⁸.

En el mismo pueblo de Corpahuasi, en el que fueron *reducidos* muchos ayllus de mitmas procedentes de diversas naciones o grupos étnicos del Perú, tuvo noticias del rito mágico-religioso de los sapos. Los chamanes lo hacían con el objeto de pedir lluvias a sus divinidades. Mas, al final, fray Alonso recogió los idolillos, a los cuales los hizo quemar y a los chamanes castigar. Ello sucedió en 1617 ²⁹.

A fines de abril de aquel año se encontraba ocupado en doctrinar a los naturales de los pueblos de Chuquibamba y de Chirique —capital de los Umasayos—. De allí fue solicitado por un español del pueblo de Acobamba, de la provincia de los Mitma Aymara, para exorcisar y *arrojar al demonio que se había adueñado* de su mismísima mujer. Fray Alonso no se hizo esperar, sino que, pensando en que Dios quería hacerle ministro de su poder e instrumento de su virtud, se puso en camino portando un manto y los panecitos de San Nicolás de Tolentino y la efigie de San Juan de Sahagún: los santos de su devoción. Arribó al pueblo de Acobamba, donde lo esperaba congregada toda la feligresía, venidos inclusive de lugares distantes, tanto españoles como indígenas,

26 Ibid., p. 50.

27 Ibid., p. 129.

28 Ibid., p. 133.

29 Ibid., p. 130.

atraídos por la novedad de la *poseída*. Fray Alonso realizó los exorcismos, los que debieron acabar convirtiéndose en un espectáculo para los acobambinos. Hubo ayunos y *disciplinas* públicas en forma obligatoria para los presentes, *coloquios con el demonio*, lloros de los que contemplaban la escena cándida y teatral. Y para colmo del fanatismo del siglo XVII, también hubo alucinaciones diabólicas del fraile y estruendos misteriosos que él, “*como testigo de vista*”, describe con ingenuidad cautivante y tétrica en un capítulo que muy bien podría figurar en cualquier colección de novelas tenebrosas ³⁰. De todos modos, el relato que nos dejó sobre la esquizofrénica de Acobamba, servirá de mucho para los que se dedican al estudio de las enfermedades mentales durante la Colonia.

Alonso Ramos debió estar un buen tiempo en la provincia de los Umasayos, desempeñando su oficio de doctrinante. En esa demarcación los agustinos tenían varias parroquias, de las cuales hay continuas referencias en su crónica, principalmente de la del pueblo de San Marcos de la Totorá, reducción de collanas y de mitmas aymaras. De San Marcos de la Totorá dice, por ejemplo, que allí “*la justicia divina había derribado*” la iglesia, castigando a los catecúmenos por no rendir culto al verdadero Creador, sino a sus ídolos colocados y escondidos en la pared del Altar Mayor. Para Ramos, fue el Dios de los cristianos quien envió una tormenta y un rayo que achicharró al templo ³¹.

Fray Alonso también viajó al Cuzco, ciudad en la que examinó otro cerro artificial junto a la fortaleza de Sacsaihuamán, casi igual al que conoció en San Ildefonso de La Barranca. El del Cuzco, de igual manera, había sido levantado por disposición de los incas. En la antigua capital del Imperio conoció al auqui Tupac Huallpa, quien, entre otras antiguallas, le refirió la leyenda del “*pájaro de varios colores nunca visto*”, el cual, “*en voz alta que estremecía los corazones*”, anunció la desaparición del Imperio Inca y la invasión de los españoles ³². Visitó el pueblo de San Pedro y San Pablo de Cacha, reducción de las parcialidades de de cachas y charrachapes. Eran 3248 habitantes encomendados en García de Melo. Con gran asombro e interés al mismo tiempo, fray Alonso oyó atentamente, de labios de indígenas viejos, el relato del paso del *apóstol* Tunapa y de la lluvia de fuego que hizo caer para castigar los desacatos de sus pobladores. Los mismos ancianos le mostraron las tierras y peñascos calcinados del lugar ³³.

En Copacabana

De su paso y estancia en Copacabana y otros puntos de los alrededores del lago Titicaca, quedan abundantes noticias intercaladas por él mismo a lo largo de su crónica. Y tuvo que ser así, ya que fue en esos lugares en donde se informó

30 Ibid., pp. 28, 29, 74, 76. 78.

31 Ibid., pp. 14, 72, 73.

32 Ibid., p. 88.

33 Ibid., p. 34.

y encontró las mejores fuentes orales y documentales referentes a la magia y religión de los indígenas, acerca de la organización eclesiástica y política de los incas en esa zona, sobre los milagros de la Virgen de la Candelaria. Y porque también fue el sitio donde redactó su historia y ejerció su oficio de doctrinante y de vicario del Convento agustino edificado en dicho lugar. Justo, él mismo asegura que en virtud a este último cargo llegó a ser guardián de las llaves del archivo “*o caxa del depósito*”, como él la llama.

Por el año de 1618, según se colige de sus propios relatos, debió llegar al pueblo de Santa Ana de Copacabana. En cinco partes menciona esa fecha como el de su residencia en aquel Santuario Mariano. Hé aquí las referencias; a fines de mayo presenció cómo desde Pomata, ex doctrina de los dominicos, llegó una lupaca para hacer celebrar una misa en Copacabana, en honor a la Candelaria, por las buenas cosechas que habían obtenido. El acontecimiento lo alegró infinitamente, porque significó, para él, que los desvelos de los evangelizadores y de los extirpadores no eran vanos. Casi llegó a convencerse de que los pobladores andinos iban olvidando ya, poco a poco, sus ritos del *aimoray*, e iban saliendo de las tinieblas y ceguedad católica en que vivían ³⁴. A fines de julio del mismo año, observó a otra indígena, a quien “*el espíritu malo la inquietaba*”; por lo que él mismo y sus compañeros de hábito obligaron al marido de la “*desdichada*” para que la trajera todas las mañanas al Convento. Ramos ayudó a exorcizarla ³⁵. El mismo año fue a visitar el pueblo de Pomata, jurisdicción de la Gobernación de Chucuito. Allí conoció al cirujano Francisco Gómez, quien le contó un milagro portentoso que obró la Candelaria de Copacabana en un enfermo desahuciado por él. Evidentemente, su viaje a Pomata debió ser para recoger esta información ³⁶. “*El año de 1618 —dice— vide dentro del Convento desta santa casa de Capacabana, un muchacho de doce años*”, el cual, a pesar de haber estado lisiado de nacimiento sanó porque su madre lo untaba todas las mañanas con el aceite de la lámpara del Altar ³⁷. En otra parte refiere que, en el año de 1618, notó en Copacabana “*una curiosidad y antigualla que dura hasta hoy entre la gente noble, y la tomaron de los ingas*”, refiriéndose aquí a un matrimonio de curacas ³⁸. Y en otra escribe: “*por curiosidad, el año 1618, todos los religiosos de esta santa casa fuimos con el padre prior a ver*” el cerro de Sirocani ³⁹.

El pueblo de Santa Ana de Copacabana, por entonces, era una *reducción* de uros y de mitmas. Su fundación hispano-indígena se había llevado a cabo en 1572 por Pedro Ortiz de Zárate, quien visitó, empadronó y tasó a sus habitantes. A fines del siglo XVI tenía 5970 pobladores de los cuales 1041 eran tributarios. De

34 Ibid., pp. 126, 167.

35 Ibid., p. 220.

36 Ibid., p. p. 335.

37 Ibid., p. 309.

38 Ibid., p. 160.

39 Ibid., p. 148.

ellos, 953 *mitmas* traídos de las más diversas regiones del Perú, y los 88 restantes *urus* sacados de las islas y de las orillas del lago Titicaca. Estaban encomendados en el doctor Alberto de Acuña, y también soportaban una situación de dos mil pesos a favor de la Compañía de Lanzas de Lima ⁴⁰. El pueblo, según la descripción que ofrece, estaba fundado en la parte menos plana, y tenía “*hasta ochocientos y más humos o casas pequeñas, al modo y usanza de la tierra*” ^{40 a}.

Fue en este pueblo donde Ramos Gavilán acopió ingente material para redactar las tres partes en que distribuyó su libro. Interrogó a los viejos del ayllu de los *mitmas* incas y a otros de los *reducidos* en ese vecindario. Visitó todos los lugares que ahora llamamos arqueológicos y hurgó en el Archivo conventual, día tras día, sin cesar. El *mitma* octogenario, don Jerónimo Carhuacochachi, maestro de capilla, le narró íntegramente la leyenda y misterios del ídolo *Copacati*. No se detuvo un instante en averiguar tradiciones, costumbres y mitos mágico-religiosos. Así fue cómo, manifiesta, “*hallé un indio muy viejo, el cual me certificó haber oído a sus antepasados*” sucesos raros que profetizaron la invasión española y la caída del Imperio Inca. Su principal informante acerca del mito del *apóstol* Tunapa, además de otros longevos, fue un *mitma*, que en el mismo Convento de Copacabana “*sirve hoy día de enseñar a leer y cantar a los muchachos del pueblo, para ministerio del coro y servicio de la santa Virgen, el cual dice lo oyó a sus antepasados*” ⁴¹. Tal declaración de Ramos Gavilán, no debe pasar desapercibida por los etnohistoriadores, cuando se haga el análisis del mito de Tunapa; ya que el informante fue nada menos que un *mitma* o forastero y un maestro de capilla catequística. Otro de sus informantes decisivos sobre este mismo asunto, fue Antonio Martínez de Raya, un español de escasa cultura y secretario de visitas eclesiásticas ^{41 a}.

Fray Alonso, arrastrado por su profunda vocación al estudio de la Historia indígena del Perú, visitó el cerro de Sirocani, muy cerca del Santuario Mariano. Allí contempló detenidamente los restos del patíbulo, donde hicieron cumplir y ejecutar los castigos y suplicios que ordenaron los incas y los *tutricuts*. Y, desde luego, no dejó de meditar sobre la suerte “*servil* y “*triste*” de los pobladores del Tahuantinsuyu ⁴². Recorrió las faldas de los cerros inmediatos al Santuario, hasta llegar a los límites con otras provincias y repartimientos. Observó cuidadosamente las ruinas de los trojes o colcas, donde almacenaron los víveres “*para que no se sintiese la falta en los tiempos calamitosos*” ⁴³, comidas que fueron no sólo para los *urus* y *mitmas* allí residentes, sino también para los incontables peregrinos, quienes, al llegar, hallaban almacenes colmados de maíz y charqui prin-

40 Relación de los curacazgos y encomiendas del Perú. *Cit. en nota N° 3, supra.*

40a Ramos Gavilán, pp. 4-5.

41 *Ibid.*, p. 39.

41a *Ibid.*, Lib. I, cap. X.

42 *Ibid.*, p. 148.

43 *Ibid.* p. 146.

cialmente. Ramos, esta vez, no pudo dejar de exclamar “¡buen gobierno [...] tuvo el inga!”⁴⁴.

Del embarcadero de Yampupata, a orillas del lago y a kilómetro y medio de la Isla del Sol, metido en una balsa, fray Alonso navegó hacia la isla mencionada. Allí aportó, y la recorrió palmo a palmo. Bebió agua del lago, encontrándola algo insípida pero apropiada para la chicha indígena, tal y conforme lo advertiría treinta años más tarde el obispo Antonio de Castro y del Castillo. Examinó los huecos abiertos por los buscadores de tesoros, en pos de fortuna en las antiguas tumbas de sus pobladores. Inspeccionó las capillas dedicadas al trueno y al relámpago, y los depósitos que en otros tiempos guardaron la manutención del clero. Las puertas de *Pumapunco*, *Quentipunco* y *Pilcopunco*, tampoco quedaron sin ser estudiadas. El viejo jardín de alisos y de molles mandado plantar por los incas, y los aposentos de los sacerdotes y de las acellas merecieron su atención esmerada. Quedó atónito al escuchar de los indígenas antiguos, las relaciones macabras sobre los sacrificios humanos de niños y de doncellas en la peña sagrada de la isla. Asimismo, también le fueron mostradas las hoyadas de coca, cuyos muros de contención yacían derrumbados, sepultando los huesos de docenas de cocacamayos⁴⁵.

Embarcado en su balsa de enea remada por los uros y acompañado por unos baquianos, navegó alrededor de la Isla del Sol o Titicaca. Pasó a la de Coati o de la Luna, inspeccionándola también casi enteramente. Allí reconoció el acellahuasi mandado construir por Hayna Cápac para las ñustas del Cuzco⁴⁶.

Todo lo cual, recorrido y observación, dieron gran autoridad a sus relatos. Pues él mismo escribió:

*digo, que haviendo visto la isla [de Titicaca], paseado gran parte della y aún rodeádola por el agua en una balsa, hallé que podía escriuir y tratar della como quien la ha visto, y como testigo cual el derecho dispone para que haga fe*⁴⁷.

Esta fue la causa para que, en 1651, el obispo Antonio de Castro y del Castillo, calificara a la crónica del Padre Ramos como la más fiel y solvente de las historias sobre Copacabana.

Hay noticias de que llegó al pueblo de Santiago de Carabuco, *reducción* fundada en 1572 por Pedro Ortiz de Zárate. Por entonces, dicho vecindario tenía 4,470 habitantes, de los cuales 727 eran tributarios: 370 mitmas y aymaras y 350 urus. Era una encomienda del rey. Allí vio al corregidor Diego Campos o Campi, hacer los preparativos para entrar a una isleta del lago a sacar unas pic-

44 Ibid., p. 5, 39, 90, 101; 168.

45 Ibid., p. 18, 22, 68, 69.

46 Ibid., p. 94.

47 Ibid., p. 21.

dras con jeroglifos, dejadas por el mitológico Tunapa, expedición que no llegó a realizarse. Pero en la cual es posible de que haya intervenido fray Alonso, dado su interés y afán enorme por enterarse de todo lo que hubiera tratado del “santo apóstol” ⁴⁸.

También hay huellas de su estancia en la ciudad de Chucuito y en el pueblo de Yunguyo. De ellos habla con autoridad de hombre que los vió. Navegó y cruzó el estrecho de Tiquina, cuyas orillas —dice— distan “*dos o tres tiros de arcabuz*” ⁴⁹. Afirmación que le fue corregida por el obispo Castro en 1651. Este le aclaró: “*su anchura es grande, porque con dificultad se conocen los bultos de una banda a la opuesta*” ⁵⁰. A la reducción de Zepita, compuesta de indígenas aymara, uru y uchuzuma, la encontró grande, con tres parroquias, “*que en esta tierra es mucho*”. Las parroquias eran las de San Pedro, Santa Cruz y San Sebastián, servidas por clérigos ⁵¹.

En 1619 viajó al Alto Perú, posiblemente con el fin de observar aquella región. Pasó por el pueblo de Oruro, donde preguntó por doña Isabel Coama, palla de la sangre real de los incas. Con ella conversó, entre otras cosas, acerca de un milagro con que fue favorecida en 1605 por la Candelaria de Copacabana ⁵². Luego se dirigió a un punto a donde todos los españoles querían ir y conocer: las minas de Potosí. Allí visitó, examinó y dibujó uno de los formidables ingenios de moler metales. De esas gigantescas maquinarias no sólo hizo un dibujo, sino también una ligera descripción. Pero declaró no haberlas podido representar fielmente; porque si el león no es tan fiero como lo pintan, con los ingenios de Potosí sucedía al revés; siendo tan monstruosamente terribles, en las pinturas no lo parecían ⁵³.

Redacción y publicación de la crónica.

En el mes de abril de 1619 lo volvemos a encontrar en la populosa ciudad de Chucuito. En tal oportunidad oyó de boca del lupaca Pedro Landa otro milagro de la Virgen de Copacabana. Pronto lo hallamos nuevamente en esta misma ciudad escuchando a don Lorenzo de Grado, obispo del Paraguay, la relación de que en su Diócesis también existía la tradición de haber pasado por sus tierras “*uno de los discípulos del Redentor*”. Para Ramos, ese legendario personaje no era otro que Santo Tomás, comunmente conocido como *Tunapa* ⁵⁴

48 Ib'd., p. 56.

49 Ibid., p. 3.

50 Antonio de Castro del Castillo: *Descripción del Obispado de La Paz, Barcelona, 1906; p. 222.*

51 Ramos Gavilán, p. 2.—Castro y del Castillo, op. cit., pp. 101, 199.

52 Ramos Gavilán., p. 343.

53 Ibid., p. 333.

54 Ibid., pp. 50, 59.

HISTORIA
DEL CELEBRE
SANTUARIO DE

NUESTRA SENORA DE COPA
cabana, y sus Milagros, è Inuencion de la
Cruz de Carabúco.

A DON ALONSO BRAVO DE SARABIA Y SOTO
*mayor, del Alcaide de Santiago del Consejo de su Magestad, Consultor
del Santo Oficio, y Oydor de Mexico.*

POR EL P. F. ALONSO RAMOS GAVILAN, PRE-
dicador, del Orden de N. P. S. Agustin.

Año



1621.

Con licencia en Lima; Por GERONIMO DE CONTRERAS.



Epigrama Española.

La Virgen de Copacabana, según Ramos Gavilán (Lima 1621)

Desde entonces se dedicó, en el mismo pueblo y convento de Copacabana, a arreglar y metodizar sus apuntes para componer su libro, obra que no acabaría sino a fines de 1620. Dos referencias hay en ella a “*este año de 1620*”, como fecha de la redacción de su crónica ⁵⁵. Después de la cual, una vez terminada viajó y llegó a Lima para presentarla a los superiores de su Orden y al virrey príncipe de Esquilache para recabar las licencias de ley que permitieran su publicación, las cuales concedidas, con beneplácito de los que la leyeron e informaron, la editó en 1621 en el taller de Jerónimo de Contreras, tercer impresor limeño; el mismo año en que también eran dados a luz y/o terminados de escribir otros textos claves para la comprensión de la cultura andina: 1) la *Extirpación de la idolatría del Piru*, de Pablo José de Arriaga; 2) las *Letras Annuas de la provincia del Perú* . . . , del padre Diego de Avendaño; 3) los *Ritos de Huarochiri*, de los padres Diego Dávila y Juan de Cuevas; 4) la *visita y relación de la idolatría de Huaylas*, del clérigo Rodrigo Hernández Príncipe; 5) las *Breves advertencias* . . . de Matías de Porres; 6) la *Descripción del Perú* de Pedro de Madrigal; y 7) la *Historia del Huérfano* de Andrés de León, que no es otra cosa que un relato de sus viajes por los territorios del antiguo Tahuantinsuyu. Fray Alonso Ramos Gavilán dedicó su obra al doctor Alonso Bravo de Saravia, presidente de la Sala del Crimen en la Audiencia de Lima y oidor de la de México, lo que hace suponer que el autor recibiría muchos favores del oidor Bravo, uno de los fieles realistas que ayudó a derrotar a Francisco Hernández Girón en Pucará, y a quien, sin merodeos llega a llamarle “*mi mecenas*” en su prólogo datado en Lima el 23 de enero de 1621, ciudad donde debió conocer al padre Antonio de La Calancha, el cual también revisó los manuscritos, dedicando a éstos dos quintetos mal hilvanados.

Es presumible que el padre Ramos Gavilán se haya dedicado también a la enseñanza en algún colegio agustino del Perú, ya que el licenciado Francisco Fernández de Córdova, abogado de la Audiencia de Lima y corregidor de Huamanga, en carta fechada en esta última vecindad el 8 de setiembre de 1620 le llamó “*criollo deste reino y mi maestro de retórica*”.

Después de enero de 1621 desaparecen por completo los datos sobre el padre Alonso Ramos Gavilán. Por lo pronto podemos asegurar que no se quedó en Lima, porque en el archivo del convento no figura para nada su nombre. Debió de retornar a Copacabana, pero es imposible afirmar que allí haya transcurrido el resto de su vida, ya que como fraile acostumbrado a andanzas y viajes de doctrina en doctrina y de convento en convento, desde Chachapoyas y Lambayeque hasta Oruro y Potosí y a su edad relativamente joven, cincuenta años

55 Ibid., pp. 27, 99.

56 Ibid., p. 236.

57 Vid. el texto de la carta en la edición, de 1621, pp. sn.

más o menos, es casi seguro que pasó el resto de su existencia misionera en la misma forma que la empezó en Lima en 1588.

Parece que falleció en 1639, pues Calancha manifiesta que Ramos aún vivía en 1638. Es posible que en los archivos del Sur del Perú y en los de Bolivia se halle documentación sobre él.

Fray Alonso Ramos, como morador en provincias auténticamente indígenas, dedicado a doctrinar, a examinar huacas, a derribar ídolos y a quebrar conopas, a conversar con los ancianos sobre viejas tradiciones y presenciar ritos mágico-religiosos, estuvo en aptitud de escribir un tratado como el de sus coetáneos Arriaga, Príncipe, Avila y Avendaño. Además, fue un perito en las lenguas quichua y aymara, y seguramente también en la yunga o muchic porque vivió varios años en el valle de Pacasmayo doctrinando a las pachacas de esa región. Pero el criollo se abstuvo de hacerlo, porque su verdadero y vehemente deseo fue otro: el de investigar y escribir la Historia de “*la Madre de Dios de Copacabana*”. No cabe duda que pensó como un auténtico extirpador de idolatrías y como un típico cronista de Convento ⁵⁸.

El periplo del padre Ramos, en su mayoría fueron los valles, quebradas, y punas de la serranía. Estuvo en Chachapoyas, Chillaos, Conilap, Huambos, Huamachuco, Huánuco, Huachu, Choclococha, Huamanga, Umasayo, Aymaraes, Cuzco, Chucuito, Copacabana, Oruro y Potosí. Pero también conoció y viajó por la Costa. Ya hemos visto que estuvo en Guadalupe, Trujillo, La Barranca, Huaura y Lima. El paisaje serrano del Perú logró captar en frases breves y acertadas:

tierra en extremo doblada, tanto que muchas veces da asombro mirar la profundidad de las quebradas hondas, como admiran vistas desde abajo las cumbres de las sierras y montes ⁵⁹

Dominio de lenguas

Su habilidad de aymarista, pero mucho más como quichuista, Ramos la demuestra al traducir más de una treintena de palabras. *Vervigratia* : *mascaipacha*, por insignia de los incas. *Inca*, por rey. *Curaca*, por grande del Reino. *Huanto*: litera de oro. *Huiracocha* : “*dios que preside los mares, lagunas, fuentes y ríos*”. *Huaca* : adoratorio. *Quero* : vaso de madera. *Aquilla* : vaso de plata. *Tunapa* : sabio y señor. *Taapac* : hijo del Creador. *Chonta* : palma. *Shego* o *Sehego* : to-tora comestible de los urus. *Quipo* : nudo de color para dejar “*algunas*” noticias del pasado. *Ichu* : esparto. *Mitima* : advenedizo. *Vilahoma* : “*sumo sacerdote... que derrama sangre*”. *Quenti* : tominejo o picaflor. *Huico* : “*quebrador de hondas*”. *Quishuar* : olivo silvestre. *Humo*, *Laica* y *auqui* : mago. *Acllahuasi* : casa

⁵⁸ Ramos Gavilán, p. 169.

⁵⁹ Ibid., p. 352.

de escogidas. *Huachi* : muerte por asetamiento. *Tambo* : hospedería. *Charqui* : cecina sin sal. *Coya* : reina. *Titicaca* : peña del gato. *Coati* : coya o reina. *Pachayachachi* : creador o hacedor del cielo. Etc, ⁶⁰. Ramos también leyó y entendió el hebreo y el latín.

Sus lecturas

Su amor a la lectura demuestra que no sólo pasó su vida viajando, doctrinando y extirpando idolatrías, sino también estudiando día tras día. Como amante profundo de la historia peruana, él mismo declara haber leído todas “*las crónicas impresas y otros muchos papeles que he visto en estas partes, de mano escritos*” ⁶¹. En otro capítulo pone, refiriéndose a la captura de Atahualpa : “*como largamente se refiere en las crónicas del Perú*” ⁶².

Leería, pues, a Francisco de Jerez, (1534); a Cristóbal de Mena (1534); a Pedro Sancho (1534); a Gonzalo Fernández de Oviedo (1547-1557); a Cieza de León (1553); a Francisco López de Gómara (1552); a Agustín de Zárate (1555); a Girolamo Benzoni (1565); a Levini Appolloni (1567); al Palentino (1571); a Esteban de Salazar (1577); a Antonio de Herrera (1601-1615); a Diego D'Avalos y Figueroa (1602); a Diego de Torres Bollo (1602); a Diego de Toro (1603); a Diego de Monsalve (1604); a fray Gregorio García (1607); a Garcilaso de la Vega (1609 y 1616) y a Juan de Silva (1613), cuyas crónicas y relaciones circulaban impresas. Y él mismo confiesa haber leído a fray Prudencio de Sandoval, cronista de Carlos V; a Polo de Ondegardo, autor de dos tratados publicados en 1585; al padre José de Acosta (1588 y 1590), a fray Luis Jerónimo de Oré (1598) y a Diego Flores, autor de la *Margarita Preciosa* (1611). Desde luego que también revisó la primera relación de Miguel Estete (1533), y la carta-relación de Hernando Pizarro (1533), la primera incluida en la crónica de Jerez y la segunda en la de Fernández de Oviedo, de las cuales apenas si se aprovechó.

Entre “*los papeles de mano escritos*”, o mejor dicho documentos inéditos, es seguro que se refiere a las *informaciones probadas* del Archivo de Copacabana sobre los milagros de la Candelaria. Parece asimismo que tuvo entre manos las *informaciones* sobre los incas mandadas realizar por el virrey Toledo, a las cuales se refiere alguna vez en forma indirecta. Tuvo además, la suerte de haber consultado las obras del padre agustino fray Juan Cajica, quien murió en Cajabamba en 1597, dejando treintidós volúmenes inéditos de sermones y catecismos en dos lenguas andinas; aymara y quichua, ahora desgraciadamente perdidos ⁶³. Es indudable, igualmente, que consultó, sin darle mayor importancia,

60 Ibid., pp. 12, 13, 27, 28, 33, 36, 52, 53, 60, 67, 76, 83, 87, 95, 101.

61 Ibid., p. 13.

62 Ibid., Loc. cit.

63 Ibid., pp. 90, 91, 110, 121, 127, 128.

la *visita y tasa de Chucuito*, escrita por el frey Pedro Gutiérrez Flores en 1572-74. Pero en cuanto a la *visita* de la misma provincia hecha por el soldado García Díez de San Miguel (1567) es seguro que no la vió. Pues, de haberla revisado, no hubiera cometido los errores en que cayó al tratar de los mitma, como veremos más adelante. En cuanto a las visitas de Copacabana, que sabemos fueron escritas por Gabriel de Rojas en 1548 y por Pedro Ortiz de Zárate en 1572, no cabe duda que si no las leyó, por lo menos tuvo noticia de ellas.

A través de las citas que insertó en su libro, podemos comprobar que revisó, leyó, o por lo menos tuvo referencias y noticias de muchas obras doctrinarias, vigentes en su época. Se instruyó en las Epístolas de San Pablo y en los libros del antiguo y nuevo testamento. Muchas de sus ideas y proposiciones las apoyó en los escritos de Séneca, Alciato y San Bernardo; en el cardenal César Baronio y el abad Ruperto; en San Agustín y en las Homilias de San Basilio. De igual modo en las de Ovidio, San Fulgencio, San Isidoro, San Lucas, San Ambrosio, Orígenes, Damasceno, Teosilato, Canisio, Plinio, San Crisóstomo, Virgilio, San Jerónimo, Catón y fray Luis de León. Al lexicógrafo griego, Suidas, a quien consultó, le llama "*autor grave*" ⁶⁴. También leyó al cosmógrafo Enrico Martínez y algunas crónicas mexicanas.

Biografía inconclusa.

La personalidad de este fraile, rendido devoto de la Virgen de Copacabana y gran escudriñador de la historia indígena del Perú, bien merecía una biografía más nutrida y enjundiosa. Pero la pobreza de datos que de él nos ha llegado, fuera de unos cuantos que logramos encontrar en el Archivo de San Agustín de Lima y los que él mismo escribió en su crónica, al acaso o intencionalmente, nos obliga, con gran sentimiento nuestro, a contentarnos con lo poco que hemos dicho. De ello hay que lamentarnos, ya que su labor como cronista, extirpador de idolatrías y descubridor de una serie de elementos filosóficos y religiosos del mundo andino, bien merece de la posteridad. Y más aún, si tenemos en cuenta que él es el único y el escritor más original de la vida mágico-religiosa de los mitma de Copacabana, de los de la Isla del Sol y de la Luna. Y también, si recordamos, que él fue el primer difundidor de los orígenes y milagros prodigiosos de la *mamánchic* de aquel célebre Santuario.

64 Ibid., pp. 14, 16, 18, 24, 26, 28, 31, 32, 39, 68, 93, 95, 152, 160, 203, 237.

LA CRONICA DE COPACABANA (1621)

Opiniones y juicios

Jiménez de la Espada, quien ignoró la existencia de las *visitas* de Chucuito y de Copacabana, considera a la crónica de Ramos Gavilán obra clásica y única para la historia de la cultura aymara. Sostiene que el libro del padre Alonso, representa para el Altiplano lo que la *Corónica Moralizada* de Calancha para la historia de la cultura Chimú. Evidentemente, detrás de los forros apergamina-dos de ambos volúmenes se encierran verdaderos tesoros para los etnohistoria-dores de la cultura andina.⁶⁵ Sin embargo Jiménez de la Espada erró al soste-ner que Ramos estudió la cultura aymara. Ramos sólo indagó y escribió sobre algunos aspectos, principalmente los religiosos, de un ayllu de urus y de cuaren-ticuatro de mitmacunas residentes en Copacabana, ayllus que en la época incaica fueron trasladados de todos los ángulos y rincones del Tahuantinsuyo. Ahí no hubo ninguna *nación* de aymaras.

Tshudi consideró al padre Ramos entre los hombres entusiastas y hábiles para anotar todo lo que pudieron sobre la historia prehispánica del Perú, reli-gión, usos y costumbres de los indígenas. Pero desgraciadamente adornado con relaciones y comentarios insípidos, y a veces con verdaderas necedades⁶⁶. En la clasificación de Riva Agüero, Ramos cae en el grupo de los cronistas de con-vento y de los escritores de segunda mano, quienes escribieron sus libros aprove-chándose de ajenos estudios o de materiales acumulados por otros⁶⁷.

Baudin lo coloca entre los historiadores españoles del siglo XVII, en edad difícil de recoger datos de antaño, alejados de la época heroica de la Conquista, todos eclesiásticos, salvo Santa Cruz Pachacútec. Baudin lo ubica en el elenco in-tegrado por el Jesuita Anónimo, Lizárraga, Murúa, Arriaga, Anello Oliva y Ca-lancha, religiosos cuyas obras —dice este autor— deben ser pasadas por la más severa crítica, cirniendo lo verdadero de lo ingenuo, crédulo y milagrero⁶⁸. Por eso es que apenas lo menciona sólo dos veces, primero para presentarlo como his-toriador del siglo XVII, y en seguida, en una nota al tratar de los mitmas.

65 Marcos Jiménez de la Espada: *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*, Editorial Guaranía, Asunción. 1950. p. 28.

66 Juan Von Tschudi: *Dr. PP. Memorias de la Academia Imperial de Ciencias de Viena. Sección Histórico-Filosófica. Tomo XXXIX —I— Contribuciones a la Historia de la civilización y lingüística para el estudio del Perú antiguo*, por el Viena, 1891. Traducción manuscrita en la Sociedad Geográfica de Lima, por Germán Torres Calderón. Lima. 1904. (El dato en la p. 4).

67 José de la Riva-Agüero: *La Historia en el Perú. Tesis para el doctorado de Letras. Segunda Edición. Madrid, Imprenta y Editorial Nuestro Norte. 1952. pp. 245, 246.*

68 Louis Baudin: *El Imperio Socialista de los Incas. Cuarta edición corregida y au-mentada. Santiago de Chile, 1955; pp. 42, 21.*

De conformidad con la clasificación de Means, encaja en el grupo de los cronistas toledanos. Pues Ramos sostiene la formación tardía del Imperio Incaico, a partir de Pachacútec, y se refiere, algunas veces, a la *dureza bárbara* de los incas, aunque sin desconocer los grandes logros y excelencias de su régimen económico y social.⁶⁹ Julián Santisteban Ochoa, sin haber leído nunca su crónica, sino a base de los comentarios traídos por Means, lo catalogó entre los historiadores y costumbristas del siglo XVII.⁷⁰ En cambio, Rafael Karsten, sostiene que Ramos, a pesar de que estuvo influenciado por las teorías toledanas, dejó una contribución sustancial para el estudio de la religión oficial en El Collao⁷¹. John Rowe, por su parte, considera verbosa a la crónica de Copacabana pero digna de confianza⁷².

Finalmente, el padre Rubén Vargas Ugarte, en época reciente, injustamente la consideró entre las obras de baja calidad. Acusó a Ramos, sin fundamento alguno, de haberse aprovechado de los apuntes de un hermano suyo en religión: fray Baltasar de Salas, quien con corta diferencia de tiempo, también se había propuesto escribir sobre las antigüedades de Copacabana⁷³.

Ya veremos, sin embargo, cómo la obra del padre Ramos es tan original y de primera mano como cualquier otra crónica meritatoria, sin derecho a merecer ninguna clase de desdenes. Ramos nunca transcribió los *escritos* de fray Baltasar de Salas, quien, aunque vivió por el mismo tiempo, no dejó crónica alguna salvo unos cuantos sonetos dedicados a la Virgen de Copacabana. Es más bien de Ramos de quien se han aprovechado una serie de escritores, desde 1631 hasta nuestros días. Tal sucedió con Anello Oliva, fray Antonio de la Calancha, Bernabé Cobo, fray Gabriel de León, fray Andrés de San Nicolás, Antonio Ruiz de Montoya, Pietro Bombelli, fray Fernando de San Ginés y Claudio Cortez. En Ramos también se basaron fray Fernando de Valverde para dedactar y publicar su hermoso *Poema Sacro* , en 1641, y Pedro Calderón de la Barca para componer, en 1659, su conceptuoso auto sacramental *La Aurora en Copacabana* . Cosa igual sucedió con un escritor más, anónimo, quien escribió un auto sacramental en 1663, inspirado en el mismo tema y en la misma crónica. No puede quedar ya ninguna duda, de que el libro de Ramos ha constituido el manantial de donde ha manado toda el agua que ha nutrido a la integridad de autores que se han ocupado de la Historia de Copacabana.

69 Philip Ainsworth Means: 1928. pp. 154, 265, 284

70 Santisteban Ochoa: 1947, pp. 156, 158.

71 Rafael Karsten: *La Civilization de L' Empire Inka. Un état totalitaire du passé.* Payoc. Paris. Bibliotheque Historique. 1957., p. 42.

72 John H. Rowe: *Inca Culture at the time of the Spanish Conquest.* en el *Handbook of South American Indians. Vol. 2* New York, 1963, p. 197.

73 Vargas Ugarte: 1945, pp. 154, 265, 284.

El estilo

Ramos quiso que su libro llevara el nombre de *Historia*, y lo tituló *Historia del Célebre Santuario de Copacabana*. Pero en ningún momento pretendió llamarse a sí mismo *historiador*, sino *cronista*. Y en verdad, éste es el epíteto que más le cuadra; porque no solamente describió una serie de sucesos contemporáneos a él, sino también con una carencia total de espíritu crítico. Pertenece, indubitadamente, al partido de los cronistas de convento, tanto por el estilo con que escribió como por la candidez con que enfocó la vida.

Ramos elaboró su *Historia*, devota y etnográfica, en estilo llano pero con leves brotes de barroquismo. La llenó de erudiciones bíblicas, patrísticas y clásicas que, felizmente, no la contaminan con esa pesadez mortal y fastidio horrible que provoca la crónica de Calancha. Además, otro de los grandes méritos de Ramos fue el haberse despojado, antes de redactar su obra, de las pedanterías y alardes librescos y literarios muy propios de su tiempo. Ejemplo dello es el párrafo siguiente:

En este mismo pueblo de Copacabana, resucitó aquesta gran princesa a don Pedro Guanchi, indio principal, querido y amado de todos por la natural bondad que tenía, estando ya llorado de todos. Viendo los indios los milagros continuos que la Sacratíssima Virgen obraba, la llamaban con muy tiernos llantos, despachando todo el pueblo correos de lágrimas y suspiros, para que los consolase. Y a vista de todos, quitó la Virgen a la muerte su presa. Y dio al indio vida, enjugando las lágrimas de aquellos hijos con la alegría que se asentó en los corazones de todos ⁷⁴.

La veracidad

La autoridad y seriedad de la primera parte de esta crónica, emana de la declaración de su propio autor:

No me pasa por el pensamiento escribir en este libro sino aquello que muy creíble fuere, y por lo menos no se vistiere de evidencia o probabilidad; porque no pretendo con vana ostentación ni parlero lenguaje entretener gustos ajenos, ni con menoscabo de la verdad despertar lisonjeras lenguas, ni vender por cierto lo que no se pudiese empeñar por tal. ⁷⁵.

La prueba de su originalidad descansa en su abominación al saqueo y aprovechamiento de la propiedad intelectual ajena. Pero felizmente —dice— es fácil coger al ladrón “*con el hurto en las manos*”, ⁷⁶, porque si el lector es minucioso,

⁷⁴ Ramos Gavilán., p. 253.

⁷⁵ Ibid., p. 21

⁷⁶ Ibid., p. 238.

puede “*buscar en los originales aquella propiedad o punto que halló citado*” y exponer a la vergüenza pública al escritor deshonesto, quien, a “*ojos del novelero vulgo parecía con hacienda propia*”. Por lo tanto, el padre Ramos, muy precavida y alturadamente, y “*porque no me sucediese esto a mí*” exclama—, no copió ni se aprovechó de crónicas ni de otros trabajos que no hubiesen sido suyos. Alega no haber falseado jamás lo que escribió.

El afán de Ramos fue transmitir cosas no conocidas, o mejor dicho, no tratadas por otros cronistas. Sobre la historia política de los incas no hizo comentarios largos. Apenas los resumió en dos capítulos porque ya otros autores —manifiesta— lo habían tratado detalladamente. Declara que fueron los indígenas antiguos quienes le contaron todo lo que apuntó. Al referirse a la Isla de Coati, anota “*los indios viejos que désto se acuerdan, dicen*”, “*de modo que de lo que en la isla al presente hay que ver, puedo decir que afirmo lo que con mis ojos vi y con mis manos traté*”. En Copacabana pasó horas y hasta días enteros, interrogando y escuchando a varios ancianos, tanto indígenas como españoles, seglares y frailes, sobre acontecimientos antiguos, costumbres nativas y milagros de la Virgen. Para no errar en sus descripciones de las islas del Titicaca y de Coati, navegó por sus aguas y las recorrió casi canto a canto. Nada más que para escribir y “*tratar de ella como quien la ha visto, y como testigo cual el derecho dispone para que haga fe*” ⁷⁷

Idea histórica

En Ramos se vislumbra la preocupación por perennizar los hechos notables y raros acontecidos en el pueblo andino. Pero quiso que la Historia se ocupara solamente de los acontecimientos que interesan a la humanidad; he ahí por qué al tratar de la española de Acobamba exclama “*su nombre callo, por no importar a la Historia*”. Sostiene que las costumbres de los indígenas y los desvelos evangelizadores de los extirpadores de idolatrías pertenecen a la Historia, y son dignos de no quedar enterrados en el olvido ⁷⁸.

Con este espíritu típico de la cultura renacentista, Ramos recogió leyendas, observó y apuntó los ritos mágico-religiosos y toda clase de elementos culturales que pudo. Pero fatalmente no los transcribía completos, sino que previamente los expurgaba, arrojando de ellos todo lo que a él le parecía lisonjero, falso, charlatanezco e indigno de transmitirse a la posteridad. Ramos admira los signos escriturarios, porque merced a ellos la historia de los pueblos no cae en el olvido como sucedió con los antiguos peruanos, quienes, por causa de no tenerlos, habían confiado sus anales a los cantares y a la tradición oral, mediante los cuales

⁷⁷ Ibid., pp. 20, 21, 239.

⁷⁸ Ibid., pp. 74, 75, 108.

las noticias se comunicaban cortadas e incompletas. Es verdad que suplieron la escritura con los quipus. Pero éstos, según Ramos, no sirvieron para conservar una historia fidedigna. Fue muy difícil dar a entender los sucesos por medio de hilos y nudos de colores. Ramos vio a los quipucamayos más audaces declararse vencidos; porque una vez que perdían el recuerdo, el quipu no les ayudaba a recobrarlo, lamento del que también participó el insigne Francisco de Avila. Desconfió además de la memoria humana, frágil y deleznable. Ramos aceptó que sólo “*cual y cual suceso notable podrá transferirse de unas a otras memorias*”, como por ejemplo el mito de Tunapa,⁷⁹ por haber sido muy importante y notorio.

El providencialismo y fatalismo de Ramos está muy acentuado en su libro, como cosa común a todo hombre del Perú del seiscientos, católicos el ciento por ciento, época de plena beatitud y misticismo. Detrás de todos los hechos encontró la influencia de Dios o la impronta de la mano del diablo. Citemos algunos ejemplos: cuando habla de la caída del Imperio Inca, para Ramos no fue un resultado del acaso. Todo ello ya estaba dispuesto desde el cielo y aún profetizado por los viejos chamanes andinos y acontecimientos raros que anunciaron la venida de “*gente valerosa, blanca y barbada*” por el Océano Pacífico. En Copacabana se había visto un cometa con cabeza de cóndor o buitre, y en el coricancha habló un pájaro de especie desconocida, anunciando la misma tragedia. La guerra civil entre Huáscar y Atahualpa, también estuvo dispuesta por la divina providencia, con el objeto de facilitar la conquista a favor de los españoles. Los conquistadores sólo por la voluntad de Dios pudieron adueñarse del Perú con el fin de liberar “*a los indios de la servidumbre en que los tenían los incas*”. Asimismo, fue Dios quien intervino para el derrumbamiento de la iglesia del pueblo de La Totorá, como castigo a los que se resistían a abandonar sus ritos antiguos. También “*por secretos juicios de Dios*”, el demonio se apoderó de una española de Acobamba. Todo se explica en fray Alonso por la voluntad de Dios⁸⁰.

Historia Incaica

Ramos no meditó escribir la historia de los incas. Consideró que otros cronistas ya lo habían hecho. Prefirió elaborar, cuidadosa y detenidamente, la de Copacabana y Titicaca, no estudiada por ninguno antes de él. Son, pues cosas que otorgan a su libro un aire de autoridad y originalidad notabilísimas. El, sólo escribió acontecimientos no referidos por nadie.

Difiere de Polo y de Cobo en cuanto a la ubicación de Pacaritambo. Es-

79 Ibid., pp. 21, 52.

80 Ibid., pp. 4, 11, 73, 75, 90.

tos lo situaron al norte del Cuzco, en Ollantaitambo y a orillas del Vilcamayo; mientras que Ramos lo ubica junto al pueblo de Nuestra Señora de la Purificación de Yaurisca, en el Curacazgo de Los Mascaros. Yaurisca, en la época de Ramos, era cabeza de la doctrina de su nombre, la cual tenía por anexo a la aldea de Pacariptambo. Estaba a siete u ocho leguas al suroeste del Cuzco. Ramos, es —por lo tanto— el único cronista édito que da la ubicación precisa de la pacarina de los incas. Pedro Pizarro, Sarmiento de Gamboa, Garcilaso de la Vega y Guaman Poma también localizaron Pacariptambo al suroeste del Cuzco, pero no lo hicieron con la exactitud de Ramos, quien, según parece, estuvo en ese pueblo. Por entonces, al grupo étnico allí residente se le denominaba *Los Mascaros de Pacariptambo*. Se le llamaba así para diferenciarlo de los *Mascaros de Otalo*, que era un ayllu de mitmas en Yucay. La aldea de Pacariptambo distaba legua y media del pueblo de Yaurisca. Pacariptambo tenía 3145 habitantes, casi en su totalidad mitmacunas.⁸¹ Todos estaban encomendados en Tristán de Silva y en Luis Palomino.

Allí, Ramos recogió la leyenda de la procedencia de Manco Cápac, fuera de otra que logró captar en el Collao sobre el origen lacustre de los incas. Pero para comprender la leyenda que narra, es necesario compararla con las versiones de Gutiérrez de Santa Clara, López de Gómara, con la anónima relación de 1552 o 1560, con Cieza de León, Zárate, Calvete de Estrella, Pedro Pizarro, Molina el Cuzqueño, Cabello Balboa, Blas Valera, Jerónimo de Oré, Garcilaso de la Vega, Martín de Murúa, Anello Oliva, Antonio de la Calancha, Bernabé Cobo y fray Andrés de San Nicolás. Las tradiciones recogidas por Ramos sobre las maquinaciones de Mama Huacu (o Mama Oello) para colocar a Manco Cápac en el trono del Reino del Cuzco, es valiosa y varía a las transmitidas por losquipucamayos de Vaca de Castro, Cabello Balboa, Murúa, Guaman Poma, Montesinos, Cobo y San Nicolás. Lo común de Ramos en esta versión, con los cronistas citados, es la aparición del primer inca revestido con láminas de oro, en una roca, como enviado del sol.

El notable calendario de meses lunares referido por Ramos es necesario concordarlo con Cristóbal de Molina el Cuzqueño, Polo de Ondegardo, Cabello Balboa, Murúa, Gutiérrez de Santa Clara, Acosta, Garcilaso, Guaman Poma, Cobo, el Anónimo de 1570, Betanzos, el Palentino y Albornoz. Todos difieren en el nombre exacto de los meses, inclusive discuten el mes por el cual comenzaba el año. Unos aseguran que fue en diciembre, otros en enero, y hay un tercero —Molina— que afirma haber empezado en Mayo. Asimismo, el rito de la *Capacucha* que nos ofrece Ramos hay que compulsarlo con Cieza, Molina el Cuzqueño, Polo, Sarmiento, Guaman Poma, Cobo, etc.

Sostiene que de los ocho primeros incas, sólo Mayta Cápac conquistó algo

⁸¹ Relación de los curacazgos y encomiendas del Perú. *Cit.*

en los alrededores del Cuzco. El Horizonte Imperial comienza con Pachacútec, noveno inca, quien conquistó hasta Vilcas, antiguo Reino de *los Tanquihua*. Se continuó con Túpac Inca, quien señoreó Chile y Quito; siendo así el primero que llegó al Titicaca y el primero que hizo llevar pescado fresco desde el mar para su despensa en el Cuzco. A Huayna Cápac lo presenta como el conquistador de Pasto, Cayampi y Rurarupa. Son hechos que la historia crítica del siglo XX ya los ha comprobado.

Es a través de la crónica del padre Ramos, como llegamos a enterarnos que los incas, sólo a partir del décimo rey adquirieron y tomaron interés por la huaca del Titicaca, transfiriendo su pacarina a ese punto, desdeñando aparentemente a Pacariptambo por razones políticas.

Chinchaysuyu,

Entre otras cosas de sumo interés, Ramos habla del *ayllu mitma Chinchaysuyu*, como diferente a una serie de ayllus más, procedentes de la parte norte del Imperio llamada *Chinchaysuyu* también. Si tenemos en cuenta que los ayllus de mitmas tomaron sus nombres del de la nación o Reino de donde fueron sacados, se descubre que hubo un grupo étnico llamado *Chinchaysuyu*. Ya en un documento de 1539 se menciona a la provincia de *Chinchaysuyu* como área geográfica reducida. Niculoso de Fornée, corregidor de Abancay (1586) y luego Baltazar Ramírez (1598) ubicaron una nación andina denominada *Chinchaysuyu* muy al sur de la ciudad de Huamanga. Fray Buenaventura de Salinas y Córdova (1630) también habla de la misma nación. Los documentos de la repartición de la mita de Huancavélica, de los siglos XVI y XVII, igualmente tratan del ayllu y nación *Chinchaysuyu*. Inclusive en algunos mapas del siglo XVII figura un pueblo con este nombre en la zona ya señalada por Fornée y Ramírez. Pero mucho más notable es cómo, en 1572, el virrey Toledo comisionó a Juan de Palomares y a Nicolás Ruiz de Estrada para que visitaran, empadronaran y tasaran a los ayllus de una provincia llamada *Chinchaysuyu*, ubicada en los términos jurisdiccionales de la ciudad del Cuzco.

Gracias al nombramiento de dichos visitadores y a las cartas de éstos descubrimientos que *Chinchaysuyu* fue el nombre de la tierra o asiento habitado por el grupo étnico de los ayarmaca. Los Chinchaysuyus o Ayarmacas estuvieron divididos en dos mitades: *urin* y *anan*. Cada mitad gobernada por un curaca, pero el de *anan* con mando sobre el de *urin*. El líder de *anan* era también el curaca de todo el Reino o curacazgo.

El área nuclear del reino de Chinchaysuyu o Ayarmaca se extendió desde el Cuzco hasta el valle de Jaquijahuana, abrazando, entre otros, los siguientes lugares: Maras, Tampucunca, Amaro, Chinchero, Pucquiura, Amarocancha, Aguayrocancha, Suca, Chaluamarca, Yanamacas, Pororay, Tiqui, Tiopampa,

Chungurbamba, Corontampa, Mapanacho, Huamantiana, Ayamarca, Contipampa, Totopampa, Guaypón, Aquichallar, parte del Cuzco, Chinchaypuquio, Zurite, Amantuy, Tampucocha, Canco, Pumahuanca, Pataillacta, Pampacunca, Mollepata, Honta y Zumaro. La capital era Aguayrocancha. La huaca principal estaba en Ayamarca, que era su pacarina; también fueron notables los santuarios de Guaycun Huanacauri y Chinchero Huanacauri.

Según Niculoso de Fornée, establecido ya el Imperio de los Incas, éstos, agregándole otros curacazgos crearon una extensa “provincia”, siempre con el nombre de Chinchaysuyu. Los curacazgos anexados fueron Cotapampas, Yanahuaras, Cotaneras, Quichuas, y según Palomares también el de Los Chancas; toda gobernada por un tutricut que procedía del viejo reino de los Ayarmacas, según asegura la *información* de Juan Román de Baños y de Juan López de Izturizaga redactada en 1575. Esto significa que muchos puntos tenidos como insolubles serán develados en el futuro, cuando se descubran y publiquen las fuentes escritas de los siglos XVI y XVII.

Todo lo expuesto parece indicarnos que el nombre que los incas pusieron a la parte norte de sus dominios, provino del territorio Ayarmaca y no del Valle de Chíncha que queda en la Costa, ni de las estrellas *choquechinchay* como se afirma actualmente. En el norte del Imperio Incaico también hubo otros curacazgos que tuvieron el nombre de Chíncha. Fueron : *Chinchaypuquio*, *Chinchaycocha* y *Chinchaycharra*. Quizá fueron éstos, los que en sus orígenes preincaicos tomaron el nombre de *chinchay* debido a la continua presencia de la constelación de *choquechinchay* (siete cabrillas), siempre visible en la zona septentrional del Perú.

El mitma

Es en esta misma crónica en la que se puede adquirir un conocimiento, si no total por lo menos aproximado, de la estructura y función de los curacazgos organizados a base de los mitmas en regiones distantes del Cuzco. El *hwarachicuy*, *quicuchicuy*, confesiones, ayunos, templos, ídolos, ritos, leyendas y mitos que narra no son los del Cuzco. Igualmente, los funerales de los *auquicunas*, la alimentación, las *acllas* y *acllahuasis*, la *capacucha*, y las fiestas del *situa* y del *cápacraimi* que refiere en su interesantísimo calendario, no son los de la capital imperial sino de los mitmas de Copacabana e islas del Sol y de la Luna.

Ramos, erróneamente, y al igual que Matienzo y el Anónimo de Yucay, reconoció apenas una clase de mitmaes o mitmas; los políticos. Afirma que tal institución no fue otra cosa que guarniciones para mantener rendida y controlada una región conquistada. La misión de los mitmas, sostiene Ramos, fue la de estorbar e impedir que los vencidos pudieran “*sacudir de la cerviz el yugo*”

de su dominio”⁸². No se comprende cómo Ramos llegó a sostener esto a pesar de que vió muchas poblaciones de mitmas en su recorrido por el Perú; inclusive vivió muchos años en la subprovincia de los mitmas yauyo del curacazgo de los Huachu. Son pruebas, pues, de que no inquirió muy bien sobre la estructura de dicha institución. Ignoró a los mitmas de carácter económico, a los mitmas instructores o educadores, a los mitmas colonizadores, etc. Ramos tipifica a Copacabana como a una auténtica colonia de mitmas de guarnición. bajo la etiqueta de servidores de las huacas de sus inmediaciones y de las islas del Sol y de la Luna⁸³.

Es verdad que el padre Lizárraga (1605) había indicado ya que en Copacabana vivían ayllus “*de diversas provincias de este Perú*”. Es cierto también que Murúa (1600) escribió afirmando que los incas fundaron Copacabana con cañares, chachas y otros ayllus llevados de las regiones más distintas y apartadas del Imperio. Sin embargo, Ramos es el único cronista que nos ha dejado la enumeración completa de los ayllus de mitmacunas en aquella “*provincia*” estructurada totalmente por los incas. El afirma haber existido cuarentidos ayllus de esa calidad en Copacabana, pero en realidad, en su lista aparecen cuarenticinco. A los ayllus de los mitmas *papres* y *chilques*, incas por privilegio, que fueron diferentes, los presenta como si hubiesen sido uno solo. Lo mismo hace con los *quihuare*s y los *huaros*, también incas por privilegio.

Ramos menciona a tres grupos étnicos salidos del Cuzco : *anancuzco*, *urincuzco* e *incas*. ¿Qué quiso significar con ello? Cuando se refiere al ayllu de los *mitmas incas* en Copacabana, se está remitiendo a los descendientes de Huiracocha, es decir, a los pertenecientes a *Sucsopanaca*. En cambio, cuando habla de los ayllus de mitmas *urincuzcos* y *anancuzcos*, quiso mencionar a los diversos ayllus no reales de la ciudad imperial, pero sí con nobleza de privilegio. En la lista de los ayllus de los mitmas de Copacabana, Ramos nos da noticia de algunas naciones o grupos étnicos de difícil ubicación en el mapa etnopolítico de los Andes. Ellos no constan en ninguna de las fuentes documentales que conocemos. Tal sucede con los *Lata*, los *Mayo*, los *Capanco* y los *Pucupuco*. Los *Lata* ¿no serían acaso los *latacunca*?. Los *copayapo* no fueron sino los habitantes del valle de *Copiapó* al norte de Chile. El ayllu de los mitmas *colliyungas* tuvieron su habitat originario en el valle de *Collique* (Chiclayo), al norte de Trujillo, ellos, en Copacabana, cumplieron sus mitas en las sementeras de maíz de la isla de Titicaca. Otro punto oscuro en esta relación de los mitmas en Copacabana es el referente a los *Huaro*. No aclara si fueron los *Huaro* de *Huaro chirí* o los *Huaro* del sur del Cuzco. Pero es probable que se refiera a estos últimos, porque los coloca junto a los *Quihuar*⁸⁴.

82 Ramos Cavilán., p. 60.

83 Loc. cit.

84 Loc. cit.

En general, su capítulo sobre los *mitmas* es un tanto incomprensible (*Primera Parte, Cap. XII*). Afirma, por ejemplo, que los *mitmas* aymaras en Copacabana estaban integrados por dos grupos étnicos: los colla y los urus. ¿Cómo Ramos llegó a esta confusión no obstante haber vivido y recorrido tres años las riberas del lago Titicaca? ¿Sus informantes no le contaron la verdad? ¿O él modificó la realidad por creerla así? Lo cierto es que la confusión de la cual participó Ramos aún no acaba. Ahora mismo es corriente que los etnohistoriadores y los arqueólogos hablen indistintamente de aymaras y de collas como si se hubiera tratado de un solo grupo étnico. Pero la verdad etnohistórica es otra: en la parte sur del Imperio Incaico hubo más de veinte grupos étnicos. A veces cada grupo llegó a constituirse en un solo Reino, pero en otras cada grupo dio lugar a la formación de varios reinos autónomos. Ejemplo típico de este último caso lo constituyeron los collas y los aymaras.

Los collas y los aymaras fueron grupos étnicos diferentes, pero con la misma lengua. Gracias a las relaciones de los Curacas de Charcas (1582), de Miranda (1583) y de Capoche (1585), podemos ahora conocer cuáles fueron los reinos collas y cuáles los aymaras. Desde luego que el cuadro que hemos elaborado aún queda sujeto a ampliaciones; pues, tenemos conocimiento de la existencia de una crónica inédita más sobre este problema. He aquí la relación de los

<i>reinos collas</i>	<i>y de los</i>	<i>reino aymaras</i>
Jatuncolla		Pacaje
Cana		Lupaca
Canchi		Llacxa
Collahua		Caracara
Chumpipilca		Quillaca
Cahuana		Asanaque
Caruma		Caranca
Taratá		Lipe
		Carabuco

Los uros no lograron constituir ningún Reino. Ellos, agrupados en *ayllus* de poca cohesión se adscribieron al Reino aymara o colla en cuyos territorios tenían fijado su habitat. Lo mismo sucedió con los uruquilla y los uchuzuma. Por lo tanto, collas, aymaras y uros fueron grupos étnicos diferentes. Los incas pusieron el nombre de Collasuyo a la zona meridional de sus dominios, en recuerdo de Jatuncolla, el más poderoso de los reinos collas. Llamarle lengua colla o lengua aymara al idioma hablado por estos grupos étnicos es, asimismo, otro error. Su verdadero nombre es *Jácaru*.

Mitades

En la obra de Ramos se encuentran referencias que solucionan, en parte, el problema tan debatido y no resuelto aún, acerca del origen y causas de la división de los curacazgos en dos mitades : *urin* y *anan*. Referencias que no han sido tomadas en cuenta debido a la rareza de su crónica. He aquí la cita: en Carabuco.

los urinsayas, que son los indios naturales de la provincia, decían por baldón a los anansayas, que eran forasteros y advenidizos, gente sin tierra ni propia patria. mantenidos por piedad en la suya. Los anansayas respondieron que ellos habían venido enviados por el inga, a aquella región; porque conociéndolos por malos y poco fieles a su señor natural, gustaban estuviesen sujetos, dándoles bien a entender que eran mal inclinados, idólatras y hechiceros ⁸⁵.

Con este interesantísimo párrafo también se prueba que los ayllus de mitmas en Carabuco no fueron trasladados allí con fines religiosos como los de Copacabana, sino que el verdadero objetivo fue político, circunstancia averiguada ya mucho antes por Murúa. Este fraile escribió en su crónica de 1600, que los mitmas *Cuzcos* y *huaro* en Capachica y otros lugares del lago, estuvieron puestos para *guarnición* de los collas, so color de atender a las huacas del Titicaca y Copacabana ⁸⁶.

Urinsayas eran los originarios o regnícolas, y *anunsayas* los mitmas. Con Ramos, por lo menos queda dilucidado que en algunos curacazgos andinos, como en Capachica por ejemplo, los *anan* estaban constituidos por los mitmas y los *urin* por los regnícolas. Pero, repetimos, esto sucedió sólo en determinados curacazgos. En cambio, hubo otros en los que los mismos regnícolas fueron divididos en dos mitades. Así sucedió en los Lupacas, Chancas, Quichuas, Huancas, etc. Mientras que en otros los mismos mitmas fueron separados en *anan* y *urin*, tal como sucedió con los *chilques*, quienes reemplazaron a los *Tanquihuas* en la provincia llamada por los españoles Vilcashuamán. Y no faltaron también otros curacazgos en los cuales la repartición en mitades fue desconocida, tal como en Cajamarca, Huamachuco, Huambos. Son temas que merecen un estudio muy cuidadoso.

Los mismos mitma de Copacabana también estuvieron divididos en dos mitades o *sayas* : *anan* y *urin*. Los urus en esa zona constituyeron una fratria diferente y subestimada. Cuando los *Chilques* del oeste del Cuzco fueron desplazados al Reino o curacazgo de los *Tanquihua*, pasaron conservando su división an-

⁸⁵ Ibid., p. 43.

⁸⁶ Martín de Murúa: *Historia del Origen y Genealogía real de los reyes incas del Perú*. Madrid, 1946. Cap. XXI. En la Edición completa de 1962-1964 aparecen ampliados estos datos.

tigua. Pero con los mitma de Copacabana, quienes procedían de todas las naciones del Imperio, ¿qué ayllus formaron *anansaya* y cuáles los de *urinsaya*? En la crónica de Ramos no se dan datos para resolver estas preguntas. Sin embargo, es natural que *anan* haya estado constituida por los ayllus procedentes del Cuzco y sus alrededores, donde si no fueron ayllus reales, por lo menos eran ayllus con nobleza de privilegio. Los *urin*, en cambio, debieron estar formados por los ayllus llevados de las regiones distantes del Cuzco, sin nobleza de ninguna clase. *Anan*, pues, debió estar formada por los incas de sangre y privilegio, y *urin* por los mitma sin nobleza. Deducimos que debió ser así, porque *anan* significó lo principal, lo primero, lo más alto, lo más importante. Mientras que *urin* expresó lo bajo, lo secundario. Social y políticamente *anan* y *urin* no se referían a la altitud de un habitat respecto a los accidentes geográficos que lo circundaban, sino al status social de los ayllus y a privilegios a los cuales se habían hecho acreedores. Desde luego que a los *anan* procuraron ubicarlos en las partes más altas de la zona, si es que las habían; de lo contrario todos residían en terrenos de la misma altitud, tal como sucedió con los *anan* y *urinhuanca*.

Cuando un grupo étnico se hizo merecedor a un altísimo grado de estimación, se le dio el título de *jatun* : lo más grandes de todo. *Urin*, *anan* y *jatun* significan, pues, status, rango, privilegio. Pocos fueron los lugares y grupos humanos que lograron alcanzar el sobrenombre de *jatun*, por ejemplo *Jatunsora*, *Jatunjauja* y *Jatuncañar*. Mientras que *urin* y *anan* fueron mucho más comunes. *Urin* y *anan* son elementos culturales de origen pre-inca; casi todas las fuentes etnohistóricas del siglo XVI señalan al área cultural de los *aymara* y de los *colla* como creadoras de esta distribución de ayllus. En cambio *jatun*, parece que sí fue invención de los incas. Pero, repetimos, todos estos son puntos que merecen todavía un estudio muy detenido; porque también hubo factores de carácter estadístico y político para la repartición de los curacazgos en *sayas*. En este párrafo sólo intentamos descubrir las causas que motivaron la separación de los ayllus de mitmas de Copacabana en mitades.

Ya hemos dicho que Ramos menciona a los cuarenticinco ayllus de mitmas en Copacabana. De ellos ¿cuáles fueron los incas de sangre y de privilegio? ¿Cuáles fueron los ayllus sin nobleza? La cuestión ahora planteada se puede resolver con dos fuentes documentales, distintas a la crónica de Ramos. Una perteneciente a 1583 y la otra 1616. La primera es *la Relación de los curacazgos y encomiendas del Perú*, de Cristóbal de Miranda, aún inédita, y la segunda la Descripción y sucesos históricos de Ocampo Conejeros. En estos documentos se enumeran todos los grupos étnicos y curacazgos que ostentaron el título de incas de privilegio en el área cuzqueña. Gracias a ellos podemos ahora elaborar la siguiente lista sobre las mitades de Copacabana:

<i>Primera Mitad</i> <i>Anansaya</i>	<i>Segunda mitad</i> <i>Urinsaya</i>	<i>Tercera mitad</i> <i>Los uros</i>
<i>Incas de</i> <i>sangre</i> Sucsopanaca	<i>Ayllus sin</i> <i>nobleza</i> Chinchaysuyu	Fatria subestimada.
<i>Incas de</i> <i>privilegio</i> : Huaro	Cañar	
Quihuar	Cajamarca	
Papre	Chacha	
Urincuzco	Pasto	
Anancuzco	Quito	
Chilque	Copayapo	
	Huanca	
	Collicyunca	
	Lata	
	Cana	
	Canchis	
	Capanco	
	Pucupuco	
	Mayo	
	Lupaca	
	Ancarae	
	Yauyo	
	Chucurpo	
	Cayampi	
	Huamachuco	
	Huayla	
	Quichua	
	Antisuyo	
	Aymara	
	Yanahuara	
	Chumpivilca	
	Collahua	
	Ubina	
	Pacaje	
	Caranca	
	Quillaca	
	Chicha	
	Sora	
	Huanucu	
	Condesuyu	
	Yungas	
	Chancas	

Son igualmente notables las noticias que anota acerca del edificio que Túpac Inca mandó levantar en Copacabana, con el exclusivo objeto de que vivieran en él un grupo de “*mujeres hermosas*”, quienes tuvieron la única misión de satisfacer los impulsos sexuales de los mitmas y otra gente. Edificio y mujeres de quienes fray Domingo de Santo Tomás (en 1560), Juan de Paz Maldonado (en 1581), Diego González Holguín (en 1608) y Garcilaso de la Vega (en 1609) dieron el nombre y la traducción perfecta: *pampairuna o mitahuarmi y pampairuna-huasi o mitahuarmi-huasi* (Cap. XX).

La prostitución en la Cultura Andina todavía no ha sido bien estudiada. Seguramente se debe a varios factores, tales como la falta de fuentes, y también para no echar tierra a una cultura tenida como la más moral y justa del mundo por los historiadores clásicos del Perú, imbuidos de los patrones culturales del Occidente Cristiano. De todas maneras, a base de las cortas referencias dejadas por Ramos Gavilán, merece que meditemos un poco. Los autores que hablan de las *mitahuarmi* o mujeres públicas, no son relativamente tan tardíos como se ha opinado. No escribieron sus relatos en una época tan lejana de la Conquista, como afirmó Horacio Urteaga por ejemplo, sino a partir de 1560, veintiocho años después del arribo de los invasores españoles. El primero que habló de las *mitahuarmi* fue fray Domingo de Santo Tomás. Si tenemos en cuenta que este lingüista tenía ya terminado su *Vocabulario* en 1548 —así lo afirma Cieza de León—, se comprenderá que apenas a los dieciséis años de la caída del Imperio político y económico de los incas se había comenzado a hablar de las *mitahuarmi*. Los españoles no escribieron nada sobre ellas antes de 1548, debido a la época bélica en que vivieron, sin tiempo para dedicarse a la meditación ni a la observación etnológica.

Las *mitahuarmi* evidentemente existieron. Así lo aseguran los cronistas y lingüistas más serios, quienes conocieron muy de cerca la cultura andina. Pero hay que preguntarnos una serie de cosas que los cronistas y lingüistas, desde Santo Tomás a Ramos, no se las hicieron : ¿Qué motivos hubo para la existencia de las *mitahuarmi* en el área cultural andina en el Horizonte Incaico? ¿Fue una institución general en el área andina? ¿Sólo fue una institución privativa y de privilegio para los mitmas? ¿Existieron únicamente en los lugares donde se realizaron grandes peregrinaciones? ¿Fue para resolver el problema sexual en los ejércitos? ¿Qué rentas las sustentaban? ¿Qué pensaban de ellas las otras mujeres consideradas como honestas? ¿Cómo resolvieron sus problemas en la vejez, cuando la edad y la debilidad ya no les permitía ejercer su ocupación? ¿Qué daban expulsadas de su ayllu o continuaban perteneciendo a él? ¿Qué sucedió con los hijos que pudieron tener de padres desconocidos? ¿Hubo ayllus especiales para proveer de *mitahuarmis*?

Son interrogantes difíciles de contestar en el estado actual de nuestros conocimientos. Ramos no ayuda a resolver ningún planteamiento esencial a este respecto. Solamente refuerza a Garcilaso al sostener que la prostitución estuvo permitida, legalizada. No es dato novedoso el de Ramos; pues —repetimos— Garcilaso dijo ya lo mismo en 1609. Garcilaso sigue siendo el autor que más datos nos ha transmitido sobre las *mitahuarmis* o *pampairunas*, pero insuficientes para resolver los problemas que ahora nos hemos planteado. Lo novedoso en Ramos es el dato preciso de que Túpac Inca Yupanqui mismo ordenó el funcionamiento de un *mitahuarmi huasi* en Copacabana. En ninguna otra crónica se halla localizado con exactitud un lenocinio como en la de Ramos.

Por Garcilaso sabemos : 1) que las *mitahuarmis* vivieron no en los centros urbanos sino en chozas ubicadas en los arrabales; 2) que estuvieron consideradas en un status inferior; y 3) que no alternaban con las mujeres conceptuadas como pudorosas y recatadas. Pero, insistimos ¿Qué causas obligaron en el antiguo Perú para el funcionamiento de esta institución? Garcilaso se limita a decir que fue para “evitar mayores daños”. Pero ¿qué daños? Eso es lo que no nos dice ningún cronista, y nosotros no podemos intuir. Y no logramos columbrar porque un cronista tan circunspecto y tan responsable como es el padre José de Acosta niega rotundamente la prostitución pública en el antiguo Perú; por cuanto ella estuvo suplida por la libertad sexual prematrimonial. Lógico es que nos preguntemos entonces ¿para qué iba a funcionar la prostitución si existía el *servinacuy*, sin ningún compromiso matrimonial? Hoy por hoy, sólo tenemos tres respuestas posibles: 1) las *mitahuarmis* fueron un privilegio para los mitmas, 2) funcionaron solamente en los centros religiosos objeto de grandes peregrinaciones, para resolver el problema sexual de los peregrinos que llegaban solos de puntos muy distantes y por mucho tiempo; y 3) para los soldados de los ejércitos que realizaban marchas y contramarchas por los caminos del imperio.

Penas de afrenta

Asimismo, gracias a la crónica de Copacabana, llegamos a conocer la verdadera causa del por qué los incas decretaron el desprecio y el desdén hacia los *huayros*, convirtiendo esta palabra —que designaba a un grupo étnico— en uno de los más repugnantes vilipendios e insultos. Garcilaso de la Vega había dado ya a conocer (1609) que los componentes de ese curacazgo fueron tenidos como los más viles del Imperio. Pero es en Ramos donde se descubre que los *huayros* fueron los naturales de la isla del Titicaca, y su rebelión contra el régimen político de los mitmas, lo que originó su pena de afrenta perpetua. Fue muy común en el Imperio esta clase de sentencias y castigos.

Pero aquí también es necesario que nos hagamos algunas interrogaciones: ¿si los *huayro* fueron los antiguos pobladores del Titicaca, quiénes fueron los an-

tiguos habitantes de la península de Copacabana? ¿A dónde fueron trasladados estos últimos por los incas? ¿Qué nombre tuvo el grupo étnico residente en Copacabana, antes de su anexión al Imperio del Tahuantinsuyu?

Ni Ramos ni crónica alguna nos ayudan a resolver estos problemas. Sólo sabemos que los habitantes de Copacabana fueron deportados en masa; no quedando ni uno solo en su tierra de origen. Debió ser un pueblo de habla *jácaru* o aymara, y también debieron ser pastores como los demás grupos étnicos del Altiplano. Es posible que cuando se descubran todas las *visitas* del siglo XVI se aclaren estos puntos tan interesantes.

Según Ramos, los *huayros* de la isla del Titicaca o del Sol fueron desterrados a Yunguyo. Pero es curioso que nada hable de ellos Garcí Díez de San Miguel en su *visita de Chucuito* de 1567. Omisión explicable, después de todo, ya que Garcí Díez fue comisionado para *visitar* a los *lupacas* solamente y no a los mitmas residentes en esa área étnica. Tal fue el motivo por el cual Garcí Díez no se preocupó por los *huayro*, ni por los *chinchaysuyus* ni los *chambillas*, mitmas residentes en diversos pueblos del viejo *Reino de los Lupaca*. De ellos tenemos conocimiento a través de otras fuentes documentales de los siglos XVI y XVII.

Tunapa

El personaje principal de la etnohistoria antigua del Perú, en esta crónica, resulta ser un *apóstol* de talla alta, barbado, de ojos azules, blanco de cutis y de luengo vestido. El énfasis particular que pone el padre Ramos en la primera parte de su libro es en la historia legendaria de Tunapa, que no es otro que el *Apo Con Ticsi Huiracocha* de Juan de Betanzos, Cieza de León y otros cronistas del siglo XVI. En Ramos, Tunapa no sólo predicó en el Perú sino en toda la América. Lo identifica con uno de los doce apóstoles de Cristo, y le dedica seis capítulos para narrar sus idas, venidas, tragedias y portentos. El relato sobre Tunapa parece ser las aventuras misioneras y evangélicas de uno de los primeros discípulos de Cristo. Lo exhibe con un vestido a manera de fraile de la Orden de Predicadores de San Agustín. Lo presenta pronunciando sermones, sin dormir de día ni de noche, en lucha continua contra el demonio y lanzando terribles admoniciones contra el *servinacuy* andino.

Pero en Ramos, el periplo y fin que tuvo este personaje es al revés del dado por Betanzos, Cieza y Molina. Ramos escuchó —según afirma— de los naturales de Cacha, Titicaca, Copacabana, Chachapoyas y Lima, haber llegado Tunapa primero al Brasil, después haber seguido por el Paraguay y Tucumán, de donde viajó a Chachapoyas, para de allí descender a Calango y luego viajar al Collao, para introducirse en la isla de Titicaca, navegar por el Desagüadero, tocar en Carabuco y esfumarse en el lago Aullagas. La ruta de Tunapa en el Perú, resulta ser de norte a sur y no de sur a norte como en los otros cronistas citados. Este

“discípulo de Cristo” —escribe— visitó el templo de Titicaca con la intención de destruirlo. Predicó la doctrina del verdadero Dios, criticó duramente el culto a las huacas y dijo una serie de “*verdades que siempre amargan mucho*”, razón por la cual los indígenas se convirtieron en sus mortales enemigos. Lo apresaron y empalaron en una estaca de chonta, donde murió “*el apóstol*”. Depositado su cadáver en una balsa, fue llevado por la fuerza del viento hasta chocar en la playa de Chacamarca, donde la proa rompió y abrió el Desagüadero —“*que antes de este suceso no lo había*”. La balsa, con el cadáver, de Tunapa, fue arrastrada por las aguas del río hasta dar en la laguna de Aullagas, donde, del citado cadáver, brotó una palma alta y solitaria ⁸⁷.

Ramos estuvo convencido que Tunapa no fue otro que uno de los doce apóstoles. No vaciló en darle este apelativo cada vez que se le presentó la oportunidad. No se cansó en llamarle “*glorioso santo*” y “*glorioso apóstol*”. Lo presenta vadeando ríos, escalando cuevas y cruzando selvas para posarse en las cumbres y dejar sus huellas estampadas en las piedras. Lo muestra al estilo del profeta Elías: meditando sobre la idolatría peruana, suspirando y llorando con la cabeza entre las manos, implorando y pidiendo a Dios fuerzas para lograr “*la conversión de aquella descreída, bárbara y dura gente*” ⁸⁸.

¿Por qué Ramos hizo esta reinterpretación, identificando a un dios y héroe cultural andino con Santo Tomás, discípulo de Jesucristo? Es muy difícil responder con la claridad y amplitud necesarias. Sin embargo, debió ser porque todos los relatos legendarios sobre Tunapa, lo retrataban casi con los mismos atributos que un apóstol del páleocristianismo: hábito talar, un breviario, larga barba, don de lenguas, vidente, profetizador y, sobre todo, como predicador de una religión espiritual y monoteísta. A fines del siglo XVI se produjo este sincretismo en la religión andina. Desde 1590 todos los escritores, excepto los jesuitas, comienzan a escribir acerca de esta nueva reinterpretación; pero Ramos Gavilán fue en el Perú su mejor expositor y defensor. En Europa lo fue el padre Gregorio García, autor de dos libros sobre el tema.

Ramos, como hombre convencido de que Tunapa fue el Apóstol Santo Tomás, llegó a rayar en el fetichismo, poniéndose al nivel de cualquier chamán y peruano *gentílico*, a quienes tanto criticaba y hostigaba en sus sermones. No escatimó palabras al sostener ingenuamente que, después de la erupción del Omate en 1600, un mayordomo del valle de Arequipa, encontró en Quilca la túnica y los zapatos del “*Apóstol Tonapa*”. Afirma que estos últimos, todavía estaban cocidos con el mismo cuero que parecía de badana blanca, y de tres suelas, las cuales aún conserbavan el *sudor oloroso del pie del santo*, quien había predicado mil quinientos años antes. Refiere como los españoles se arrebataron entre sí esas

87 Ramos, pp. 34, 36, 38, 39, 50, 51. 54.

88 Ibid., pp. 33, 42, 46, 47.

reliquias, casi despedazándolas, para portarlas como amuletos. Sucedió, pues, que al comienzo del siglo XVII, ya no sólo un grupo de fanáticos sino la totalidad de los indígenas y de los españoles estaban persuadidos de que Tunapa fue uno de los discípulos de Cristo. Claro está que de tal idea nunca participaron los jesuitas.

Desde entonces se comenzó a rendir culto y adoración a la *ojota*, guardada primero en el Convento de la Merced de Camaná y después en la casa de una española de Caravelí. Del presunto zapato de Tunapa, pero que en realidad debió haber pertenecido a cualquier indígena común de Quilca, refiere portentos tan iguales a los de la Virgen de Copacabana ⁸⁹.

Estas y otras simplezas e ingenuidades, felizmente no menguan ni desacreditan ni a la crónica ni a su autor. Ambos son frutos típicos de su tiempo. Sin embargo, siempre habrá que leerla y estudiarla con sumo cuidado, para separar lo verdadero de lo candoroso.

El número de *informaciones* que Ramos menciona haberse realizado sobre las peregrinaciones y tragedias de Tunapa, indica la honda preocupación que tuvieron los frailes y los seglares españoles para averiguar la verdad sobre este héroe cultural, tanto en el siglo XVI como en las primeras décadas del XVII. Don Cristóbal de Muñoz y Cebada hizo una pesquisa al respecto, tomando declaración a varios indígenas viejos de Carabuco. El cura del mismo pueblo, don Bernabé Sedeño, "*gran indagador de las cosas de este Reino*" hizo otra igual en 1599. Averiguó, en ese año, como Tunapa había sido un mago contrario al Apóstol Santo Tomás, así como Simón Mago fue opuesto a San Pedro. En 1600 un corregidor mandó hacer una y otra *información sumaria* sobre el citado asunto. En el mismo año, el obispo de Charcas, don Alonso Ramírez de Vergara, también investigó acerca de estos hechos. Y hacia 1618 otro corregidor, don Diego Campi, estuvo a punto de realizar una expedición lacustre en busca de las huellas de Tunapa ⁹⁰.

Caída del Imperio

Los indígenas peruanos sostiene Ramos, permanecieron bajo una terrible tiranía durante el Imperio Incaico, hasta que llegaron los españoles. A los conquistadores los declara libertadores del indígena; porque vinieron para acabar con la servidumbre y la opresión que habían implantado los creadores del Tahuantinsuyo. Sólo cuando llegaron "*los nuestros*" —afirma— resplandeció la justicia y la verdadera luz en los Andes ⁹¹.

Así pensaba y así escribía este criollo peruano, nacido en la ya mestiza Hua-

⁸⁹ Ibid., pp. 47, 48.

⁹⁰ Ibid., pp. 53, 55, 56.

⁹¹ Ramos Gavilán., pp. 4, 91.

manga. Evidentemente, estuvo ligado y estuvo en el bando de los justificadores de la conquista. Si hubiera vivido en la época de los virreyes conde de Nieva y Francisco de Toledo, sin duda habría formado parte del grupo compuesto por el anónimo de 1561, por Sarmiento de Gamboa, el frey Pedro Gutiérrez Flores y el licenciado Juan de Matienzo.

Por eso, cuando habla del inca Paulo, que mandó cortar la cabeza del curaca de Pomata, no le tilda de injusto porque lo hizo “*en favor de los españoles*”. A los conquistadores, a quienes les llamó “*los nuestros*”, los consideró como enviados de Dios para independizar al indígena que yacía oprimido por el totalitarismo de los “*tiranos*” del Cuzco. Para Ramos, los españoles trajeron un gobierno “*con amor suave y paz segura*”⁹². Son ideas que indican que fray Alonso se sentía identificado como miembro del país dominante; y también advierten que, por su tiempo, aún quedaba gente preocupada por justificar la conquista española.

Pero en tanto que Ramos hablaba, en 1621, sobre el *amor suave y la paz segura* traída por los conquistadores, como peregrina paradoja, por el mismo año de 1621, un español auténtico y vecino de Huamanga, la tierra nativa de Ramos, escribía todo lo contrario. Fue el sargento Juan Aponte Figueroa, natural de Granada, quien, angustiado por el escandaloso desdén con que era mirado por las autoridades españolas, se propuso redactar un extenso memorial, denunciando las injusticias cometidas por sus compatriotas. En ese documento dirigido al rey, exhibió uno de los cuadros más tétricos que se han escrito sobre la colonización española en el Perú. Mientras que para el criollo de Huamanga la colonización era “*amor suave y paz segura*”, para el vecino de Huamanga significaba desorden, codicia, pobreza, robo, miseria, perdición y consumación para los indígenas. De la enérgica y valerosa denuncia de Aponte Figueroa no se libraron virreyes ni oidores. Los protectores de indígenas y los administradores de comunidades quedaron retratados, en el memorial de Aponte, como los más ilustres ladrones del Perú. Pero el calificativo más duro que lanzó fue, sin duda, contra los corregidores. De ellos dijo: los “*corregidores en aquel Reino son como la langosta en Castilla, que donde se asientan lo consume y tala*”⁹³. De los encomenderos escribió: “*gente mal inclinada sin temor de Dios, que bastan a destruir un mundo, cuanto más a unos miserables indios*”⁹⁴. Las minas de Huancavelica eran el abuso más cruel y el lastre más grande que pesaba sobre los indígenas. Huancavelica era el Reino del hambre, de la enfermedad, del soborno, de la explotación, de la desnudez, de la muerte⁹⁵. Todo lo cual impulsó a Aponte a exponer una serie de insinuaciones y proyectos, casi utópicos, para reformar el gobierno de España en el Perú.

92 Juan de Aponte Figueroa: *Memorial que trata de la reformation del Reino del Perú, compuesto por el sargento natural de la ciudad de Granada en los Reinos de España y vecino de la ciudad de Guamanga de aquel Reino del Perú. Año de 1622*; p. 31.

93 Ibid., p. 37.

94 Ibid., pp. 22, 38.

95 Ibid., pp. 87, 88.

Sería muy interesante realizar estudios para averiguar el por qué brotaron en Huamanga, y por la misma fecha, las voces más valientes, tanto de indígenas —Guaman Poma— como de españoles —Aponte Figueroa— solicitando la reforma del gobierno virreynal. Algo debió de suceder en la Huamanga de aquel entonces.

Pero el padre Ramos no dejó de advertir que “*gran desconsuelo es que se enseñoree del otro quien nunca le conoció*”, y de ser muy sensible el ser gobernados por extranjeros. Reconoció el lamento de los orejones del Cuzco ante el trueque del reinado en vasallaje: “*bien así lamentaban esotros la pérdida de sus campos repartidos entre los soldados, como despojos de la victoria*”. Y se interrogó ¿es justo que “*el cruel soldado ha de poseer estos barbechos tan buenos*”? ¿Es justo que “*el extranjero haya de gozar de aquestos sembrados*”? Y luego se respondió: “*no es gran lástima*” que el “*forastero y advenidizo*” se adueñe de todo, desplace y arroje al indígena y “*busque cada cual su remedio en otra parte*” ⁹⁶. Además, “*secretos juicios de Dios*” y viejas profecías andinas así lo habían determinado.

Al fin y al cabo, de cualquier manera justificó la conquista, el despojo, el robo, la explotación. Así meditó y así escribió este criollo descendiente de conquistadores y encomenderos, extirpador de idolatrías, toledano por las ideas y religioso por su profesión. Si el padre José de Acosta hubiera leído las cínicas teorías de fray Alonso Ramos, no cabe duda que se hubiera escandalizado. Acosta nunca pudo entender ni aprobar ninguno de los títulos alegados por España para el dominio de las Indias, salvo el de la propagación de la fe ⁹⁷

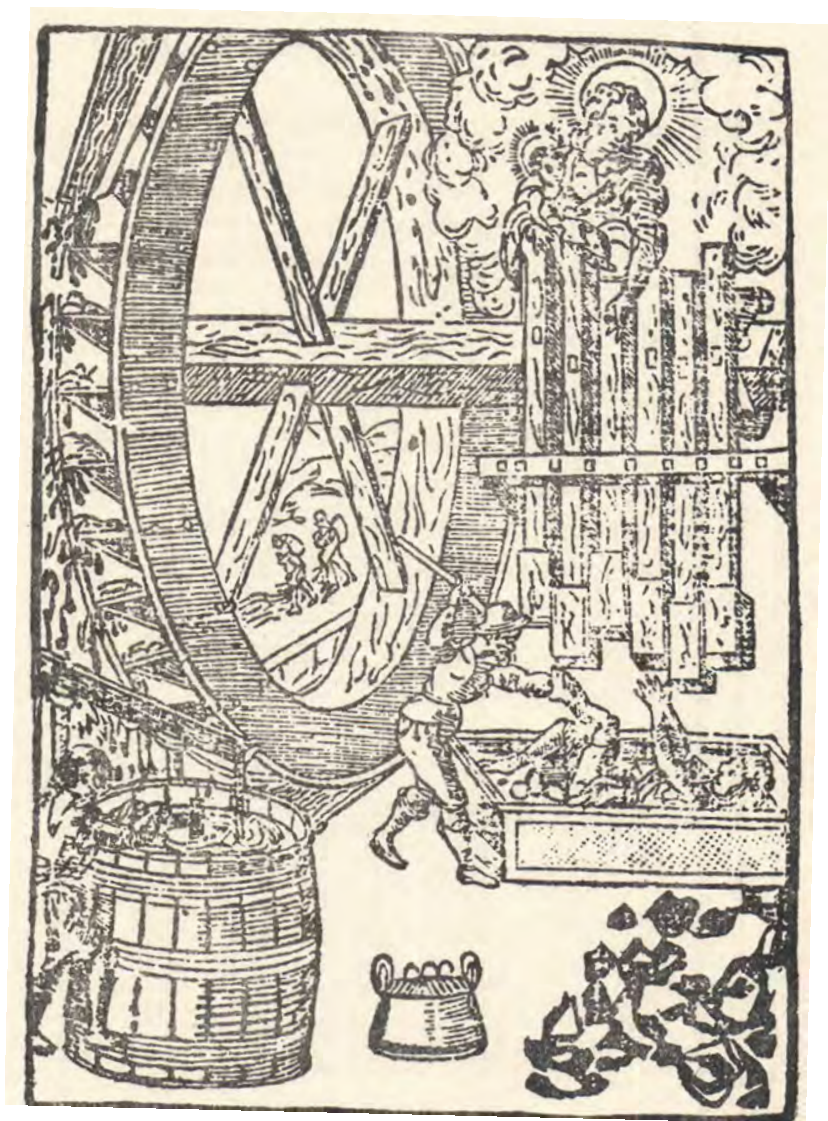
La conquista

Con respecto a la conquista española, Ramos es excesivamente parco. Escasamente escribió medio capítulo y en lo poco que dice confunde y trueca ciertos hechos. *Vr. g.*, en la entrevista habida en Los Baños entre Hernando de Soto y Atahualpa, éste, con tono iracundo, ordena a los invasores restituir todo lo robado y evacuar inmediatamente sus dominios. Escena que no ocurrió en *Los Baños de Pultamarca* ni con Soto, sino en la plaza de Cajamarca y con Valverde.

Huáscar aparece como un hombre sumamente afable y muy querido por sus súbditos. Lo que está en oposición con Cabello Balboa y Sarmiento de Gamboa, cronistas mejor informados sobre dicho asunto. Y Atahualpa resulta vencido por los españoles, porque en Cajamarca no se encontró con lo mejor de su Ejército, al cual lo había destacado al sur para capturar el Cuzco. Juicios suyos que están en oposición a Mena. Jerez, Trujillo, Ruíz de Arce y otros testigos presenciales, quienes vieron una magnífica guarnición militar en el campamento del inca.

⁹⁶ José de Acosta: *De Procuranda Indorum Salute*. Libro III, cap. III Madrid 1954.

⁹⁷ Ramos Gavilán., pp. 331. 333.



Un ingenio de metales en Potosí, según Ramos Gavilán (1621)

CON EL ACMECIMIENTO

NOTA EL DON DE LA CONFIANÇA



MILAGROSO QUE SE CEDIA. A V N

Corrida de toros en el Cuzco. según Ramos Gavilán. Lima, 1621

Conceptos sobre el indígena y gobierno incaico

El pensamiento del padre Ramos respecto al indígena hay que juzgarlo con cuidado, para descubrir qué es lo que piensa sobre el indígena del incario, y qué acerca del indígena colonial.

Continuamente habla del “*indio bárbaro*”, hipócrita e idólatra por excelencia. Los exhibe como dados a la bebida, brindándose amablemente primero para continuar enemistándose después, y concluir en pendencias hasta injuriarse con las manos y con las palabras. Esto dice cuando se refiere al indígena colonial. En cambio, a los incas los presenta, cometiendo el error de generalizar, como a gente depravada y de costumbres diabólicas, nada más que por haber practicado el incesto real casándose con sus hermanas. También los exhibe como a terriblemente sensuales, a causa de la “*libertad y sobra de comidas*”. A las mamancunas, más que a maestras de novicias las encontró cortesanas de los conventos o acellahuasis, lugares donde toda su vida la pasaban en “*lascivas fiestas y banquetes, revolcándose como torpes e inmundos animales, en el cieno de sus obscenas costumbres*”⁹⁸. Para Ramos, los peruanos vivieron en tal estado hasta que, “*gracias a Dios*”, llegaron los españoles, quienes sacaron al indígena del obscurantismo, inculcándoles la verdadera luz y la verdadera religión. Sólo así fue como la justicia y la fe comenzó a resplandecer en el Perú⁹⁹.

Los incas, para Ramos, fueron dictatoriales y totalitarios. Castigaron y atormentaron cruelmente a sus vasallos descontentos con su régimen político y despótico. Todo el pueblo vivió bajo una servidumbre espantosa y cruel. En su Imperio nadie pudo contradecirles, porque quien se atrevía a hacerlo inmediatamente era colgado de los pies. Túpac Inca, para someter al poderoso Reino de los Lupaca, les arrebató sus ganados y comidas “*para que la necesidad y la hambre los tuviera más oprimidos*”, afirmación en la que concuerda con otra hecha por Matienzo. Las penas de encarcelamiento fueron cruentas en las leoneras o sancallahuasis del Cuzco. En ellas echaban a los delincuentes, para que fueran devorados y despedazados por las fieras, como en los circos romanos. “*Cuando los incas hechaban sobre la cerviz de algún vencido pueblo, el yugo de su mando*”, lo primero que hacían era profanar sus huacas. Los curacazgos o reinos andinos se rindieron al Cuzco más por miedo que por amor. Los ídolos eran llevados presos al Cuzco para coartar las rebeliones de las provincias contra el régimen imperial. Los incas, para conquistar a los de Carabuco, “*una de las poderosas repúblicas que hubieron ribera de la laguna*”, masacraron a casi todos sus pobladores, destruyéndoles sus aldeas. Túpac Inca, “*sin dar audiencia*” a los naturales de la isla del Titicaca, los trasladó a Yunguyo. El mitma no fue sino una insti-

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 144.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 43, 116, 142, 144, 145, 99.

tución para mantener en la “*cerviz el yugo de su dominio*”. El destierro de los huayro de la isla del Titicaca a Yunguyo, fue una “*injusticia*” de Túpac Inca; razón por la cual, a una mujer de ese grupo étnico la presenta como a una de las más grandes heroínas de la humanidad, por haber acaudillado una rebelión contra el régimen tiránico de Huáscar, para libertar a su nación. De ella no dió el nombre, pero dijo: “*si viviera en Roma, tuviera estatua que por largos años pregonara su nombre digno de estar entre los de la fama*” ¹⁰⁰. Ramos edificó y glorificó a la heroína huayro, porque reconoció “*que muchas veces el amor a la patria menoscaba los gustos en la tierra ajena, convirtiendo los alegres cánticos en tristes endechas*” ¹⁰¹. Fray Alonso entendió por patria a la villa, ciudad o pueblo donde cada hombre nace ¹⁰²

Los urus

Ramos no ocultó su exagerado y acre desprecio contra los urus. Según su juicio, no supieron qué era Dios, ni qué era urbanidad ni policía. Cada uru es “*como una bestia*”, “*es un bárbaro indio*” —dijo—, son “*la más bestial gente que el Perú tiene. Pues, sus casas pegadas a la laguna dicha, son menos que chozas o tugurios*”. Son “*unos animales inmundos*” por comer totora, y porque sublevados desde 1618 no se dedicaban sino a robar las pertenencias de los pasajeros ¹⁰³. Exclamaciones más ásperas nunca se hicieron antes ni después de Ramos.

Pero en esta parte también, como sucedió asimismo con Acosta, Lizárraga, Murúa, Vásquez de Espinoza y Calancha, Ramos cometió la ligereza de confundir y generalizar sus dicterios contra la totalidad del grupo étnico de los urus. Estos, a través de nuevos documentos, de los siglos XVI y XVII, emergen distintos a lo que afirman los citados cronistas ¹⁰⁴. Tal es el caso del frey Pedro Gutiérrez Flores, quien en su *tasa* de 1574, asegura que los urus residentes en los pueblos de la provincia de Chucuito eran diferentes al grupo étnico de los uchuzuma y de los uruquilla. De los urus manifiesta que eran tan hábiles y capaces como los aymaras, lo que fue motivo para que los tasara en la misma cantidad de tributos que daban los mencionados aymaras. Además, sabían tejer y sembrar, por eso Gutiérrez Flores les adjudicó tierras para sus labranzas. Los urus de Chucuito en los siglos XVI y XVII, siempre estuvieron reputados como aymaras.

Fueron los uruquillas y los uchuzumas, quienes habitaron en el Desagüadero, los que verdaderamente estaban en un ínfimo estadio cultural: no tenían

¹⁰⁰ Ibid., p. 146.

¹⁰¹ Ibid., p. 223.

¹⁰² Ibid., pp. 4, 19, 58, 60, 102, 103, 138, 146.

¹⁰³ Ibid., pp. 106, 315, 322.

¹⁰⁴ La documentación sobre los uru será publicada por nosotros en fecha próxima.

ganado, no sabían tejer, ni conocían la cerámica ni la agricultura. A los uruquillas y a los uchuzumas, en 1574, no los tasaron en la misma cantidad de dinero que a los urus. Asimismo, tampoco se les fijó ninguna clase en especies ni en ropa, por la sencilla razón de no tenerlas. En cambio, a los urus se les obligó a tributar como aymaras. Sin embargo, los curacas aymaras y collas siempre estuvieron muy interesados en pregonar la inferioridad racial y cultural de los urus, nada más que con el fin de explotarlos.

Los uruquillas y los uchuzumas, asimismo, tuvieron una lengua diferente a la de los urus. Los visitadores eclesiásticos y seglares del siglo XVI, con gran esfuerzo lograron reducirlos en el pueblo de Zepita, pero muy pronto abandonaron esta reducción para retornar a sus totorales del Desagüadero.

Fueron, pues, los uruquillas y los uchuzumas los que debieron merecer los dictérios del padre Ramos, y no los urus. Otros grupos étnicos también fueron confundidos, algunas veces, por los españoles. Tal sucedió con los aullagas y asanaques, residentes en Chipaya.

Ramos Gavilán, a quien copió después Calancha, señala el año de 1618 como el del comienzo de la sublevación de los uchuzumas. Pero las cartas de los corregidores de Chucuito y Pacajes constatan que la rebelión reventó a fines de agosto de 1616. Aunque la presente ocasión no es apropiada para escribir la conmovedora historia de los uruquillas y de los uchuzumas, dejaremos aclarado que la verdadera causa de la rebelión fue desvirtuada por Ramos Gavilán. Los expedientes de la tasa y mita de los aymaras de 1602 y 1627, demuestran que la conmoción se debió a los trabajos forzados en las minas de Potosí y a ciertos tributos que les obligaba a dar. Ramos sostuvo que fue originada por la mala fe y brutalidad de los uchuzumas.

Estos, asimismo, no fueron los únicos indígenas que, por esa época, se sublevaron en el Altiplano contra los malos tratamientos que recibían de los españoles. También se rebelaron los aymaras de Songo, en Pacajes, cuyos líderes, después de derrotados, fueron descuartizados.

El indígena y el régimen español.

Sin embargo, dentro del cuadro de *amor y paz* que pinta Ramos, no puede negar la crueldad con que trataban los mineros a los mítayos de Potosí. En cierto pasaje de su crónica declara no dejar de condenar, ni un sólo momento de su vida, esa terrible explotación. Les doblaban las tareas sin duplicarles el jornal; los hacían trabajar día y noche. Reconoció que en sus compatriotas de sangre, “*cuando la codicia hace oficio de obrero, no hay peón tan adelantado que parezca sorna*”. Dos cosas causaron espanto en el espíritu del padre Ramos: los relatos macabros de los sacrificios humanos en la isla del Titicaca y los lamentos de los mitayos en las minas de Potosí, trabajo que, después de todo, era también

otro sacrificio humano. El mismo Ramos manifiesta que cuando los mitayos no podían cumplir con las tareas señaladas por los mineros, “*por mínima que sea les sobra azotes y dobles vejaciones*”. Los mayordomos de Potosí eran los más crueles enemigos que tenían los mitayos de minas en el Perú ¹⁰⁵.

Es innegable también que de la misma crónica emana la gran labor alienante (evangelizadora y aculturizadora) de los frailes doctrinantes, cuyas escuelas para indígenas establecidas en sus conventos y parroquias, daban cabida a gran suma de niños. En ellas se les enseñaba canto sagrado, a leer, escribir y contar. En ellas mismas se formaban los futuros maestros indígenas de las reducciones. En el coro de Copacabana, el canto y la música corría a cargo de los pequeños alumnos de su Escuela.

Virtudes de los indígenas

Igualmente, dentro del marco tiránico y despótico de los incas, no deja pasar por alto el gran respeto y devoción que los indígenas guardaban a sus dioses nativos. Nadie se acercaba a las huacas sino descalzo, con la cabeza gacha y el corazón purificado en confesiones y en penitencias. Acto de auténtica fe que le obligó a escribir:

buena lección para los indevotos caminantes y peregrinos, que ni aún en días de precepto quieren oír la misa. Y que afrenta general para aquellos que de año a año, y esto forzados, hacen su confesión a vuela pie, gastando mucho tiempo en cuentas de dos maravedís de hacienda, regateando un rato para ajustar las de su alma ¹⁰⁶.

Al fin, fray Alonso empezaba ya a encontrar algo en lo cual el indígena del incario superó al español.

En el trabajo también aventajó a los conquistadores, ya que los incas tuvieron leyes para batir a “*los flojos, remisos y descuidados*”. Leyes rígidas ante las cuales no se atrevían a embriagarse los días particulares. Tampoco conocieron el robo, “*porque entre ellos el hurto fue gran delito. Y así, cualquiera, con seguridad podía dejar en su casa o chacra lo que tenía*”. El indígena, bajo el incario, no reñía con sus semejantes. La ayuda mutua en sus labores agrícolas fue una de sus más grandes virtudes. El odio a la ociosidad fue tan grande en el Imperio que, para no estar desocupados, acarreaban tierra y piedras de un lugar a otro, innecesariamente. Virtud excelente —dice—, porque Dios creo al hombre para trabajar y no para holgazanear.

No ha habido nación en el mundo —escribe— que tuviese tanto orden para elegir mujer. Debía ser virtuosa y dada al trabajo; y en el hogar era tratada

¹⁰⁵ Ramos Gavilán, pp. 331, 333.

¹⁰⁶ Ibid., p. 70.

como compañera y conductora de la casa. Y juntos, marido y mujer, gobernaban casa, provincia o Reino. Y no como los cristianos, que olvidados que se les han dado por compañeras, las tratan como esclavas ^{106a}. Todo esto escribió a despecho de Pedro de Chivera y Antonio de Chávez, vecinos de Huamanga también, quienes afirmaron todo lo contrario ¹⁰⁷. Pero para nuestro cronista, la mujer en general fue también causa de muchas desgracias, ya que por manejar la lengua con soltura no podían guardar secretos. Como lo acostumbraba, Ramos lo demostró con ejemplos: 1) una mujer, a la cual más amaba Túpac Inca, descubrió el secreto de su marido, quien en silencio quería ir al Titicaca contra la voluntad de sus generales, lo que causó ciertos alborotos en el Cuzco. Y 2), Sansón tuvo mal fin por confiar mucho en Dalila ¹⁰⁸.

Los casados recibieron de sus ayllus toda clase de donaciones, no por rito sino para que los nuevos matrimonios tuvieran lo necesario para vivir.

A los indígenas del Perú los descubrió diligentes y curiosos para arreglar y distribuir bosques de arboledas. Y al igual que el padre Acosta, encontró una de las más notables muestras del ingenio andino en la elaboración del calendario de meses lunares, al cual le dedica un capítulo. Terminando por reconocer que estos “*bárbaros indios*” tenían “*razón natural*”. Y en un arranque de emoción y de ternura llegó a aceptar que aún los urus eran inteligentes y dignos, porque uno de ellos llegó a escribir en su lengua unos poemas de “*puntual compostura*” dedicados a la Virgen de Copacabana. Poemas que encerraban la significación de la pasión y misterios de Jesucristo, en forma tan sentida y tan tierna que más parecían inspiraciones del profeta Jeremías. Quizá Ramos llegó a elaborar esta idea, después de haber descubierto que los urus poseían en su idioma una palabra para significar el grado sumo del dolor espiritual: *alao, alao*, voz que no la tenían ni siquiera los incas en su refinado runasimi ¹⁰⁹.

Este es el cuadro que ofrece Ramos Gavilán. Denigra y alaba, elogia y vitupera. Enjuicia el régimen dictatorial, pero celebra el económico y social de los incas. Habla terriblemente mal de los urus en una parte, pero los encuentra sensibles y hábiles en otra...

Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista. Yanahuara, 1596.

A pesar de que constituye uno de los aspectos más interesantes de la etnohistoria andina, aún no se les ha dedicado la investigación merecida a los movimientos nativistas de carácter religioso, ocurridos en el Perú durante el colo-

106a Ibid., pp. 115-116.

107 Relaciones Geográficas de Indias, I, p. 265.

108 Ramos Gavilán., p. 17.

109 Ibid., pp. 21, 121, 145.

naje, con el objeto de salvar y libertar al pueblo indígena oprimido por los encomenderos, hacendados y administradores españoles. Apenas si conocemos algo del *taquioncoy* de 1565, no obstante la apreciable documentación que existe acerca de él.

Ahora, gracias a la casi desconocida crónica del padre Alonso Ramos Gavilán, nos es posible redescubrir otro movimiento nativista y religioso en 1596.

Es muy interesante la periodicidad cronológica con que se sucedieron estos movimientos en el siglo XVI y también en el XVII. Primero Manco Inca en 1534-36; luego el caudillo Chone en 1565 y finalmente el líder Yanahuara en 1596. En el siglo XVII el primer pronunciamiento nativista fue en Songo, entre 1622-1626. Cada treinta años, más o menos, se continuaron repitiendo hasta 1656-1660, el mismo que ocurrió en el Valle del Huancamayo, hoy Mantaro. Este fue, que sepamos, el último levantamiento completamente nativista. Los movimientos del siglo XVIII fueron ya mestizos; en ellos participaron indígenas, negros y hasta criollos. En cambio, en el siglo XIX reaparecieron, con Atusparia y Uchu Pedro, las conmociones enteramente nativistas, pero con consecuencias menores que las coloniales.

El de 1596 brotó en los pueblos de Mara, Piti y Aquira, pertenecientes a la desaparecida provincia de Yanahuara, la cual estuvo ubicada en lo que ahora es la provincia de Cotabambas, en el Departamento de Apurímac. Fue un movimiento mesiánico, pero sin espíritu de renovación. Fue un movimiento de retroceso, de retorno a los antiguos valores materiales y espirituales de la cultura andina.

El caudillo yanahuara, cuyo nombre propio desconocemos, a pesar de que tenía un cuerpo deforme, con manos y pies tullidos, estuvo y actuó dentro de un ambiente de misticismo, de manera que supo crearse su propio ambiente carismático. El cronista Ramos afirma que el líder yanahuara aseguró y pregonó ser el lugarteniente de dios. Pero ¿de qué dios: el cristiano o el andino? No cabe duda que del andino, pues quiso restaurar el culto a las viejas huacas.

Sus prédicas no fracasaron, porque muy pronto una gran cantidad de indígenas siguieron su ideología. El principal argumento con que el líder yanahuara atrajo adeptos, fue porque logró convencer que la epidemia de viruela y de sarampión de 1589-91, que casi asoló a la población andina, había sido un auténtico castigo por haber aceptado a los misioneros españoles y a la religión católica en desmedro de la nativa.

El líder yanahuara tuvo las dotes del caudillo. La palabra y la dialéctica las manejó con locuacidad y perfección desbordante. Así pudo convencer a sus oyentes, quienes no sólo abandonaron las prácticas del catolicismo, sino hasta renegaron de la nueva religión traída por los españoles. Los lugares que escogió para realizar sus sesiones y conciliábulos fueron los más apartados de los pueblos parroquiales. Por ejemplo, algunos de ellos los llevó a cabo en la cima de un

cerro que queda entre los pueblos de Mara y Piti. Otra estrategia del líder yanahuara fue el de celebrar sus reuniones a media noche, para no ser oído ni visto por los españoles. Su popularidad fue tan grande que en el cerro de *Mara-y-Piti* logró reunir, en repetidas ocasiones, a más de dos mil adeptos. Allí criticaba acerbamente las prácticas ejecutadas por los que propagaban la religión católica, y alababa a los ritos y dioses del Perú antiguo. Allí deliberaba sobre el régimen impuesto por los españoles, y lo comparaba con el de los incas. Todo lo traído por los invasores europeos fue censurado y deshecho; y todo lo andino fue elogiado y aplaudido. Era, pues, necesario terminar con los elementos culturales traídos por los invasores y restaurar los nativos.

Otro factor que coadyuvó al prestigio del líder yanahuara fue el natural rumor que sobre los seres carismáticos se propalan por entre los pueblos de cultura etnológica. Se le atribuyó, por ejemplo, el hecho de haber producido una lluvia con sólo levantar una mano en dirección al cielo, en un día en que éste estaba limpio de nubes. Se le adjudicó también el prodigio de haber ordenado el cese de esa lluvia con la misma facilidad con que la había provocado. Sus correligionarios estuvieron asimismo convencidos de que en cierta ocasión se produjo, por su orden, un fuerte temblor con desprendimiento de grandes peñascos. Se decía que estas maravillas las realizó ante la presencia de dos mil adeptos en la cima del cerro de *Mara-y-Piti*.

El carácter mesiánico de este movimiento, o sea de retorno a la religión antigua con el objeto de romper el yugo al cual habían sido sometidos por los españoles, quedó patentizado con meridiana claridad una noche de 1596. En esa ocasión, cuando predicaba a más de dos mil indígenas en el ya citado cerro, prendieron una gran hoguera. El caudillo y sus prosélitos derribaron e hicieron pedazos a una alta cruz que allí estaba clavada, y luego la quemaron. En su lugar erigieron un ídolo de piedra, es decir, la efigie de un dios nativo de los Andes, al que habían logrado esconder y salvar de la fobia de los extirpadores de idolatrías.

Pero este movimiento no tuvo un área de propagación tan extensa como el *Taquioncoy* de 1565. El de 1596 se desarrolló solamente en los pueblos de Mara, Piti y Aquira. Quizá hubiera alcanzado expandirse por toda la provincia de Yanahuara y otras, pero muy pronto fue ahogado por los españoles, casi en sus inicios. Así como el *Taquioncoy* de 1565 fue descubierto por los españoles debido a la traición del indígena Callavallauri, un huanca de Chupaca, así también el de 1596 fue delatado por un yanahuara. Este lo denunció a un visitador de idolatrías, quien acudió al mencionado cerro, acompañado por otros españoles e indígenas traidores, a derribar y a hacer pedazos al ídolo nativo.

Los religiosos españoles lograron apresar al caudillo yanahuara; le instauraron un proceso criminal. Pero el líder del movimiento, la víspera del pronunciamiento de la sentencia, pudo escabullirse de la cárcel sin poder ser recaptu-

rado jamás. En el juicio a este líder y a los demás complicados, tomaron parte todas las autoridades españolas de la provincia de Yanahuara, tanto civiles como eclesiásticas. Las represalias y tormentos que se les aplicaron, para arrancarle los secretos del movimiento, fueron verdaderamente crueles. El corregidor don Luis de Cárdenas, quien dirigió el proceso criminal, hizo gala de sadismo y de barbarie. *Verbi gratia*, a una pobre vieja, ciega seguidora del caudillo, la dejaron muerta cuando le aplicaban la pena del tormento para hacerla declarar sobre los pormenores de este movimiento nacionalista. Muchos otros rindieron la vida en dicha forma, nada más que por haber cometido el delito de haber querido recobrar la libertad de su cultura y la propiedad comunal y particular de sus tierras.

Ramos Gavilán critica despiadadamente al líder yanahuara de 1596. Le llama *embaucador* y *demente*. La postura del cronista es la típica de todo dominador y colonialista. Siempre se ha visto con esta clase de prejuicios a todos los movimientos de libertad y salvación, salidos de las masas subyugadas. Inclusive Juan Santos Atahualpa y el mismo José Gabriel Condorcanqui fueron calificados despectivamente por sus dominadores. Pero nosotros vivimos en un ambiente cultural diferente, en el que tenemos el deber moral y político de valorar las voces de aquellos líderes nativistas que pidieron libertad y salvación para sus compatriotas oprimidos.

Los movimientos mesiánicos en el Perú han venido, pues, sucediéndose y floreciendo desde Quito a Charcas y desde el mar a la selva, desde los primeros días de la Conquista hasta los finales de la Colonia. El movimiento brotaba cuando se producía el enfrentamiento cultural de la hegemonía española con las culturas andinas. Pero la conmoción adquiría fuerza y contextura cuando las consecuencias del choque se hacían apremiantes. El movimiento nativista es, pues, el fruto espontáneo y obligado del encuentro de dos culturas diferentes. En este caso, la inquietud no es el producto de la propaganda ni de la ambición política. Aquí, los líderes andinos son empujados por sus culturas nativas y tradicionales, pero en un momento en que la cultura invasora les ha creado un ambiente de miseria y de sumisión de toda clase. Entonces, el movimiento es una reacción contra la opresión, la miseria y la frustración. Pero los caudillos indígenas se valen de la religión para recobrar esos usurpados elementos económicos, sociales, espirituales, políticos, artísticos, etc. Con estos movimientos nativistas se puede demostrar que la cultura andina no fue tan anquilosada por los españoles, sino que aún pensaban y querían resolver la crisis cultural creada por los invasores europeos, mediante una redención mística y ritual.

Lo que convirtió al indígena yanahuara en un líder profético fueron los mismos factores imperantes en 1534-36 y en 1565: 1) el choque de culturas diferentes, la una potencia opresora y depredadora, y la otra indígena y oprimida; 2) la usurpación de tierras a los oprimidos; 3) la persecución de la religión na-

tiva; 4) la disminución del poder político, social y económico a los curacas y orejones; 5) el incremento despiadado de las mitas; 6) el crecimiento abusivo de los tributos y servicios personales; 7) los prejuicios sociales y raciales; 8) la discrepancia entre el catolicismo propagado por los misioneros y la vida práctica de los españoles en las minas, encomiendas, obrajes y haciendas; 9) la autorización legal que consideraba al indígena menor de edad, bajo la tutela de los invasores españoles, etc.

Contra todo eso, y otros más se encaminó el movimiento nativista de 1596, y también contra ellos fue el de 1565. Estos movimientos no surgieron, pues, de la casualidad. Por eso tampoco es fortuito que al líder yanahuara se le hubiese adjudicado el título de mago; ello indica que fue un chamán cuyo ejercicio le estaba prohibido por los españoles. Tampoco es casual que, seguidamente del gran movimiento del caudillo yanahuara, la iglesia católica en el Perú haya llevado a cabo la extirpación de la idolatría o *reja* de más envergadura en toda la historia de la iglesia peruana.

El movimiento nativista y religioso de 1596 es de los típicos que han sucedido en los países oprimidos. No es otra cosa que el enfrentamiento bastante valiente a la realidad amarga y funesta traída por los españoles, para reemplazarla por la realidad económica y social implantada por los incas. Fue una reacción espontánea de protesta contra la crisis y el malestar creado por el español, muy interesado éste en hacer prevalecer en forma hipócrita y depredadora sus elementos socio-económicos de carácter feudal frente a una cultura eminentemente cooperativista. Así se explica cómo el caudillo yanahuara surge como el líder de un movimiento religioso de liberación y salvación de un pueblo humillado y explotado.

Sin embargo, para comprender este movimiento en toda su magnitud, valor, significado y función, desde sus causas hasta sus consecuencias, nos faltan una serie de datos. Datos, por ejemplo, para poder compararlos con otros movimientos iguales sucedidos en Asia, Africa y Polinesia; datos para poder seguir su proceso continuo y unitario.

En estos movimientos siempre salieron perdiendo los indígenas. Y tuvo que ser así, ya que las armas de los dominadores fueron mucho más poderosas que las de los nativistas y mesiánicos. Pero los indígenas; ¿a quién atribuyeron sus derrotas? ¿a las armas del opresor o a los rituales mágicos incumplidos? Esto nos obliga a hacernos otras preguntas más: ¿cómo influyó el fetichismo en este movimiento? ¿cuál fue la participación de los chamanes? Preguntas que son aún difíciles de contestar.

No hay datos que indiquen haber sido un movimiento de sincretismo religioso (cristiano-andino). Ramos afirma que fueron destruidos los símbolos cristianos y restaurados los antiguos del Perú. Esto sugiere que los peruanos consi-

deraban a los valores cristianos distintos e inadecuados a los suyos para poder resolver sus necesidades locales y regionales.

Seguramente que en el Imperio Incaico también hubo movimiento de libertad y salvación, ya que la condición opresiva ejercitada por los orejones del Cuzco al conquistar a los pequeños reinos serranos y costeños, con su secuela de mitmas, yanaconas, mitas, etc. debió crear un profundo resentimiento y ansias de libertad. Todo ello fue exteriorizado, cuando Francisco Pizarro invadió el Tahuantinsuyo. En las crónicas, en la de Sarmiento Vr. g., abundan las referencias sobre rebeliones salidas de los pueblos conquistados, contra los conquistadores del Cuzco. Pero estas sublevaciones acaecidas durante el Incario no tuvieron carácter mesiánico, porque los incas respetaban los cultos locales. Tampoco fueron conmociones que provocaron crisis culturales, ya que todos los Reinos andinos participaron de casi una sola cultura. Los movimientos de salvación y libertad en la época incaica fueron, pues, de carácter político y social únicamente.

Espíritu evangelizador

El verbo moralizador del padre Ramos queda estampado en su libro, cuando clama que la más grande ojeriza y enemistad que Dios guarda es contra los ladrones. También cuando refiere el milagro de la Candelaria de Copacabana, quien no concedió lluvias a las chacras de los urinsaya, por tercetos, pecadores y obstinados en sus caprichos. Pues, dice, la Gracia de Dios es sólo para la gente que *‘hace frutos’*. El homicida, aún sólo en el caso de intentarlo, también tiene castigo celestial; por eso la misma Virgen condenó con la muerte a un indígena *“por que había querido matar a su mujer”*. La fornicación y la lujuria asimismo están sujetas a penas divinas. Tal sucedió, manifiesta, con uno de Carabuco, quien murió quemado por un rayo por haber cometido dicho pecado. Como vemos, Ramos es un moralizador, pero con ejemplos contundentes.

Dios acude al llamado de los hombres, sólo cuando éstos son perseverantes, que es la virtud que más le agrada, afirma. *“La soberbia es cosa cierta que nos aparta de Dios y la raíz de todos los vicios”*. Villanía humana es olvidarse de los bienhechores y acordarse de ellos *“sino al tiempo de la necesidad”*, cuando *“aprietan los cordeles de la miseria”* o *“cuando aprietan los cordeles de los trabajos”*¹¹⁰

Hagiografía.

Ramos, como cualquier otro cronista de convento, subordinó la Historia Antigua del Perú a la del Santuario y prodigios de la Candelaria de Copacabana. La Historia Andina no pasa de ser un interesante y curioso pórtico al verdadero fon-

¹¹⁰ Ibid., pp. 57, 270, 213, 224. 269, 293. 295.

do de su libro. Como dice Riva-Agüero, la Historia del Perú para Ramos Gavilán, y como para todos los cronistas e historiadores de su tiempo, ya no es la Historia de los Incas, ni de la Conquista ni de las Guerras Civiles, sino de las Ordenes religiosas, de los conventos, capillas, santuarios, iglesias, imágenes y venerables sacerdotes. La historia de los mitmas de Copacabana y del Titicaca, resulta tributaria de la historia de ese Santuario católico.

Sin embargo, a pesar de todo ello, surge como cronista no vulgar ni desdeñable, ni mero narrador crédulo de milagros fantásticos ni colector inoportuno y fatigoso de milagrerías, como lo fue Calancha, según un acertado juicio de Riva-Agüero. No copió a ningún cronista que le antecedió y ni siquiera intentó imitarlos. No quiso repetir lo que otros escribieron, motivo por el cual pasó desapercibidamente muchos sucesos de la historia peruana y por ello también fue brevísimo en su relación de la Conquista y de los Incas.

Pero todo lo que nos transmite ofrece interés por su originalidad y novedad. Inclusive su relato ingenuo sobre la esquizofrénica de Acobamba, servirá para la historia de la psiquiatría peruana. Los mitos y leyendas del peñón dorado del Titicaca y de Coati, los elementos culturales del área de los mitmas de Copacabana y de otros grupos étnicos de los Andes que él logró reunir gracias a su pericia en el quechua y en el aymara, son hechos que le hacen recuperar gran crédito; pues son cosas que si no hubiera sido por él habrían pasado al olvido. Por la claridad con que expone su historia y la brevedad con que dice cosas que Calancha las diría con enmarañada y fatigante verborrea y por la sencillez fervorosa de su vida, esta crónica constituye un libro singular para el estudio del régimen de los mitmas en el Collasuyu y para el de la cristianización del Perú, hasta 1620.

En ella se basó Calancha para escribir el segundo tomo de su *Coronica Moralizada*, y en general todos los historiadores de Copacabana, antiguos y modernos, incluso el ingenioso Calderón de la Barca y el culto Bernabé Cobo.

No olvidemos que la crónica de fray Alonso Ramos Gavilán constituye una de las pocas fuentes documentales para el estudio etnohistórico del Collasuyu. Por lo tanto, pertenece al elenco de Gabriel de Rojas (1548); de Pedro de Hinojosa (1548); de Melchor de Orozco y Francisco del Rincón (1556); de Garcí Díez de San Miguel (1567); del Frey Pedro Gutiérrez Flores (1572-74); de los curacas de Charcas (1582); de Luis Capoché (1585); de Pedro Mercado de Peñaloza (1586); de Francisco de Angulo (1588); del curaca Caysara (1590); de Diego Felipe de Alcayá (1606-16); de fray Gregorio Bolívar (1628); de Juan Recio de León (1623-1625); de Pedro Ramírez del Aguila (1639); de fray Antonio de Castro y del Castillo (1651); de fray Antonio de la Calancha (1653); de fray Andrés de San Nicolás (1663); de fray Diego de Mendoza (1664); de Francisco García Picado (1688) y Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela (siglo XVIII).

Ramos fue el creador de la literatura sagrada de Copacabana. Su principal deseo está reflejado ampliamente en la *Segunda y Tercera Parte* de su libro. Allí da importancia a lo exótico y peregrino y con ello se convirtió en el antecesor directo de Calancha, pero sin llegar al refinamiento de la candidez y lo milagroso.

Para escribir la *Segunda Parte* de su crónica, y también la *Tercera*, interrogó a viejos y hurgó en archivos. Así logró redactar cuarentidos capítulos sobre la Virgen y sus milagros; y unas *instrucciones* y oraciones que debían rezar los peregrinos al llegar al Santuario Mariano de Copacabana. Incluso, llegó a componer una oración “*para los casados que deseen tener hijos*” ¹¹¹.

En cuarenta capítulos refiere un desfile de milagros, cada cual más exótico y variado. Veamos tres de ellos, como muestra del alma candorosa del ilustre huamanguino. Por ejemplo, el de un español de Lima que, atribulado ante el fallecimiento inminente de su único hijo, rogó a la Virgen de Copacabana pidiéndole salvara a su vástago, y en su lugar enviara a la muerte a un negro esclavo suyo. Súplica que la Candelaria escuchó, sanando al blanco y matando al negro ¹¹². También el de una mujer que no podía dar a luz, pero a quien fue suficiente ponerle una cinta bendita sobre el ombligo, para que echara a “*la criatura con gran gusto*” ¹¹³. O este otro sucedido en Arequipa; allí apuñalearon y degollaron a un yanacona, estado en el que permaneció dos días, hasta que un español, invocando a la Candelaria de Copacabana, unió y cosió la cabeza al tronco, quedando, al instante, vivo, sano y bueno ¹¹⁴.

Ramos Gavilán, como el más excelente y entusiasta devoto de la *Mamánchic* de Copacabana, ofreció escribir y publicar un segundo tomo de su crónica. Prometió allí relatar otros muchos milagros “*que de propósito he reservado*” ¹¹⁵. Y completamente orgulloso de haber sido el “*coronista de sus gloriosas hazañas*” ¹¹⁶, acogió y estampó en su libro, con rendida arrogancia, un epíteto que debió componerlo el padre Calancha:

*Muéstrese el Piru triunfante
pues, no le falta este día,
ni favores de María
ni un Alonso que los cante* ¹¹⁷.

¹¹¹ Ramos Gavilán., pp. 258, 392

¹¹² Ibid., p. 350.

¹¹³ Ibid., p. 370.

¹¹⁴ Ibid., p. 380.

¹¹⁵ Castro y del Castillo, op. cit., p. 226.

¹¹⁶ Ramos Gavilán., p. 432.

¹¹⁷ Ibid., p. 384.

El demonio.

El demonio en la crónica del padre Ramos, al igual que en las de sus coetáneos, adquiere papel preponderante. Afirma que es sucio y andaba entremetido en todo género de mentiras. Por culpa del “*espíritu maligno*” los ayllus andinos habían caído en la idolatría, principalmente los de Copacabana. El demonio se había hecho levantar huacas y acllahuasis para remedar al verdadero Dios. Por su influjo fue Túpac Inca a visitar y venerar las islas del Sol y de la Luna. Una caravana de diablos fueron venerados en las islas de Apinhuela y Vilacota. Los chamanes tenían conversaciones asiduas y pacto con tan infernal personaje. Y para remate de su ingenuidad, llega a afirmar que en cierta oportunidad a él mismo se le apareció el demonio. Las apachetas no eran sino rimeros de piedras ofrecidos a satanás. Lucifer fue quien escondió bajo tierra la Cruz de Carabuco, con el objeto de dejar libre el camino al culto solar. Todos los llanos y quebradas de Copacabana habían sido “*habitación de demonios*”. Estos también, fueron los que tuvieron la culpa para la existencia de los sacrificios humanos, no sólo en el Perú sino en todos los lugares del mundo donde lo practicaron. Hasta llegó a sostener que el dios Pachacamac, el “*creador de la tierra*”, no era otro que el propio satanás.

Aún afirma, en un rapto de auténtico éxtasis, cómo vió y contempló al demonio en una mujer poseída de Acobamba, donde se convenció que era “*poco aseado*”. El diablo, en esa ocasión se turbó y “*no apartaba los ojos de mí*” dice. Seis días afirma fray Alonso haber tratado y conversado con el demonio en aquella oportunidad. En otra ocasión lo vió “*estremecerse y... sudar*”, y también le escuchó la voz áspera y penetrante. Por fin, en 1617, en toda la provincia de los Aymaraes, los demonios, formando escuadrones, vagaban repartidos y acaudillados por satanás ¹¹⁸.

De esta manera, nuestro buen y cándido fraile a todos los hechos llegó a atribuirles o designios de Dios o influencias del diablo.

Esto, para Ramos, era digno de transmitirse a la posteridad. Muchas páginas gastó para historiar acontecimientos fantásticos y ahora totalmente intrascendentes. Sin embargo, a veces Ramos pretendió razonar y criticar lo que le contaban sus informantes. *Vr.g.* discutió el lugar del desagüe de la laguna de Aullagas, y propuso que podía ser por Arica y Tacna, ya que por esos lugares habían pantanos de eneas, cuyas semillas, pensó, podían ser acarreadas desde la laguna por las corrientes subterráneas. No creyó que los árboles de *quinñual* o *quinñual* y *colli* de la isla del Sol, hubieran sido plantados por orden de los incas. “*porque otras islas hay que los tienen*” ¹¹⁹. También dudó de la transformación del cadáver del dios Tunapa en palmera ¹²⁰.

118 Ibid., pp. 17, 21, 27, 44, 72, 74, 76, 77, 80, 84, 92, 98, 104, 140.

119 Ibid., pp. 21, 22.

120 Ibid., cap. VIII. Lb. I. pp. 38-39.

CONTINUADORES DEL PADRE RAMOS (1534-1970)

Ningún pueblo andino ha merecido tanta dedicación de cronistas, historiadores, dramaturgos, novelistas, poetas y viajeros como el de Santa Ana de Copacabana o Copacabana del Collao y su anexo la isla del Titicaca. En efecto, desde el capitán Diego de Agüero el Viejo, en 1534, hasta nuestros días se han escrito y se han publicado más de veinte libros en diferente estilo pero con el mismo tema, amén de centenares de citas y referencias dadas por viajeros y estudiosos, desde Cieza y Lizárraga hasta Aurelio Miró Quesada, Horacio H. Urteaga, Porras Barrenechea y Luis Eduardo Valcárcel.

Desde los primeros momentos de la Conquista, Copacabana y la isla del Titicaca despertaron la atención de los españoles. Pizarro, en Cajamarca, tuvo ya noticias de ellos, y al llegar al Cuzco comisionó a Diego de Agüero el Viejo para que *visitara* y escribiera una *relación* de la Península y de la Isla. Dicho documento se ha perdido, pero se sabe que Agüero retornó al Cuzco con un cargamento de 40,000 pesos de oro, extraídos de las huacas de Copacabana y del Titicaca ¹²¹. Desde entonces los cronistas y los historiadores del Perú ya no dejarán de citarlos nunca.

Fray Baltasar de Salas

Al hablar actualmente de Ramos y de Copacabana, emerge inmediatamente la figura del hasta hace poco misterioso fraile Baltasar de Salas, religioso del mismo hábito, nacido en Salamanca según Santiago Vela. No sabemos dónde tomaría el hábito de agustino, pero en 1565 ya se encontraba en México, a cuya provincia agustiniana quedó adscrito. Posteriormente se trasladó al Perú por su propia cuenta, sin permiso de sus superiores y sin haber sido llamado por los frailes predicadores de Lima. No sabemos la fecha exacta de su llegada a la capital del Virreinato peruano, pero en 1586 ya se encontraba en esta ciudad. Justo, de ese año, existen cuatro firmas suyas en cuatro actas de profesión de religiosos de San Agustín, en el lugar en que solía hacerlo el maestro de novicios, lo que indica que ejerció ese cargo. La primera de dichas actas la suscribió el 16 de febrero del citado año, junto al padre Juan de San Pedro, quien estaba de prior, y la segunda y última el 16 de junio del mismo año, al lado del subprior fray Francisco Canesa. Pero ni antes ni después de la fecha indicada aparece su nombre en documento alguno de los que se guardan en el Archivo del Convento de San Agustín de Lima, hecho que indica no haber desempeñado otro cargo jerárquico en su Orden ¹²².

121 Diego de Agüero el Viejo: *Información de sus servicios en la Conquista del Perú*. 1536. *Archivo General de Indias*, sección Patronato, legajo 93, Ramo 19.

122 Libro de las profesiones. *Cit. Archivo del Convento de San Agustín de Lima*.

Luego viajó a Quito, lugar donde, previo acuerdo con una mujer, se propuso hacer excavaciones en una huaca incaica con el fin de obtener tesoros. Para ello pidió autorización al rey de España, quien se la concedió mediante una real cédula fechada en Madrid el 17 de febrero de 1589. El padre Baltasar, pues, había abandonado su labor evangelizadora y comenzaba a dedicarse a prácticas demasiado mundanas y materialistas. No sabemos si llegaría a conseguir lo que buscaba en las viejas tumbas y huacas de Quito; pero la verdad es que su actitud disgustó a los superiores del Convento de San Agustín de Lima, quienes creyeron oportuno regresarlo a México ¹²³.

Los agustinos de Lima no necesitaban frailes trotamundos dedicados a la *huaquería*. Por lo tanto, en los primeros días de julio de 1590 le otorgaron sus patentes para su retorno a México, a cuya provincia agustiana en realidad pertenecía. No sólo fray Luis López, prior del Convento de Lima, tuvo interés en desalojarlo del Perú, sino también el propio virrey. Sin embargo, fray Baltasar audaz y vividor, se dio la suficiente maña para esquivar los mandatos de sus superiores, y se resistió a dejar Lima. Fue necesario que interviniera la Inquisición, en marzo de 1591, para que se embarcara rumbo a Panamá. La intervención enérgica de este Tribunal, para desterrar del Perú a fray Baltasar se debió a sus prácticas poco edificantes y por no pertenecer a la provincia agustina del Perú sino a la de México. En setiembre de 1591 se hallaba ya en Panamá, desempeñando el cargo de doctrinero en la ciudad de los Remedios. De esa fecha existe una carta dirigida a él por el obispo de aquella Diócesis, intruyéndole en puntos referentes a los matrimonios de españoles y de mestizos.

Allí, en Panamá, convenció al clérigo Juan de Soto para que éste donara a la Orden de San Agustín, unos terrenos y una ermita dedicada a Santa Ana, todo para la formación de un convento agustino. La escritura de donación la extendió el 11 de octubre de 1592 ¹²⁴.

Fray Baltasar de Salas, con el objeto de obtener las licencias papales y reales pertinentes a la erección del Convento en las tierras donadas por Juan de Soto, viajó primero a Roma y luego a España. Aquí chocó con serias dificultades, puesto que no pudo exhibir el permiso de sus superiores ni de autoridad alguna permitiéndole viajar de Panamá a Europa. Sin embargo, el provincial de los agustinos españoles lo comisionó para predicar en Burgos; pero, en cambio, le negó su retorno a Las Indias ¹²⁵.

Fray Baltazar, por el año de 1593, continuó insistiendo sobre su regreso a Panamá; permiso que debió concedérsele porque, hacia 1604, se hallaba nuevamente en Lima. Ciudad en la cual, otra vez, se vió en problemas con sus superiores y aún con los de la Inquisición, por haber retornado a la provincia de don-

¹²³ Vid. el apéndice documental de la presente edición.

¹²⁴ Ibíd.

¹²⁵ Ibid.

de fue extrañado en 1591. Empero, en esta ocasión, ya no le obligaron a volver a México sino que lo enviaron a La Paz y Copacabana. El padre Montes sostiene que Salas debió estar en Copacabana de 1612 a 1626 ¹²⁶.

Hasta 1901 nadie hablaba del padre Salas ni como cronista ni como misionero. Pero a partir de esta fecha, cada vez que se trata de Copacabana y de las fuentes escritas de la Historia antigua del Perú, surge bruscamente su figura, proyectándose como la de un fantasma.

Lo que ha venido a provocar el interés por el padre Salas es la publicación hecha en Bolivia, en 1901, de un libro titulado *Copacabana de los Incas-Aymaru-Aymara-Protógonos de los Preamericanos*, por J. Vizcarra F. Libro estrámbotico en el cual se comenta otro atribuido a fray Baltasar de Salas, impreso en Madrid en 1600 o en Amberes en 1628. Se sostiene ahí que Salas escribió cuatro obras, a una de las cuales la tituló *Historia de Copacabana, de su lago, de sus ríos e islas*, cuya carátula reproduce Vizcarra.

José de la Riva Agüero llegó a negar la existencia de esta obra y aún la de su autor. Pero ya hemos visto cómo los documentos conservados en el Archivo de los agustinos de Lima y en el de Indias de Sevilla constatan la existencia real del padre Salas. Mas, es dudoso que haya dejado escrita la Historia a la cual comenta Vizcarra. Es cierto que en los fragmentos que transcribe Vizcarra hay alguna exactitud histórica de los hechos de los agustinos; pero en general es totalmente sospechosa, principalmente por los títulos que da al padre Salas. Por ejemplo, le llama provincial, vicario, prior y visitador de encomiendas, cargos sobre los cuales, en los documentos del mencionado Archivo agustino, no consta ni una sola vez su nombre. No hay que olvidar que en el citado Archivo se guardan todos los nombramientos que se hicieron para las distintas casas y vicariatos en que estuvo dividida la provincia agustina del Perú. Vizcarra asegura que Salas se encontró en el Concilio Limense de 1582, sin embargo en las actas de él nada se dice del padre Salas.

La desconfianza y la sospecha se agiganta aún más, cuando los cronistas agustinianos y sobre todo los cronistas de Copacabana, con ser tan minuciosos al narrar los sucesos y citar a los escritores de su Orden, inclusive a los que no imprimieron sus libros, guardan un profundo silencio respecto a la presunta obra del padre Salas. Bernardo de Torres (en 1657) no lo trae, y fray Andrés de San Nicolás (en 1663), al hacer la primera bibliografía sobre Copacabana, cita a Ramos, Valverde, Calancha, Marraccio y León, pero en lo tocante a Salas, guarda un silencio absoluto. El ^{مؤرخ}po Antonio de Castro, en su *Descripción del Obispado de La Paz* sólo habla de un "libro impreso de la Historia de Copacabana": el de Ramos. Castro escribió su *descripción* en 1651.

¹²⁶ Fray Graciano Montes: "Algunos datos acerca del misterioso padre agustino Fray Baltasar de Salas". En: "Archivo Agustiniiano, Revista de Investigación Histórica de los padres agustinos españoles". Vol. L. Septiembre-Diciembre de 1956; pp. 425-429.

De todas maneras no podemos pasar por desapercibida la firma de Salas que Vizcarra reproduce en un facsímil, que comparada con la del Archivo de los agustinos de Lima, se ve que fue estampada por un solo personaje, no obstante de algunas diferencias que se explican por las distintas épocas en que fueron hechas. Esa firma debió obtenerla Vizcarra de algún Archivo de La Paz.

Vizcarra asegura que Salas publicó su libro, por primera y única vez, en Madrid en 1600 y luego se contradice afirmando que fue en Nápoles en 1628. Esta circunstancia, de decir primero que fue en Madrid y después en Nápoles, para luego rectificarse que no fue ni en la una ni en la otra sino en Amberes, es ya una prueba patente de que Vizcarra no andaba en su entero juicio.

Vizcarra, tanto por su condición de franciscano exclaustro, hombre excéntrico que prefirió vivir solitario en un refugio de la Isla del Sol, escribiendo sus comentarios, desde la primera página hasta la última, en tono raro y fútil, falto de personalidad y fantaseador el ciento por ciento, demuestra que no anduvo en sus cabales. Llama "*documentos documentados*" a sus capítulos. Mezcla frases españolas con aymaras, quichuas y puquina. Atiborró a sus escritos con latines y divagaciones teosóficas, quirománticas y astrológicas.

Sostiene que la crónica del padre Salas causó gran ruido y polémica desde 1625 a 1776, polémicas de las cuales no queda ninguna huella en las obras de la época. Vizcarra afirma haber dominado quince idiomas, gracias a los cuales pudo descifrar los quipus jeroglíficos de los peñascos de Copacabana y del Titicaca, fuera de otros signos escriturarios que encontró en libros de hojas de oro dejados en el Perú por los hijos de Noé!!

Según él, Huayna Cápac se hallaba conquistando Chile cuando llegaron los españoles. La Isla del Sol había sido el Arca de Noé, albergando desde gatos y ratones hasta camellos y elefantes. Los collas, en sus comentarios, resultan descender del muslo de este patriarca, para luego contradecirse diciendo que proceden de los norafricanos, fenicios, cartagineses, egipcios, etc. En Patagonia, Guatemala y Honduras habían existido colonias de mitmas incas. Honduras no deriva sino de *unhttu-urus* y Guatemala de *Wattha-mallcu*, voces aymaras. Fray Bartolomé de Las Casas aparece llegando al Cuzco para aprender la descifración de los quipus y para bautizar a una hermana de Huayna Cápac en Vilcabamba. Una indígena murió a los 1332 años de edad y la aymara Carabuco resulta significando "*cadalso líneo del martirio de los confesores de Christo*".

Vizcarra se consideró profeta, pero no del "*Altísimo*" sino para averiguar cosas "*desde los días post diluvianos, en los días apostólicos, y durante todos los siglos futuros, en este radio o promontorio*" de Copacabana ¹²⁷. Asegura que mediante sus profecías pudo averiguar que los valles e islas que describe fueron el escenario donde Noé fabricó el Arca. Afirma que mediante ellas también consiguió averiguar que los collas se originaron en el muslo del mencionado patriarca.

127 Vizcarra, 1901.

Todo esto, y otras muchas extravagancias confusas e inauditas, aunado al hecho de haber vivido solitario en una caverna de la Isla del Sol, leyendo fingidos jeroflíficos y desvelado en peregrinas profecías, retratan a Vizcarra como a un sujeto que, por entero, había perdido el juicio. Son hechos que, por completo, desautorizan sus escritos. Su *Copacabana de los Incas* nunca ha constituido ni constituirá jamás una fuente segura ni sería para el estudio de la cultura aymara. Apenas es una curiosidad bibliográfica de nuestro tiempo.

Fácil es descubrir la invención de la crónica del padre Salas, observando y comparando los comentarios que le hace, con las cartas que le adjudica, donde se ve el mismo sentido y la misma locura, típicos del estilo de Vizcarra.

Todo indica que éste creó la obra del padre Salas a base de ciertos papeles que encontró firmados por el agustino. Papeles que guardaban más bien, según parece, unos versos dedicados a la Virgen, al modo de los que compondría más tarde fray Fernando de Valverde. Son versos que no reflejan el sello disparatado y estrambótico del resto.

En conclusión, el padre Salas existió vivió en España, México, Lima, Quito, La Paz y en Copacabana, pero no escribió ninguna crónica, ya que los bibliógrafos de la época, incluso el minucioso Torres y el diligente San Nicolás ni siquiera lo mencionan. Fue el teósofo, astrólogo y quiromántico Vizcarra, loco de remate, grafómano y matoide, como tan exactamente lo calificó Riva Agüero, el inventor de esa obra nunca escrita.

Escritores coloniales

El primer continuador de Ramos Gavilán en la literatura sagrada sobre el Santuario de Copacabana viene a ser fray Fernando de Valverde, un clásico prosista nacido en Lima en la segunda mitad del siglo XVI. Fue poeta, orador y teólogo, considerado como uno de los más eminentes agustinos peruanos de la décimo séptima centuria y uno de los más célebres cantores de la "*perúvica pastora de Copacabana*". Como Ramos, estudió en el Colegio de San Martín, de donde salió en 1613 para ingresar a la Orden de los Ermitaños de San Agustín. Llegó allí a ser lector, maestro, regente de Estudios, y en cierta época prior de los conventos del Cuzco y Lima. También fue definidor de la provincia, calificador del Santo Oficio y visitador de librerías e imágenes. Latinista y romancero, escribió tanto en prosa como en verso siete volúmenes sobre diversos materias y uno sobre la Virgen de Copacabana, dado a la stampa en 1641, libro que con el correr de los años ha venido a constituirse en una verdadera epopeya de esa imagen.

Valverde se dedicó a cantar las bellezas de la fe religiosa. Toda su inspiración se desenvuelve en medio de un fuego divino. Fruto de esa inspiración suya fue su Historia poética del Santuario de Copacabana. Allí canta, en versos

nada despreciables las maravillas de la Virgen de la Candelaria. Este libro le hizo ganar fama y contribuyó para que su nombre fuera conocido por los hombres cultos del Perú. Calancha, por ejemplo, le llamó "*libro divino*"¹²⁸.

Sin embargo este poema épico y bucólico compuesto de dieciocho silvas, no es la obra maestra de Valverde, sino su *Vida de Cristo* (Lima, 1657), libro más conocido en España que en el Perú. Está considerado como una de las producciones más ilustres de la literatura castellana.

La *Copacabana* de Valverde también ha merecido elogios. Conrado Muiños le llama libro de elegante prosa. El jesuita Juan Mier y Terán la considera viva, original y rica de estilo. Marcelino Menéndez y Pelayo también cita al poema de Valverde; pero quizá el elogio más elocuente que ha merecido Valverde sea el de estar incluido en el *catálogo de autoridades* de la Academia Española de la Lengua.

Fray Antonio de la Calancha es otro de los continuadores del padre Ramos en narrar los milagros de la Virgen, en el segundo tomo de su *Coronica Moraliza*, aparecida póstumamente en 1653. En ella no hace sino referir las mismas cosas que escribió Ramos a veces literalmente, pero citándolo, con honradez, en treintinueve oportunidades. Aunque es cierto que engrandeció su libro con sesentiséis milagros más sucedidos entre 1621 y 1653, los cuales Ramos no tuvo la oportunidad de publicarlos, pero sí quizá de escribirlos para el segundo tomo que prometió. Calancha, asimismo, redactó un capítulo mucho más amplio sobre la sublevación de los uchuzuma del Desaguadero.

Calancha conoció y trató al cronista huamanguino. De él dice que tuvo lengua dulce con erudición de escrituras y humanismo. Lo llama justiciero, misericordioso y gran investigador de la Historia y milagros de la Virgen¹²⁹.

El florilegio más elegante y barroco sobre la Candelaria de Copacabana, proviene precisamente de Calancha :

*nadie la mira con devoción, aunque sea por breves momentos, que no se admire de los visos y transformaciones con que a los ojos se muestra. y a los deseos se pinta. Está unas veces pálida, con mil gracias; otras encendidísima, con mil donaires: tal vez como ascua de fuego y tal vez como pella de nieve, tal vez parece que llora y tal vez que ríe. Siempre parece un cielo y toda es maravilla. Por curiosidad o devoción de algunas personas, han querido pintores famosos retratar a esta Santa Imagen. pero ninguno ha podido salir con su intento, porque cotejado el retrato hallan diferente al original"*¹³⁰.

En el mismo siglo XVII el padre Hipólito Marraccio, clérigo de la Congregación de la Madre de Dios y natural de Luca, compuso y editó otro libro sobre

128 Calancha: 1653. p. 1v.

129 Ibid., p. 2v.

130 Ibid.. p. 38.

Copacabana. Apareció en Roma en 1656. Basándose en Ramos y en Calancha logró introducir en Italia el culto a la Virgen Colla¹³¹.

Luego, fray Gabriel de León, agustino, dio a la estampa en Madrid y en 1663 un tratado sobre el origen y milagros de la mencionada imagen, el mismo año en que fray Andrés de San Nicolás, en Madrid también, mandaba imprimir otro libro sobre el mismo tema, con el objeto de hacer llegar las noticias de Copacabana al rey y a todos los europeos. Si bien la obra de fray Gabriel de León no ofrece casi nada de originalidad, en cambio San Nicolás tuvo el acierto de recoger y escribir algunas tradiciones indígenas del Lago Titicaca.

En el siglo XVIII apenas hubo un escritor que siguiera relatando aquellos prodigios. Fue el italiano Pietro Bombelli, cuyo libro salió impreso en Roma en 1792. No hizo otra cosa que reactualizar los escritos de sus antecesores, desde Ramos a San Nicolás¹³².

Mención especial merecen tres autos sacramentales, dos de ellos del siglo XVII y el otro del XVIII, anónimo. El segundo, sin duda el mejor, pertenece a Calderón de la Barca. El primero de los anónimos, el correspondiente al siglo XVII, fue escrito en 1663, y a él se lo guarda en el Museo Británico de Londres. No es sino un plagio de la *Aurora de Copacabana* de Calderón de la Barca. Sin embargo, ambos fueron compuestos para ser representados en las parroquias de indígenas, con el fin de facilitar la catequización.

La Aurora en Copacabana, de Pedro Calderón de la Barca, obra escrita hacia 1659, es un Auto Sacramental que valora al hombre andino con filosofía realmente cristiana. Calderón no sólo estuvo inspirado en Ramos y en Calancha sino también en Cieza de León, en Las Casas y en Garcilaso de la Vega.

Dichos autores fueron quienes fecundaron su númen poético para hacer surgir un drama esencialmente americano y más propiamente peruano. Es la exaltación del poder del milagro obrado por la Cruz en la Conquista de América, y no del valor del pueblo español. Las escenas de este Auto Sacramental se desarrollan parte en Copacabana y parte en el Cuzco y en Tumbes. En los actos aparecen indígenas y conquistadores, quienes en la parte final, refiriéndose a la entronización de la Virgen de la Candelaria, cantan :

VOZ 1ra. *Venturosa la mañana
que en duplicado arrebol,
nos nace con mejor sol,
La Aurora en Copacabana.
Piedra preciosa solía
llamarse su esfera hermosa,
pero hoy la piedra preciosa
es la imagen de María.*

131 Marraccio: 1646

132 Bombelli: 1792

VOZ 2da. *Del sol de la idolatría
que la poseyó tirana
más luz en febrero gana
pues de nuestra fe crisol*

M ú s i c a

*Nos nace con mejor sol
La Aurora en Copacabana.* ¹³³

Al siglo XVIII pertenece el *Usca Páucar. Auto Sacramental del Patrocinio de nuestra señora María Santísima de Copacabana*, de autor anónimo, uno de cuyos manuscritos se conserva en la Biblioteca Nacional de Lima. Middendorf hizo una edición alemana de él en 1891; y el quechuista y lingüista peruano Teodoro L. Meneses, después de analizarlo, lo publicó nuevamente en Lima en 1951. Consta de 1760 versos en tres jornadas o actos, donde refiere la leyenda y tradición mariana de Copacabana muy difundida en aquella época. Es una pieza que pertenece al grupo de las creaciones clásicas y cimeras de la literatura quechua de la colonia, comparable a los autos sacramentales del teatro español del siglo XVII ¹³⁴.

Tanto las historias como los poemas y los autos sacramentales escritos, en los siglos XVII y XVIII nos están evidenciando la gran preponderancia que adquirió la reducción indígena de los mitmas de Copacabana, centro de peregrinaje cuyo prestigio no ha decaído.

Escritores republicanos

En el siglo XIX brotó nuevamente un deseo muy grande por publicar el trabajo dejado por Ramos. No fue una centuaría de investigación ni de originalidad sino de reediciones de la primera crónica de Copacabana. Es así como en 1848 aparecen unos fragmentos; y luego por decisión del padre Rafael Sanz, tres ediciones de la obra del huamanguino, desgraciadamente compendiadas. Sanz se basó en un ejemplar incompleto que pudo encontrar en Puno, en 1858, en poder de un doctor Pedro Romero. Pero tuvo el mérito de agregar algunos capítulos de su propia cosecha a la segunda edición que lanzó en 1867. Se refieren a milagros sucedidos en ese siglo y a la toma de posesión del Convento por los franciscanos, en 1830. A Sanz se le deben dos ediciones más de la crónica de Ramos, siempre resumidas: las de 1860 y 1886. En 1875 publicó una *Novena de la Virgen de Copacabana*, la que fue reimpressa sucesivamente. Y por fin, en 1885 su *visita a las islas del Titicaca y Coati*, folleto de cuarenta páginas donde recoge datos interesantes para la Arqueología y el paisaje de esa zona.

¹³³ Calderón de la Barca: 1659, p. 200.

¹³⁴ Usca Páucar: siglo XVIII.

El siglo XX, para Copacabana, se inicia con la publicación de la obra de Vizcarra (1901), de la cual ya hemos hablado. Luego le siguió fray Fernando de Sanjinés, quien publicó una *Historia del Santuario* en 1909, basada en Ramos, Calancha y Sanz, de cuyas ingenuidades y extravagancias participa. La Historia de Sanjinés siempre será consultada porque refiere sucesos de los siglos XVIII y XIX no relatados por otros escritores. En 1910 apareció *The Island of Titicaca and Koati* del esforzado hombre de ciencia Adolf Francis Bandelier. Obra invaluable que fue escrita por su autor después de haber residido más de seis meses entre los indígenas. Los datos históricos y arqueológicos que Bandelier proporciona son ciertamente memorables. El fue el iniciador de los estudios científicos y críticos sobre Copacabana e islas del Sol y de La Luna.

Dos años después, en 1912, Arturo Ponsnansky dio a luz su *Guía General ilustrada para la investigación de los monumentos prehistóricos de Tihuanaco e islas del Sol y La Luna*, la cual, como casi todas sus obras, adolece de ciertas propensiones legendarias y fabulosas. Sin embargo, por sus fotografías y planos siempre será una fuente de consulta para futuras investigaciones.

Todo lo que se ha publicado sobre Copacabana desde 1912 hasta ahora, ya no aporte nada sustancial ni nuevo, excepto las obras de Noel y de Casanova. No obstante es necesario citar a Guillermo Jones Odriozola, autor de *Santa María de Copacabana* (1941); a fray Leonardo A. Claire S., autor de la *Historia de la creación de la Santísima Virgen de Copacabana en su Santuario* (1944), basados en una serie de artículos publicados por él y por otros viajeros y turistas bolivianos en los periódicos de Tarija y Cochabamba. Claire fue párroco de Copacabana, y quien costó la publicación de su libro fue Porfirio Díaz Machicao. También hay que citar a Horacio Aníbal Ugarteche, quien publicó en 1952 el interesante opúsculo *Copacabana y sus tradiciones religiosas*, en el que trató de exponer la difusión del culto a la Candelaria en el Brasil a partir del siglo XVII. Su preocupación fue estrechar los vínculos espirituales entre Bolivia y Brasil.

Copacabana, desde el punto de vista artístico, fue estudiado por los historiadores del arte Harold E. Wethey (1952), Enrique Marco Dorta (1956) y los esposos José de Mesa y Teresa Gisbert (1966). El primero en su *Hispanic Colonial Architecture in Bolivia*, el segundo en *La Arquitectura del Siglo XVIII en La Paz* y el tercero en sus *Contribuciones al estudio de la Arquitectura Andina*. Pero el estudio más amplio y la interpretación más sensible fue hecha por el argentino Martín S. Noel. Su libro *El Santuario de Copacabana*, perteneciente a la Colección de Documentos de Arte Colonial Sudamericano, es un bello álbum y un magnífico análisis de la arquitectura del edificio, del templo y del convento, de las imágenes y de los altares. Fue editado en 1950 con textos en castellano, inglés y francés. Por su parte, Eduardo Casanova después de excavar y de inspeccionar, escribió y publicó *Dos yacimientos arqueológicos en la península de Copacabana* (1942), estudio de imprescindible consulta para la prehistoria del lugar.

El paisaje y el ambiente de Copacabana también han sido motivo de observación y de bellas páginas por parte de Guillermo Jones Odriozola, y de los peruanos Horacio H. Urteaga, Aurelio Miró Quesada, Raúl Porras Barrenechea y Valcárcel. El boliviano Manuel Rigoberto Paredes en su monografía *La Provincia de Omasuyu* (1955) dedicó un amplio capítulo a la geografía y a la demarcación política de la península de Copacabana.

Asimismo, su paisaje y su poblador ingresaron a la novela boliviana en 1920, año en el que Armando Chiverches publicó en La Paz *La Virgen del Lago*. Chiverches —poeta, diplomático y narrador realista— no residió nunca en Bolivia sino en París. Sin embargo, dejó en su novela un saturado ambiente altiplánico con prosa fácil y elegante. Allí pinta una Copacabana auténticamente indígena y poblana, con su clima paradisíaco para los enfermos y una tranquilidad oportuna para el romance.

Otro novelista boliviano que metió en sus obras a Copacabana fue Aureliano Belmonte Pool. En el segundo fruto de su imaginación: *La Banderita o la Revolución* (La Paz, 1929), al mismo tiempo que presiente la futura conmoción social de su país, aprovecha la ocasión para hablar de Copacabana. Evoca, frente al lago, la gran civilización de los incas y lamenta amargamente la miseria contemporánea de sus compatriotas: los indígenas. Belmonte, como literato, no vale gran cosa, pero su novela constituye uno de los primeros atisbos de la revolución social de Bolivia.

Luis Toro Ramallo, en su novela *Cutimancu* también escribe páginas de belleza sobresaliente acerca de la península de Copacabana. Sus descripciones de la orografía y del paisaje en general, vista desde sus cumbres, es eminentemente poética. Toro Ramallo publicó su novela en Santiago de Chile, en 1940.

Víctor Santa Cruz, novelista fracasado metido a historiador, publicó en La Paz, en 1948, una *Historia de Copacabana*, obra fantaseosa pero sencilla y amena. La escribió en el mismo estilo con que compuso su *Historia Colonial de La Paz* y sus *Treinta años de Tierra Adentro*. No cabe duda que Santa Cruz mejores frutos produjo en la historia que en la novela.

Luego tenemos a Claudio Cortez A., buen narrador de escenas y buen creador de imágenes. Publicó en La Paz, en 1953, su novelada *Historia y milagros de Nuestra Señora de Copacabana*, obra escrita a base de una bibliografía deficiente. El mismo hecho de ser una historia novelada le disculpa de los incontables errores históricos cometidos desde la primera a la última página. Pero es un libro bastante sabroso y entretenido porque a través de los presuntos diálogos tenidos por Francisco Tito Yupanqui con la Virgen y otros personajes, se trasluce el alma del indígena: sencilla, esforzada y magnánima ¹³⁵.

135 Fuera de los libros y folletos aquí citados, existe una apreciable cantidad de opúsculos cuya relación omitimos por no ser notables dentro de la biografía copacabanera.

DOCUMENTACION SOBRE EL PADRE SALAS

REAL CEDULA CONCEDIENDO LICENCIA A FRAY BALTASAR DE SALAS PARA BUSCAR TESOROS EN QUITO

[Madrid, 17 de febrero de 1589]

El Rey.— Por cuanto vos fray Baltasar de Salas, de la Orden de San Agustín, me habéis hecho relación que tenéis noticia de que en cierta parte de la provincia de Quito hay una *guaca*, donde se entiende que el *inga* dejó enterrado su tesoro, y que siendo yo servido de hacer merced a vos o a quien tuviere vuestro poder, de alguna parte de lo que se hallare en la dicha *guaca*, la iréis a descubrir y sacar lo que en ella hobiere a costa de dos mujeres, por cuya orden lo tratéis, suplicándome lo mandase proveer.

E habiéndose visto por los de mi Consejo de Las Indias, por la presente, descubriendo vos el dicho fray Baltasar de Salas, o a quien tuviere vuestro poder, la dicha *guaca*, y sacándose de ella algún tesoro haciendo toda la costa necesaria para ello, os hago gracia y merced o/a la persona o personas que vos nombraredes y tuvieran vuestro poder, de la sexta parte de lo que de la dicha *guaca* se sacare, con que la dicha sexta parte no exceda de ochenta mil pesos, y haya de asistir al descubrir la dicha *guaca* y sacar de ella el dicho tesoro una persona cual fuere nombrada por el mi presidente de la mi Audiencia Real de la dicha provincia de Quito y en su ausencia por la mi Audiencia Real de ella, asimismo a costa vuestra.

Y primero y ante todas cosas os hayáis de presentar con esta mi cédula ante el dicho mi presidente al cual, y en su ausencia, a la dicha Audiencia, mande que luego nombren la dicha persona que sea de confianza y cual conviene que a costa vuestra como dicho es asista a lo sobre dicho con la instrucción y orden que les pareciere más convenir para el buen recaudo y cuenta de lo que se sacare de la dicha *guaca*.

Fecho en Madrid, a diez y siete de hebrero de mil y quinientos y ochenta y nueve años.

Yo El Rey. Por mandado del rey nuestro señor, Juan de Ibarra. Señalada del Consejo.

[A.C.I. Quito, 211; Lib. 3, f. 5v].

LICENCIA DEL PRIOR DE LIMA Y HACE RELACION DE LA LICENCIA QUE TENIA DEL GENERAL

[Lima, 3 de julio del año de 1590]

El maestro fray Luis López, prior del Convento de Nuestro Padre San Agustín de la ciudad de Los Reyes:

Y atento a que el padre fray Baltasar de Salas, profeso sacerdote de la dicha Orden, tiene licencia de nuestro padre general para irse a la provincia de México, que es en la Nueva España, donde tomó el hábito, de la cual me consta porque la he visto y he leído.

Por la presente le doy licencia para que en el primer navío que saliere del puerto de El Callao para la Nueva España, se vuelva a su provincia vía recta sin saltar en parte alguna en tierra, y prosiga su viaje según y conforme se le está concedido por cuanto en esta nuestra provincia del Perú no es necesario y tenemos expreso mandato y prohibición de nuestros Capítulos para no poder recibir ni retener frailes de otra provincia.

Que es fecho en Los Reyes a tres de julio de 1590 años. Firmado de nuestro nombre y sellado con el sello de nuestro oficio.—Fray Luis López.

[A.G.I. Lima, 318]

LICENCIA DEL VIRREY DEL PERU A FRAY BALTASAR DE SALAS PARA QUE PUEDA VIAJAR A LA NUEVA ESPAÑA

[Lima, 4 de julio de 1590]

Don García Hurtado de Mendoza, virrey, gobernador y capitán general en estos Reinos y provincias del Pirú, Tierrafirme y Chile por Su Majestad:

Por la presente doy licencia al padre fray Baltasar de Salas frayle profeso de la Orden de San Agustín para que se pueda ir a las provincias de la Nueva España, en virtud de la de su prelado de esta otra parte y con sola esta licencia y la del dicho su prelado.—Cualquier maestro o dueño de navío lo pueda llevar en él sin que incurra en pena alguna.

Fecho en Los Reyes, a cuatro días del mes de julio de mil y quinientos y noventa años. Don García.—Por mandado del virrey, Alvaro Ruiz de Navamuel.

[A.G. I. Lima, 318].

LICENCIA DEL SANTO OFICIO DE LOS REYES CON QUE VINO EL AÑO DE 91

[Lima, 22 de marzo de 1591]

Yo Jerónimo de Hugay, secretario del Santo Oficio de la Inquisición de esta ciudad de Los Reyes y provincias del Pirú, doy fe que fray Baltasar de Salas, sacerdote de la Orden de San Agustín, tiene licencia del dicho Santo Oficio para irse donde quisiere por mar o tierra libremente. Por lo que toca al Santo

Oficio y para que de ello conste, de pedimento del dicho Fray Baltasar [de Salas] di la presente, firmada de mi nombre, en la dicha ciudad de Los Reyes, a veinte y dos días del mes de marzo de 1591 años. Jerónimo de Hugay, secretario.

[A.G.I. Lima, 318]

CARTA DEL OBISPO DE PANAMA PARA EL PADRE BALTASAR DE SALAS. Y LLAMALE QUE ES SOBRE CRIADO, CURA Y VICARIO DE LA CIUDAD DE LOS REMEDIOS

[Los Remedios, 23 de setiembre de 1591]

Tres cartas de Vuestra Merced he recibido casi juntas y en todas ellas, demás de dar cuenta de su llegada a ese pueblo, trata de una cláusula de la comisión que dice no podéis hacer información de ningún casamiento sino fuera de los naturales, y que el parecer fue yerro del que lo escribió que no fue sino conforme a cada una de todas las tales provisiones y del Santo Concilio de Trento que ordena y manda que los curas en los casamientos de los que no son naturales los prelados con mucha advertencia hagan información antes que se casen y los españoles de ese pueblo y otros comarcanos no son naturales de él ni los curas ni vicarios de la ciudad de Nata y Villa de Los Santos no hacen información de los españoles que de poco tiempo aunque sea de años residen sino que vienen o envían a esta ciudad a dar noticia al prelado y dan ante él informaciones con testigos de Castilla de cómo son hábiles para contraer el tal matrimonio. Y no es justo que esto se altere y especialmente en pueblo tan pequeño como es ese, donde por gran maravilla podrá haber testigos bastantes y que concluyan haberlo conocido desde el tiempo y edad que pudieran contraer matrimonio parece entender que son libres para ello.

En el caso presente que me escribe se los ha casado, se puede pasar por ello especialmente cuanto de varón si es español que tiene más dificultad que en cuanto a la mujer siendo mestiza nacida por esos pueblos de poca edad tiene menor inconveniente, y aunque con su persona se pudiera disimular o dispensar siendo tan conforme a derecho y a la costumbre universal que tiene en todas las demás pase Vuestra Reverencia por ello. De que el licenciado Toro se ponga con Vuestra Reverencia y cualquier otro sacerdote que ahí estuviese en cosa en que tanto va a su conciencia.

Honor y honra me pesa en cualquier tiempo y parte que fuera y más en estos trabajosos tiempos y donde si hay no hubiese sacerdote estaba obligado a lo buscar y tener a su costa enteramente so pena que por lo menos lo compelieron a ello que si esta cláusula se la amonestare lo tengo por bien. Nuestro Señor.

A la gente de Cherequí mientras no tuvieren sacerdote propio los podrá Vuestra Merced confesar, comulgar y dar la extremaunción y enterrar y hacer todas las demás cosas tocantes al oficio de cura con ellos, que si necesario es por esta doy comisión a Vuestra Merced en forma para ello, con que sea con el menos perjuicio que ser pueda, de la asistencia de esa ciudad de Nuestra Señora de Los Remedios.

Nuestro Señor Guarde. De Panamá y de setiembre 23 de 1591 años. Epo de Panamá.

[A.G. I. Lima, 318].

DONACION QUE HIZO JUAN DE SOTO, CLERIGO, A LA ORDEN DEL SEÑOR SANT AGUSTIN DE UNA ERMITA EN PANAMA

[Panamá, 11 de octubre de 1592]

En el nombre de Dios [Todo Poderoso] amén. Sepan cuantos esta carta de donación vieren como yo Juan de Soto, clérigo presbítero, residente en esta ciudad de Panamá, digo que por cuanto he tenido y tengo por abogado al bien aventurado doctor San Agustín en todas mis obras actos y negocios, por cuya intercepción conozco haber recibido en el decurso de mi vida muchos y muy grandes beneficios temporales y espirituales de la mano de mi Señor Jesucristo, en cuya misericordia confío de que me concederá su gracia y gloria teniendo como he tenido tal intercesor a cuyos religiosos siempre he tenido grande amor y voluntad, y en especial a vos el padre *fray Baltasar de Salas* con quien comunico y he comunicado las cosas tocantes a la salud de mi ánima, y satisfaciendo mi conciencia de quien me han sido dados muy particulares y sanos consejos:

Por lo cual y porque esta es mi última voluntad determinada, otorgo y conozco en todo y cualquier acaecimiento, hago gracia y donación buena, pura y perfecta e irrevocable que llama el derecho entre vivos toda de mi mano voluntariamente a vos el dicho padre *Baltasar de Salas* de una posesión y propiedad que yo tengo fuera de esta ciudad, en el cual lugar tengo fundada una ermita, cuya [ad]vocación es de la bienaventurada señora Santa Ana, la cual yo fundé y labré y he adornado con imágenes, ornamentos, plata y tapicería todo lo cual dediqué para la celebración del culto divino. Y por que la devoción de los avecindados en esta ciudad y Reino con la Sra. Sta. Ana que vaya siempre adelante e por hallarme enfermo e tal que mis obras quedarán muy cortas en el esrviceio de Dios Nuestro Señor conforme a mi sabido deseo en lo que toca al aumento de la dicha ermita y su perpetuidad y por el deseo de vos el dicho padre, tan grande de plantar en esta parte y extender ampliando vuestra religión, hallando como halláis el sitio aparejado y apasible para fundar Monasterio de Vuestra Or-

den, quiero que para el dicho efecto sea y deba entender la dicha donación que os hago y tal os la doy y ofrezco como yo lo tengo con las condiciones siguientes:

1) La primera condición es que habéis de traer licencia de vuestro reverendísimo general e cédula del rey nuestro señor con confirmación de Su Santidad.

2) La segunda; que habéis de venir a ser el fundador de la dicha casa no habiendo causa que sea bastante para estorbar la vuelta e si la hubiere que vos podáis entonces sustituir y nombrar otro religioso en vuestro lugar. Y si para nombrar otro se entremetiere otro cualquiera superior os revoco la dicha donación e quiero que *non vala* e sea ninguna e de ningún efecto.

3) La tercera; que hasta tanto que vos el dicho padre tengáis licencia como queda dicho, para fundar la dicha casa y Monasterio, no se entienda haber adquirido algún derecho de propiedad ni posesión en la dicha ermita, lugar e sitios de ella.

4) La cuarta condición es que si no pudiéredes alcanzar la dicha licencia para la fundación del Convento, trayéndola vos el dicho para vivir por vos en la dicha ermita podáis gozar de la dicha donación con cierta memoria y conmemoración que de mí se haga como quedara entre mí y vos el dicho padre concertado.

5) La quinta última y de mayor fuerza sin lo cual *non valga* es que la Iglesia siempre ha de tener título de Señora Santa Ana de los Agustinos, en la cual ha de quedar fundada la dicha Orden del glorioso padre San Agustín.

La cual posesión y ermita con las condiciones ya dichas las tendréis y gozaréis como yo las tengo y poseo libre de censo y de otra hipoteca ni subjección, en el dicho sitio con lo a ella perteneciente, como irá declarado al pie de esta donación.

Otro sí: me desisto y aparto de la propiedad y señorío e posesión y de otras acciones reales y personales, títulos y recursos que me pertenecen y puedan pertenecer en cualquier manera a la dicha posesión y ermita y desde luego para entonces lo renuncio cedo y transpaso en vos el dicho fray *Baltasar de Salas* y en vuestra Orden y religión agustiniana, hechas ciertas las condiciones susodichas para que como tal podáis disponer por orden entre mí y vos declarado.

Y en el interin que tomáis y aprehendéis la dicha posesión, me constituyo en vuestro tenedor y poseedor inquilino por vos y en vuestro nombre y doy por aceptada esta real donación y por insinuada, y si excede a los quinientos sueldos del tal exceso os hago otra tal donación y legítimamente manifestada y renuncio las leyes que hablan acerca de las insinuaciones y las que dicen que *non vala* la donación inmensa o general y me obligo a no la revocar en testamento ni codicilo ni por escriptura pública ni en otra manera tácita ni expresamente aunque sucedan cualquiera de las causas porque se puedan revocar las tales donaciones, ni pretendiendo que los bienes que me quedan no me vasten ni que fui engañado

o damnificado o que sólo diese causa al contrato e si la revocare *non valga* la tal revocación y quede por el mismo caso aprobada y revalidada esta escriptura. E para que luego que cumpliéredes las condiciones ya dichas adquiráis desde luego la dicha posesión os doy y entrego de mi mano a la vuestra, esta escriptura en presencia de los testigos de yuso escriptos, para que así hagáis de ella presentación ante Vuestro Perlado supremo de las personas de quienes se deban ganar las dichas licencias y al cumplimiento de las tales condiciones. E para lo así cumplir, yo el dicho Juan de Soto, otorgante de esta donación obligo mi persona e bienes habidos e por haber e doy poder a cualquier justicias ante quienes la presente carta fuere presentada para que sobre lo convenido e concertado hagan ejecución en mi persona e bienes así y tan cumplidamente como si contra mí fuese, dada sentencia definitiva por juez competente y fuese por nosotros consentida y pasada en autoridad de cosa juzgada.

Siendo testigos a ver hacer la dicha donación... En la ciudad de Panamá, en 11 de octubre de 1592.—Juan de Soto. Es copia.

[A.G.I. Lima, 318]

SOLICITUD DE FRAY BALTASAR DE SALAS AL REY PIDIENDOLE LICENCIA PARA RETORNAR A LAS INDIAS

[1593]

Muy poderoso señor:— Fray Baltasar de Salas, de la Orden de San Agustín, dice en respuesta de lo que se le manda acerca de que muestre los recaudos con que vino de Las Indias, que él las dio en Roma a su prelado como cosa que hasta aquel punto sirven y vistas por su general le proveyó de las que él presentó ante Vuestra Alteza.

Los cuales, según en sí muestran no se suelen dar a frailes que no sean tales en sus vidas y costumbres, donde parece ser pasión lo contrario.

E que por satisfacer a Vuestra Alteza con alguna cosa hace demostración de los presentes, los cuales tenía como cosa olvidada y que aunque dicen ser para pasar a México, es que así se daban por temor que los ingleses había que no se podía venir por Panamá.

Y que en lo que el padre provincial dice de que él me dio licencia para ir a Roma, fue porque cuando llegamos a un Convento que nos piden la licencia con que vamos, mostrar aquella pequeña y no los patentes largos e que él vio que venimos un definidor e yo juntos de aquella provincia del cual tuvo y de otros dos frailes que yo truje a cargo muy larga y buena relación.

Demás de esto digo que siendo llamado yo, daré relación del negocio de la provincia que vine a negociar. El cual fue para que fray Gabriel de Saona pagase cierta cantidad de dinero que había hecho de un poco de papel blanco, mol-des y libros que me había vendido, fingiendo o entendiendo que yo y mi navío

éramos ahogados porque tardó días. Para lo cual llevo recaudos del padre general de mi Orden.

Otro sí. Parece molestia la que el padre provincial me hizo hacer, estorbándome la ida a Las Indias, lo cual después de que nos conformamos le ha pesado haber hecho. Pues por una parte informa mal de mí a Vuestra Alteza y por otra me da licencia muy honrosa, enviándome por predicador a Burgos. Lo cual él no puede hacer pues va contra la obediencia de su general, el cual me manda lo contrario.

E atento a que yo tengo aquella tierra como patria, de 27 años a esta parte, donde tengo padre y madre y hermanos y toda la demás familia, mi celda, estudios y libros, donde con mis lenguas y doctrinas sirvo y aprovecho a gloria de Dios y servicio de Vuestra Alteza.

Por lo tanto, humildemente pido y suplico a mí y a mi orden se nos haga merced de me mandar dar mis despachos, que yo me ofrezco a que tenga Vuestra Alteza corresponsión y respuesta de la Audiencia, de Panamá, tal y tan buena de mis servicios y vida que le sea gustoso ver el celo con que yo allá trabajo y he trabajado, así en la administración de los españoles como en la conversión de aquellos naturales. Y porque espero se me hará merced con justicia.

[A.G.I. Lima, 318]

SOLICITUD PRESENTADA POR FRAY BALTASAR DE SALAS SOBRE LA ERMITA DE PANAMA

Fray Baltasar de Salas, de la Orden de Santo Agustino, dice que por diferencia que hubo entre el padre provincial y él, como por género de venganza o castigo le quitó la licencia y traslado de la cédula de la Ermita de Panamá que a su Orden y a él se les había hecho y por cuanto el sacro nuncio los ha confirmado y el dicho padre provincial gusta ya de que vaya el viaje de Las Indias.

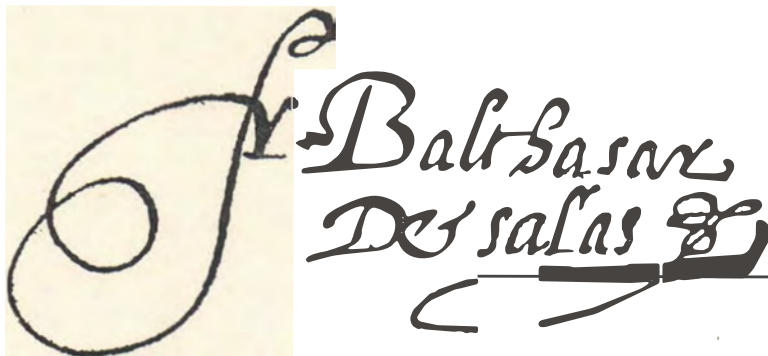
Por tanto suplica se le den sus despachos y porque en ello se le hace a todos bien y atento. Con justicia.

[Dictamen]

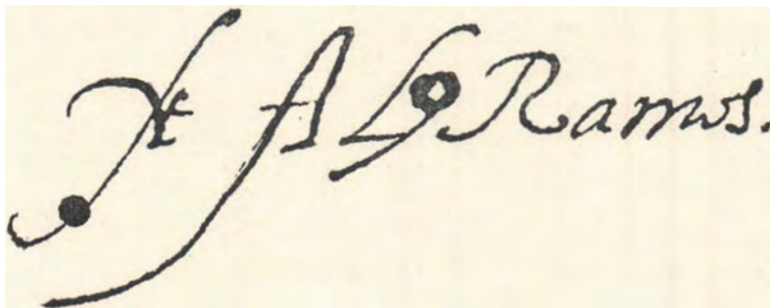
Vuestra Señoría manda que fray Baltasar de Salas muestre con qué orden vino de Indias y a qué vino.

Presenta.—Cómo vino con licencia del virrey y de la Inquisición y de su prelado. Vino a lo de la Ermita de que les hizo donación en Panamá un clérigo.

[A.G.I. Lima, 318]

A facsimile of a handwritten signature in dark ink on a light beige background. The signature is written in a cursive script. It begins with a large, ornate initial 'F' that loops around. To the right of the 'F', the words 'Baltasar' and 'De salas' are written on two lines. The signature ends with a decorative flourish consisting of a horizontal line with a small loop at the end.

Facsimil de la firma de fray Baltasar de Salas. Lima, 18 de mayo de 1586. Archivo del Convento de San Agustín, Lima.

A facsimile of a handwritten signature in dark ink on a light beige background. The signature is written in a cursive script. It begins with a large, ornate initial 'F' that loops around. To the right of the 'F', the words 'Alonso' and 'Ramos' are written on two lines. The signature ends with a decorative flourish consisting of a horizontal line with a small loop at the end.

Facsimil de la firma de fray Alonso Ramos Gavilán. Lima, 11 de marzo de 1589. Archivo del Convento de San Agustín, Lima.

EDICIONES DE LA CRONICA DEL PADRE RAMOS

(Cronológico)

a) Completa:

- 1621.— Historia/ del Célebre/Santuario de/Nuestra Señora de Copa/cabana y sus milagros e Invención de la /Cruz de Carabuco /A Don Alonso Bravo de Sarabia y Soto /mayor del Abito de Santiago, del Consejo de Su Magestad, Consultor/del Santo Oficio y Oydor de Mexico/Por el P. Fr. Alonso Ramos Gauilan, Pre/dicador del Orden de N.P.S. Agustín/[Escudo de a.] Colofón: Laus Deo/ Con licencia. Impreso en/Li-ma/por Jero/nimo de Contreras. Año/ de 1621.

[En 4º; Port. v. en bl., 6 ff. sn. de preliminares. 432 pp.n. más 4 ff. sn. de Tabla y una canción y soneto al autor].

b) Incompletas:

- 1848.— Documentos Históricos Relativos al Origen y Milagros con que se estableció el culto a la Imagen de María Santísima, que se venera en el Santuario de Copacabana, publicados por un devoto. 1848. Imprenta del Pueblo.

[En 4º; 2 pp. de introducción más 8 de texto].

- 1860.— Historia/de Copacabana/y de su/milagrosa Imagen de la Virgen,/ escrita por el R.P. Fr. Alonso Ramos y compen/diada por el P. Fr. Rafael Sanz, cura interino del/Santuario y misionero apostólico del Colegio de la Paz/. Con dos láminas/ 1860. /Con aprobación del Illmo. Sr. Obispo /Dr. D. Mariano Fernández de Córdoba./Impren-ta de Vapor. Calle de la Aduana N° 36/.

[En 4º. Port. orlada; 2 pp. de introducción, 160 de texto y dos planos].

- 1867.— Historia de Copacabana y de la milagrosa Imagen de su Virgen. Escrita por el R. P. Fr. Alonso Ramos y compendiada por el P. Fr. Rafael Sans, cura interino del Santuario y misionero apostólico del Colegio de la Paz. Con dos láminas. Con apro-bación del Ilustrísimo Señor Obispo Sr. D. Mariano Fernández de Córdoba. Lima. Impresa por J. Enrique del Campo. 1867.

[En 4º 142 pp. de texto más una sn. al final]

- 1886.— Historia/de/ Copapacabana/ y de la/milagrosa imagen de su Virgen/ escrita por el R.P. Fr. Alonso Ramos, y compendiada/por el P. Fr. Rafael Sans, Cura interi-no del Santua/rio y Misionero apostólico del Colegio de la Paz/. Con aprobación del Ilustrísimo Señor Obispo/ Doctor Don Mariano Fernández de Córdoba./Tercera edi-ción./La Paz./Imprenta de la Unión Católica./ 1886.

[En 8º; 281 pp. de texto y 7 sn. de índices].

REFERENCIAS SOBRE EL PADRE RAMOS

Antonio, Nicolás

1788 Biblioteca Hispano Nova. Matriti.....Tomo I. [P. 43].

Llano Zapata, José Eusebio

1757 Memorias Histórico-Físicas-Apológicas de la América Meridional, que a la Mage-

tad de Don Carlos III, dedica Don Lima. Imprenta y Librería de San Pedro, Calle de San Pedro, N° 388. 1904 [Pp, 382-83, 522-3].

Medina, José Toribio

- 1904 La Imprenta en Lima, por.....Tomo I. Santiago de Chile. Impreso y grabado en Casa del Autor. MCMIV [N° 96].

Means, Philip Ainsworth

- 1928 Biblioteca Andina. New Haven, Connecticut. Published by the Academy of Arts and Sciences and to be obtained also from the Yale University Press. May... [P. 42].

Mendiburu, Manuel de.

- 1885 Diccionario Histórico-Biográfico del Perú. Tomo IX Lima, 1934 [Pp. 315-316].

Moreno, René

- 1905 Biblioteca Boliviana. Bolivia y Perú. Santiago..... [N° 1765].

Prince, Carlos

- 1908 Bibliografía Nacional. Peruanos Anticuarios por Lima. Tipografía de la Escuela de Ingenieros. Calle Espíritu Santo [P. 102].

Santiago Vela, P. Gregorio de

- 1922 Ensayo de una Biblioteca Ibero Americana de la Orden de San Agustín por el De la Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Obra basada en el Catálogo bio-bibliográfico Agustiniiano del P. Bonifacio Moral. Ex provincial de la Matritense. Publicase a expensas de la expresada Provincia de Filipinas. Vol VI. N—R. Con las licencias necesarias. Madrid. Imp. del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús. Calle de Juan Bravo. 3 [Pp. 465-467].

Santisteban Ochoa, Julián

- 1947 Los Cronistas del Perú. Imprenta y Librería Domingo Miranda. Lima, 1947.. [Pp. 156-158].

Torres, Fr. Bernardo de

- 1657 Crónica de la provincia peruana de la Orden de los Ermitaños De S. Agustín Nuestro Padre Dividida en ocho libros En Lima. En la Imprenta de Julián Santos de Saldaña. Año de [P. 239].

Vargas Ugarte, Rubén

- 1945 Historia del Perú (Curso Universitario) Fuentes. (Segunda Edición), por de la Universidad Católica del Perú. Gil S. A. Impresores. Lima. [Pp. 154, 265, 284].

BIBLIOGRAFIA BASICA SOBRE COPACABANA

(Cronológico)

Ramos Cavilán, O.S.A., Alonso

- 1621 Historia del Cèlebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros e Invención de la Cruz de Carabuco. A Don Alonso Bravo de Sarabia y Sotomayor del

Abito de Santiago, del Consejo de su Magestad, Consultor del Santo oficio y Oydor de México. Por el P. Fr. Alonso Ramos Gavilán, Predicador del Orden de N. P. S. Agustín [Escudo de a] Colofón: Laus Deo. Con Licencia, Impresso en Lima por Jerónimo de Contreras. Año de 1621.

Valverde O.S.A., Fr. Fernando de

- 1641 [Portada grabada] Santuario de N. Señora de Copacabana en el Perú. Poema Sacro, Compuesto por el R.P.M.F. Fernando de Valverde del Orden de N. P. S. Agustín. Calificador de el S. Oficio y dedicado al Verbo eterno Soberano Hijo de María Virgen. [En un ángulo:] F. F. Bexarano augustiniano scylpsit Con licencia impresso en Lima.

Calancha O.S.A., Fr. Antonio de la

- 1653 Coronica Moralizada de la Provincia del Perú del Orden de San Agustín nuestro padre. Tomo segundo. Por el Reverendo Padre Maestro Fray Antonio de la Calancha, Definidor de la dicha Provincia y su Coronista. Dedicada a la Sma. Virgen María en su milagrosa imagen del célebre Santuario de Copacavana [línea de adorno]. En Lima [filete]. Por Iorge López de Herrera. Impresor de Libros, Año de...

Marraccio, P. Hippolito.

- 1656 De diva virgene, Copacabana, in peruano novi mundi Regno celeberrima. Liber Vnos. Quo origo y miracula compendio descripta A..... Ad Philippum IV. Hispanioron regim. Magnae Dei matris cultores magnun. Roma, apud. Haered colonij

Calderón de la Barca, Pedro

- 1659 "La Aurora en Copacabana". (*Biblioteca de Autores Españoles*, Tomo XIV. Madrid, Imprenta de los sucesores de Hernández. Calle de Quintana, 33, 1921. Pp. 235-260).

León, Fray Gabriel de

- 1663 Compendio del origen y milagros de la Imagen de N. S. de Copacabana, Patrona de los Reinos del Perú. Madrid

Anónimo

- 1663 Virgen del Santuario de Copacabana. Auto Sacramental. [*Inédito en el Museo Británico, Londres*].

San Nicolás, P. Fr. Andrés de

- 1663 Imagen de N.S. de Copacabana, Portento del Nvevo Mundo, ya conocido en Europa. Al Real, y Supremo Consejo de las Indias. Por el, Agustino Descalzo de la Congregación de España. Año..... Con privilegio. En Madrid. Por Andrés García de la Iglesia.

Anónimo

- 17.. "Usca Páucar auto Sacramental. El Patrocinio de Nuestra Señora María Santísima de Copacabana". En: *Usca Páucar, Drama Quechua del siglo XVIII. Introducción, traducción y notas* [de] Teodoro L. Meneses. Primera Edición crítica, Lima, 1951.

Bombelli, Pietro

- 1792 Breve ed Esalta Della miraculosa Immagine di María Santísima Di Copacabana nel Perú, Cavata dalla Raccolta delle immagine della Bma Virgine, data in luce daincisori dell' anuo MDCCXCII. Roma.

Sans, Fr. Rafael

- 1875 Novena de la Milagrosa Virgen de Copacabana. Puno, 1875.
[*Existen otras ediciones que carecen de pie de imprenta*].
- 1885 Visita a las islas de Titicaca y Coati en la comprensión del Santuario de Copacabana. Departamento de La Paz, Bolivia 1885. La Paz, Tipografía de "La Prensa". Agosto, 1884 [sic].

Sánchez Noguel, Antonio.

- 1892 "La Aurora en Copacabana, Comedia de Don Pedro Calderón". *La Ilustración Española y Americana*. Año XXXVI. Num. XL. Madrid, 30 de octubre de 1892. Pp. 290-291.

Vizcarra F., J.

- 1901 WT. Copacabana de los Incas. Documentos Auto-Lingüísticos e isografiados del Aymáru-Aymará. Protógonos de los Pre-americanos. Por La Paz-Siglo XX. Palza Hermanos, Editores. Papelería y Librería Calle Ayacucho, 12 y 14....

Sanjinés, Fray Fernando de

- 1909 Historia del Santuario e Imagen de Copacabana, Por el P La Paz, Tip. "La Unión", 1909

Bandelier, Adolf Francis.

- 1910 The Islands of Titicaca and Koati. Illustred. By Adolph F. Bandelier. The Hispanic Society of América. New York. 1910.

Urteaga, Horacio H.

- 1911 "Bocetos Históricos. Las Peregrinaciones de Copacabana. Una mirada retrospectiva sobre el antiguo y el nuevo Santuario". *Ilustración Peruana*. Año III. Lima, septiembre 13 de 1911. N° 102; pp. 1320 - 1321.
Reproducido en *El Perú. Bocetos Históricos. Estudios Arqueológicos, tradicionales é Históricos*. Por Prólogo del Dr. Javier Prado. Lima casa Editora E. Rosay y Mercedes, N° 632, 1914; Pp. 135-140.
Reproducido en *Variedades: Año XX*. N° 859, p., 2039 Lima, 16 de agosto de 1924.

Ponsnansky, Arthur

- 1912 Guía General Ilustrada para la investigación de los monumentos prehistóricos de Tiuanaco e islas del Sol y La Luna (Titicaca y Koaty), Con breves apuntes sobre los chullpas, urus y escritura antigua de los aborígenes del Atiplano Andino, con un cromó, 54 grabados. 3 planos y 4 facsímiles. Por Capitán teniente de ingenieros, secretario general de la Sociedad Geográfica de la Paz, secretario del XVII Congreso, Internacional de Americanistas, miembro de la Sociedad de Geographia de Río de Janeiro, de la Sociedad Geográfica de Sucre, etc. etc. La Paz-Bolivia. Imprenta y litografía Boliviana. Hugo Heitmann

Chiverches, Armando

- 1920 *La Virgen del Lago. Novela. Crónica de una romería a Copacabana.* La Paz. González y Medina, 1920.

Pérez, Enrique Michel

- 1924 *Copacabana. Datos relativos a la autonomía municipal del Santuario y a los motivos por los que no fue declarado Puerto Mayor.— La Coronación de la Virgen.* La Paz. Imp. "Artística".— Calle Socabaya N° 22.— 1924.

Urteaga H. Horacio

- 1925 "La coronación de la Virgen de Copacabana". *Variedades, año XXI. N° 912*, pp. 1950-1951. Lima. 22 de agosto de 1925.

Porras Barrenechea, Raúl.

- 1926 "Por los caminos del Lago: Un viaje de Puno a Copacabana. Crónica de Viaje". *Rev. Leader, N° 3., Noviembre de 1926. Reproducida en Estudio N° 1, enero de 1927.*

Jones Odriozola, Guillermo

- 1941 "Santa María de Copacabana". *Suplemento de La Prensa. Buenos Aires, 15 de agosto de*

Casanova, Eduardo.

- 1942 "Los yacimientos Arqueológicos de la Península de Copacabana (Bolivia)". *Anales del Museo Argentino de Ciencias Naturales Bernardino Rivadavia. Buenos Aires, Argentina. Volumen 40; pp. 333-399.*

Valcárcel, Luis Eduardo

- 1943 "Copacabana. Crónicas del Lago". *Turismo. Revista peruana de viajes, artes, letras y actualidad. Número extraordinario dedicado a Bolivia, Junio 1943; pp. sn.*

Claure S., Fray Leonardo A.

- 1944 Historia de la creación de la Santísima Virgen de Copacabana en su Santuario (1583-1894-1944). Datos históricos difundidos por los principales periódicos de Tarija y Cochabamba, recopilados por el R. P., párroco del Santuario, en publicaciones costeadas por ofrecimiento espontáneo y gratuito del Sr. Porfirio Díaz Machicao. Cochabamba, noviembre

R.R.P.P. de la Seráfica Provincia de San Antonio de los Charcas

- 1944 Historia de la creación de la Santísima Virgen de Copacabana en su Santuario. Cochabamba, noviembre de [Es la misma citada en la fecha anterior, pero con portada diferente].

Santa Cruz, Víctor

- 1948 Historia de Copacabana. La Paz. Bolivia. Editorial Universo.

Noel, Martín S.

- 1950 El Santuario de Copacabana. De La Paz a Tiahuanaco. Documentos del Arte Colonial Sudamericano. Cuaderno VII. Ministerio de Educación Pública de la República Argentina. Publicaciones de la Academia Nacional de Bellas Artes de la República Argentina. Buenos Aires ... Año del Libertador General Ramón Castilla.

Ugarteche, Horacio Anibal

- 1952 Copacabana y sus tradiciones religiosas, vínculo espiritual de union de Bolivia con el Brasil. Publicaciones del Departamento de Cultura de la Alcaldía Municipal de La Paz. Alcalde Sr. Don Humberto Rojas. La Paz. Bolivia. Editorial Don Bosco.

Cortez A, Claudio.

- 1953 Francisco Tito Yupanqui, Historia y Milagros de Nuestra Señora de Copacabana. Editorial Don Bosco. La Paz, Bolivia. . . .

Paredes, M. Rigoberto

- 1955 La Provincia de Omasuyu. Ediciones "Isla". La Paz. 1955.

Portugal Maks

Ibarra Grasso, Dick

- 1957 Copacabana. El santuario y la Arqueología de la Península e Islas del Sol y La Luna. Por Maks Portugal, Director del Museo "Casa de Murillo" de la H. Alcaldía de La Paz. Y Dick Edgar Ibarra Grasso, Director del Museo Arqueológico, Universidad M. de San Simón. Cochabamba. Editorial "Atlantic". Cochabamba — Bolivia 1957.

Gonzales Natalicio

- 1960 "Calderón de la Barca y el Mundo Indígena". *América Indígena Organo Trimestral del Instituto Indigenista Interamericano*. Vol. XX. N° 1 Enero 1960, México, D. F. pp. 25-33

Magyar, O. F. M., Fr. Arnoldo

- 1964 La Reina de Bolivia y su Santuario (Copacabana) [La Paz]

Mesa, José de

Gisbert, Teresa

- 1966 Contribuciones al Estudio de la Arquitectura Andina. Academia Nacional de Ciencias de Bolivia. Serie de Ciencias de la Cultura. La Paz-Bolivia.

Espinoza Soriano, Waldemar

- 1972 "Copacabana del Collao. Un documento de 1548 para la etnohistoria andina", *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*. 1972 Tome I N° 1. Lima, pp. 1-16.

EL REINO LUPAQA Y EL ACTUAL CONTROL VERTICAL DE LA ECOLOGIA

Jorge A. Flores Ochoa

Entre las nuevas ideas que se vienen empleando y que ahora tenemos a nuestra disposición, para entender y explicar la sociedad andina (previa a la invasión europea y de su continuidad a tiempos contemporáneos), es de resaltar la que se llama del control "vertical" de la Ecología (Murra 1964: 428 sgts.; 1967: 384-386; 1968: 121 ss; 1970: 9-10). Ella ha sido mejor comprendida a través del estudio y uso de los documentos regionales del siglo xvi, ya ampliamente conocidos como las visitas. La comprensión del control vertical de la ecología, será mucho más efectiva, si es que se puede detectar algo de su continuidad en nuestros días por medio del trabajo etnográfico. Esto se hizo en parte en la región de la Quebrada de la Chawpiwaranga, en Huánuco y que fuera visitada por Iñigo Ortiz de Zúñiga en 1562 (Ortiz de Zúñiga, 1964; Fonseca, 1966:22-23; Murra, 1967 383 ss).

Con el propósito de verificar la actualidad del control vertical de la ecología, se realizó un breve trabajo de campo en tres distritos de la actual provincia de Chucuito, en el departamento de Puno. La misma región que fuera recorrida por Garci Diez de San Miguel en 1567 (Garci Diez, 1964). Estos tres distintos son Pomata; Juli e Ilave. Corresponden a tres de las siete provincias que formaban el antiguo reino de los lupaqa de habla aymara. El recorrido que efectuamos por estas antiguas provincias, duró del 18 de febrero al 2 de marzo de 1970. En total doce días, con visitas a varias comunidades, parcialidades, anexos y haciendas para recoger información etnográfica que permitiera comprobar la continuidad del control vertical de la ecología, por parte de los lupaqa contemporáneos, sobre las tierras del altiplano y la de los valles costeros, en la forma como sugiere la lectura de la visita de Garci Diez de San Miguel.

Este trabajo se realizó con la colaboración del colega, Dr. Abraham Valencia Espinoza, quien nos prestó su valiosa ayuda en el trabajo de campo.

Antes de proseguir, es necesario aclarar algo de los procedimientos empleados en la obtención del material etnográfico. La investigación habría alcanzado mayor éxito y mejores resultados, si se hubiera procedido de manera opuesta en el recorrido. Es decir que se hubieran visitado primero las zonas de los valles costeros indicados en la visita. Investigar ahí la presencia de terrenos de cultivo que pertenecieran o hubieran pertenecido a los lupaqa, o por lo menos que hubiera memoria de su existencia y su probable pérdida en tiempos cercanos o más o menos lejanos. Hecho esto es preciso recorrer los lugares del altiplano de donde procedieran las personas cuyas propiedades hubieran sido detectadas en los valles de la costa sur. De otro lado se debe declarar y aceptar que el trabajo de campo no está aún concluido. Este debe ser complementado por medio de comprobaciones en los sitios donde aún existen cultivos de los lupaqa. Es decir, se debe ir a los lugares de la costa y a los valles altos de la vertiente occidental de los Andes, donde según nuestros informantes aún hay chacras que están directamente controladas por indios del altiplano y cuyo dominio, como afirman, les viene desde muy antiguo. Luego de reconocer esta limitación, es que se pasará a exponer algunos de los resultados obtenidos.

Es necesario también, indicar antes, que es lógico y previsible que el control vertical ha sufrido modificaciones y acondicionamientos, ocasionados por la invasión europea. En los casos en los que ha sido posible ubicar la continuidad del control vertical, ella no muestra cambios, en algunos casos más bien notables continuidades. No creemos resolver todos los problemas de la continuidad del control vertical de la ecología. Creemos, por el contrario, que se debe hacer más trabajo de campo, para obtener datos etnográficos y cotejarlos con los históricos, arqueológicos, lingüísticos, etc.

En el recorrido realizado por Pomata, Juli e Ilave, se nota, en primer lugar, con mucha claridad la fuerte relación que existe entre el altiplano y los valles costeros de Arequipa, Moquegua y Tacna. Los movimientos migratorios estacionales (pendulares) son frecuentes y numerosos. Es raro hallar una comunidad, de la cual no estén o hayan estado ausentes algunos de sus miembros, debido a viajes a los valles costeros, para trabajar en el cultivo de productos propios de las "tierras calientes". Al ser preguntados por las razones, respondieron que el aliciente más fuerte era el de conseguir lo que se cosechaba allí, como ají, camote, vino, frutas (naranjas, higos, uvas, etc.) pero sobre todo maíz. También dicen que van a trabajar con el deseo de obtener dinero, pero sobre todo con el de conseguir maíz. Incluso hay todavía lugares como Tarata, en Tacna, donde el trabajo es pagado no en dinero sino con mazorcas y **choclos** de maíz. No es que desconozcan el uso y empleo del dinero como pago de la jornada de trabajo, sino que su preferencia es por el maíz. En cambio, tam-

bién hay otros casos en los que se realiza un intercambio comercial, entre niveles ecológicos diferentes, con el fin de intercambiar productos agrícolas y pecuarios de diferentes climas. Los de la “altura” del altiplano dan **charki**, **ch’uño**, lana, papas, quinua. Reciben a cambio de los del “valle” los productos propios de su clima, que ya indicamos líneas arriba.

Los movimientos espaciales se intensifican en los meses de julio y agosto, que son los que corresponden a la época en que se cosechan las chacras de la costa y valles altos occidentales. El resto del año lo pasan en el altiplano, ocupados en las faenas agrícolas y ganaderas, propias de la puna. Este tipo de relación altiplano-costa ya fue posible de comprobarlo hace algunos años en la zona lupaqa (Flores, 1965: 199-213) y con similares funciones de intercambio ecológico en una zona de habla quechua también en el altiplano (Flores, 1968). Entonces no se la entendió en términos de control vertical de la ecología y fue explicada como simples transacciones comerciales, con poco o ningún uso del dinero sino del trueque. Creemos que este mismo criterio puede servir de base para críticas de gran parte de la bibliografía escrita sobre las migraciones altiplánicas a la región selvática de Sandía (Martínez, 1960; 1961; 1963; Métraux 1956; Monge, 1963; Calderón, 1968).

Sin embargo, de lo que se trata de informar ahora, no es la existencia de esta relación, sino de que se ha encontrado que en la actualidad, todavía hay campesinos del altiplano que tienen chacras propias en los valles occidentales de los Andes, que son trabajadas en forma directa por ellos y que también se guarda memoria de su existencia, en los lugares donde este tipo de control directo de la propiedad ya ha desaparecido.

En el trabajo etnográfico se entrevistó a 65 personas, en su mayor parte varones. De ellas siete respondieron afirmativamente cuando se les preguntó si sabían de la existencia de terrenos de cultivo en la costa, que fueran de propiedad de gente del altiplano, y que sabían que eran de su propiedad desde tiempos muy remotos y que siempre estuvieron bajo su control directo. Las siete respuestas afirmativas, en términos estadísticos representan el 10.8 por ciento. Que sin lugar a dudas es un buen porcentaje, si se tiene en cuenta que han transcurrido cuatrocientos años desde que se destruyó el sistema político que permitía este tipo de dominio y control. La continuidad en este sentido es desde todo punto de vista remarcable, pues muestra la vitalidad de la concepción andina del medio ambiente y los procedimientos que crearon para controlarla y obtener de ella los resultados más óptimos.

Otros informantes manifestaron que habían oído de sus padres y de sus abuelos, las noticias de que tuvieron chacras en las tierras “calientes” de la costa y la yunga. Por el momento no es posible para nosotros, exponer —porque no los conocemos— los detalles de las explicaciones que

dan respecto al por qué y al cuándo se produjeron la pérdida de su control y el acceso directo a ellas.

Un informante de Lampa Chico, en Pomata, nos decía que sus “antepasados tuvieron chacras en Moquegua” “aunque no podía precisar dónde estuvieron”. Lo sabía porque su padre le había contado así.

Otro informante, esta vez de Kaspá en Juli, dijo que en su comunidad y en la cercana de Pukara, había gente que tenía tierras en Ayanka y Mogollo, en el departamento de Tacna desde tiempos de sus **achachila** (abuelos en aymara).

Los nombres de Pachán; Mogollo; Yarara; Pukullay; Paqallay; Tika-ko; Karumas; Tomasiri; Tarata; Sama, en el departamento de Tacna, son los que se repiten con más frecuencia en las informaciones recogidas. Son los que tienen chacras de cultivo pertenecientes a los lupaqa y que se siembran con maíz. Da la impresión de que la gente de Pomata y Juli, para tener acceso a la costa, escoge de preferencia los valles del actual departamento de Tacna. En cambio desde Ilave hasta Acora —para no hacer sino mención al antiguo territorio del reino lupaqa— las relaciones verticales son a través del departamento de Moquegua, y de manera especial por Torata.

El dominio y la propiedad de las tierras de los aymara lupaqa, en el flanco occidental de los Andes, pasa de una generación a otra por medio de la herencia. Su posesión no hace que se pierdan los derechos que se tienen sobre las tierras del altiplano.

Para explicar las técnicas agrícolas de cultivo, muy diferentes en cada piso ecológico, manifestaron que ellos conocen muy bien las faenas agrícolas que corresponden a los diferentes cultivos, así como las épocas y oportunidades en que deben hacerse. Para la vigilancia y el trabajo de los cultivos pueden adoptarse dos sistemas —por lo menos son los dos que se pudo comprender y conocer—. En uno de ellos, el propietario se mueve continuamente entre los diversos niveles ecológicos. Va a la costa a realizar las labores agrícolas propias de esos cultivos. Regresa al altiplano para cumplir con los trabajos que requieren los cultivos de altura, dejando algunos miembros de la familia nuclear para que cuiden los de la costa. En el momento de la cosecha, sus movimientos adquieren mayor velocidad y se halla cambiando continuamente de piso ecológico. En el segundo sistema el procedimiento es dejar las chacras —en cualquiera de los niveles— al cuidado y laboreo de otras personas. Pueden ser los parientes, los vecinos o conocidos con quienes se hace el trato para que se queden a cargo del cuidado de los cultivos. Cuando llega la cosecha, les dan productos agrícolas y ganaderos de la ecología contraria a la que estuvieron trabajando. Es decir si el socio —para llamarlo de algún modo— cuidó y trabajó las tierras de la costa, recibirá **ch'uño**; papas; **kinwa**; **charqui**; lana. En el caso contrario recibirá camotes, frutas, vino; y sobre todo maíz.

No está demás indicar, lo que parece ser una forma moderna de acomodamiento, del control vertical de la ecología a condiciones nuevas. Se ha encontrado en Pomata, en las comunidades de Kangalli y Lampa Chico, y en Juli, un convenio conocido como "ración", entre los peones del altiplano y los pequeños propietarios y hacendados de la costa.

De acuerdo a los términos de la "ración", un agricultor del altiplano trabaja en las propiedades de la costa a cambio del derecho de cultivar una chacra. Esta chacra recibe el nombre de "ración". Los productos que se obtengan de ella pertenecen al trabajador altiplánico. Hay varias opiniones diferentes respecto a la manera cómo se puede adquirir la ración. Pueden ser diversos procedimientos o variedades regionales. Según algunos informantes, se recibe la "ración" desde el momento en que se comienza a trabajar en una hacienda. Otros dicen que deben transcurrir previamente, dos o tres años de trabajo, antes de tener derecho a la "ración". En cualquiera de los dos casos, lo que debemos hacer notar y resaltar, es la idea y la actitud que tienen los aymara lupaqa de la "ración". No titubean al decir que podrían trabajar sin recibir jornal en dinero, pero en ningún caso lo harían sin la "ración". El factor principal en esta relación de trabajo, es el deseo que tienen de contar con una chacra propia, en la que se les permita cosechar los productos de la tierra baja, con los que complementarán y alternarán la provisión de alimentos obtenidos en el altiplano. Consideran, además, que el acceso a la "ración" es un derecho que tienen desde muy antiguo, que siempre fue así desde sus antepasados. No es de ninguna forma un acto de liberalidad de parte de los propietarios de las haciendas de la costa. "Era obligatorio que se nos diera" y "no trabajaban si no se les daba".

Me parece que estamos en condiciones de indicar que la existencia de la "ración", debe ser interpretada estableciendo una relación con la idea que tienen los aymara modernos, de que esas tierras de la costa, fueron de ellos y les pertenecieron en tiempos remotos.

La estrecha relación entre el actual territorio de lo que fue el reino lupaqa y la costa, se nota también en otro nivel de relaciones y preferencias, con respecto a productos agrícolas como la papa y el maíz.

El maíz de Sama y Tarata es preferido al de cualquier otro lugar. Si se les pide su opinión respecto al maíz del Cuzco, por no citar sino un caso, los lupaqa indican que el maíz que cultivan y traen de Sama y Tarata es "dulce", de granos suaves y de mejor calidad que el cuzqueño, que no tiene buen sabor, sus granos son duros y no se presta para elaborar platos tan apetecidos como el *tomqo mut'i* (mote de maíz); el *tomqo hamp'i* (maíz tostado), ni las mazamoras. Conviene indicar que el maíz del Cuzco, tiene prestigio y es altamente cotizado en el nivel nacional e incluso internacional, pues se exporta.

En Carumas; Tikako; Kalaqollo, Kandarave, en el departamento de

Tacna, cultivan papas, sembrando semillas traídas del altiplano. Los agricultores indican que “después de un año la semilla se malogra y ya no sirve”, por lo que deben ser renovadas con otras traídas del altiplano, que para este fin son inmejorables. Por supuesto que la semilla debe ser obtenida a cambio de maíz.

Esta necesidad de renovar la semilla cada año, a más de sus posibles ventajas y razones agronómicas —que no fueron posibles de investigar y comprobar podría ser el indicador que pruebe que esas tierras estaban relacionadas estrechamente con la gente del altiplano, para que cultiven sus papas. Para cada ciclo agrícola llevaban las semillas. Al cambiar las condiciones sociales, económicas y políticas, en el momento sólo es observable la necesidad que tienen de renovar anualmente las semillas, con las que se obtienen en la “altura”.

En resumen, se puede dejar establecido que es aún posible comprobar en la actualidad, la continuidad del concepto de control vertical de la ecología, que junto al intercambio de productos de varios niveles ecológicos y climáticos, funcionaría más o menos de la siguiente manera:

a) a través de movimientos pendulares, no explicables con los conceptos clásicos sobre migración;

b) a través del control directo de las chacras de los valles costeros, en las tierras que se han heredado y que posiblemente son la continuidad de sistemas más antiguos de acceso al dominio de la tierra; y

c) a través de contratos de trabajo y relaciones sociales, como por ejemplo la “ración”.

Para obtener mayores y mejores resultados, será conveniente realizar investigaciones etnográficas en los valles de la costa y en otras zonas de cultivo del flanco occidental de los Andes del Sur y cotejarlos con los que se obtengan en el Altiplano.

REFERENCIAS

Calderón Gavidia, José

1968 Procesos Migratorios en la Península de Capachica. Seis Estudios en el Area de Capachica, Puno, pp. 73-108. Puno. Perú. IIP. (Mimeografiado)

Flores Ochoa, Jorge A.

1965 Breve Informe Preliminar de los Trabajos de Campo Realizados en la Hacienda Camacani. Revista de la Universidad Técnica del Altiplano, N° 3, pp. 199-213. Puno.

1968 Los Pastores de Paratía. Una Introducción a su Estudio. Instituto Indigenista Interamericano. Serie Antropología Social No. 10. México.

Fonseca Martel, César

1966 La Comunidad de Cauri y la quebrada de Chaupiwara. Cuadernos de Investigación. N° 1, pp. 22-33. Huánuco.

Martínez, Héctor

- 1960 **Las Migraciones Altiplánicas y la Colonización del Tambopata.** PNIPA. Serie Monográfica N° 1, Lima (mimeografiado)
- 1961 Colonización del valle de Tambopata. **Perú Indígena.** N° 9, pp. 9-37. Lima.
- 1963 La Migración Puno-Tambopata. **Migración e Integración en el Perú.** H. Dobyns y M. Vásquez, editores, pp. 135-142. Lima.

Métraux, Alfred

- 1956 Las Migraciones internas de los indios aymara en el Perú Contemporáneo. **Estudios Antropológicos Publicados en Homenaje al Dr. Manuel Gamio.** Dirección Gral. de Publicaciones, pp. 391-408, México.

Monge Medrano, Carlos

- 1963 La Distribución vertical de la vida en el Perú. **Migración e Integración en el Perú.** H. Dobyns y M. Vásquez (editores). pp. 11-17. Lima.

Murra, John V.

- 1964 Una Apreciación etnológica de la visita. En Diez de San Miguel, 1964, pp. 421-444. Lima.
- 1967 La Visita de los Chupachu como fuente Etnológica. En Ortiz de Zúñiga, 1967, pp. 383-417. Huánuco.
- 1968 An Aymara Kingdom in 1567. *Etnohistory*, N° 15; pp. 115-151. Tucson.
- 1970 Current Research and Prospects in Andean Etnohistory. *Latin American Research Review*, Vol. V. N° 1; pp. 3-36. Spring.

En Prensa Nuevos Datos Sobre las Poblaciones Yana en el Tawantinsuyu. **WAYKA**; N° 6, CUZCO.

Ortiz de Zúñiga Iñigo

- 1967 Visita de la provincia de León de Huánuco [1562]. 1, Visita de las Cuatro Waranqa de los chupachu. Huánuco.

MEMORIAL ACERCA DE LAS CUATRO CIUDADES INKAS SITUADAS ENTRE LOS RÍOS URUBAMBA Y APURIMAC *

Lorenzo Huertas Vallejos

En el Cabildo de la ciudad de Huamanga a cuatro de junio de mil setecientos diez años, bajo la presidencia del Licenciado Don Antonio de la Riva Agüero, Caballero de la Orden de Santiago y Corregidor y Justicia Mayor, el General Don Juan Arias Díaz Topete presentó una “Provisión despachada por el Superior Gobierno fechada en veinte y ocho de marzo de mil setecientos diez años — por la cual es nombrado descubridor de toda la tierra que está en medio de los ríos Apurima y Orubamba que lindan por una parte con la provincia de Abancay y por la otra con la de Calca y Lares y el río nombrado Quillabamba hasta el paraje donde se juntan dichos ríos de Apurima y Orubamba y así mismo el título de Justicia Mayor de la tierra que hay en medio de dichos ríos y la que en adelante descubriere”. En aquella oportunidad también se le otorgó el título de Alcalde Mayor de Minas por el tiempo de tres años.

A continuación transcribimos el Memorial, presentado por Don Juan Arias Díaz Topete, al Sr. Virrey Don Manuel de Oms y de la Santa Pau, Marqués de Castell Dos-Rius, sobre sus descubrimientos en el cual hace mención a cuatro pueblos antiguos.

Memorial Excelentísimo Señor Don Juan Arias Dias Topete natural de
F. 36v. la ciudad de Trujillo provincia de Extremadura en los Reynos
de España, dice que por noticias que adquirió de diferentes indios antiguos y con vista de un mapa supo que en Obispado del Cuzco hay unas tierras en medio de dos ríos el de Apurimac y el de Orubamba que las ciñen por uno y otro costado y confinan con cuatro provincias la de Calca y Lares la de Paucartambo y por la banda de río Urubamba el Marquesado de Oropesa y por la banda de río Apurima la provincia de Abancay

* El documento se encuentra inserto en el Libro de Cabildo de Huamanga No. 1. 5 y abarca desde el folio 34v hasta el 41r. El título es nuestro.

F. 37r.

la de Andahuilas y la de Huamanga y habiendose instruido en la situación y plantas de dichas tierras eriazas y montuosas ceñidas por todas partes de quebradas y cerros de minerales antiguos emprendió el entrar en ellas lo cual consiguió a costa de imponderables trabajos y, crecidos gastos y lo que es más tropezando a cada paso en inminentes peligros de la vida y para puntualizar más la situación y demarcación de este terreno repitió por tres veces la Entrada en concurso de algunos indios que llevó el suplicante a su costa para que le advirtiesen todo lo necesario y le diesen noticia de los nombres de los cerros y de los demás sitios y de resulta de tan prolija y penosa peregrinación y vió y reconoció cuatro / pueblos antiguos de la gentilidad totalmente despoblados de gente el uno nombrado Chuquiquirao, que en lengua Inga quiere decir cuna de oro, el otro nombrado Chuquitiray que significa oro derramado el otro nombrado Vilcabamba la Grande en la tierra de adentro habitación principal de Inga y el otro el pueblo en que habitaban los plateros del Inga en este terreno así mismo cuatro cerros el uno nombrado Mamanorco e inmediatamente otros dos que llaman Yanan tinurio que significa dos cerros compañeros que estan cruzados de vetas de oro y plata y alrededor de ellos todas las quebradas de labaderos segun tiene visto y cateado el suplicante y más adelante a distancia de cincuenta leguas el cerro nombrado por los indios antiguos Yana Orco que quiere decir cerro rico de oro y con esta experiencia repetida comprobó y calificó el suplicante ser ciertas las noticias que por antiguas tradiciones se tenían de las riquezas de Estos parajes. Las tierras aunque montuosas son capaces de labor y de cultura para todo genero de semillas y plantas por que el temperamento es chaupi yuiga esto es caliente y frio a cortas distancias. Del descubrimiento de estas tierras ha de resultar crecidisimos intereses a su magestad por causas de sus reales quintos y a la causa pública por la abundancia riqueza de los metales de oro y de plata de que son fecundisimos aquellos cerros segun tiene reconocidos el suplicante con particular inteligencia en el beneficio y labor de las minas de suerte que en todo lo descubierto hasta ahora en el Perú no se hallara riqueza semejante y respecto de que su magestad para alentar el valor e industria de sus vasallos en el descubrimiento de nuevas tierras y minerales en ostentación de su Real Magnificencia ha premiado en todos tiempos con grandes honores y beneficios a los que se han dedicado a costa de su vida al laborioso empleo de tan utiles y fructuosas fatigas como las que

F. 37v.

se ejercitan en semejantes descubrimientos alentados de esta esperanza se resolvió el suplicante a venir en persona a ponerse / a los pies de vueselencia para que como dispensador de la Real Benignidad como quien tan altamente la representa promueva y aliente las laboriosas fatigas del suplicante en el descubrimiento de dichas tierras con los honores y privilegios que parecieren proporcionados en conformidad de lo que su Magestad tiene resuelto en las Leyes de la Nueva Recopilación de Indias del título tercero de los descubrimientos por tierra libro cuarto y por que justamente se recela el suplicante que divulgada la noticia de la calidad de dichas tierras y minerales los corregidores de las provincias confinantes a ellas pretendan usurparse y adrogarse (sic) la jurisdicción que hasta ahora no han tenido desde la primera conquista del Perú valiéndose para ello del pretexto de la vecindad y contiguidad de sus provincias con lo cual se perturba el orden y gobierno que debe haber para que se consiga la población de dichas tierras y la labor y beneficio de dichos minerales se ha de servir Vueselencia habiendo por manifestadas dichas tierras y cerros y los minerales que hay en ellas en la forma expresada de concederla a el suplicante el título de descubridor de todas ellas juntamente con todos los privilegios y honores que por leyes del Reyno estan concedidas a los descubridores de nuevas tierras y minerales y asi mismo el título de gobernador o justicia mayor y alcalde mayor de minas con jurisdicción civil y criminal en todas las poblaciones que se fueren haciendo en adelante en dichas tierras dentro de los linderos expresados para el suplicante y su subesor y que las apelaciones de sus autos o sentencias sean primeramente para este Gobierno Superior y esta Real Audiencia de Lima sin tener subordinación a ninguno de los corregidores de las provincias circunvecinas en conformidad de lo dispuesto por las Leyes Reales de Indias. En cuya atención a vueselencia pide y suplica que habiendo por fecha la manifestación de dichas tierras nuevas y de los / minerales que hay en ellas debajo de los linderos expresados se sirva de conceder al suplicante títulos que lleva pedidos y que para ello se le den despachos necesarios por este Gobierno Superior y desde luego se obliga el suplicante a conducir a su costa la gente y mantenimientos necesarios y demás peltrechos para principiar la labor de dichas minas y la población y cultura de dichas tierras en que recibira el suplicante especial bien y merced que espera de la grandeza de Buezelencia Etc. Don Juan Arias Diaz Topete.

F. 38r.

LA POSICION DEL SEÑOR DE LOS FENOMENOS METEOROLOGICOS EN LOS PANTEONES REGIONALES DE LOS ANDES CENTRALES *

Ana María Mariscotti de Görlitz

Diversos panteones regionales preincaicos sobrevivieron a la expansión de los Incas y continuaron existiendo hasta comienzos del siglo XVII, cuando los españoles emprendieron su campaña para la extirpación de la "idolatría". Algunos de éstos pueden reconstruirse aún, gracias a los detallados informes, que los visitantes presentaron, por entonces, al Arzobispado de Lima, y a los datos contenidos en varias crónicas de la misma época. Más importante que todas las restantes es, en virtud de los mitos que contiene, la crónica quechua de Francisco de Avila, el párroco de San Damián en la provincia de Huarochirí (Departamento de Lima). La Fuente principal, en relación con el tema en estudio, la constituyen, no obstante, los valiosísimos, aunque complejos y hasta la fecha casi desconocidos informes, que el Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe redactó en los años de 1621/22 y Romero publicó, por primera vez, en 1923. Hernández Príncipe era, a la sazón, párroco de Ocros, una aldea de la provincia de Huailas, (departamento de Ancash), y tan excelente conocedor de la lengua autóctona como Avila.

Gracias a éstas y otras valiosas fuentes históricas y a ciertas tradiciones todavía supervivientes, conocemos no sólo el nombre de varios dioses centro-peruanos de los fenómenos meteorológicos, sino que nos hallamos en condiciones de esbozar los principales rasgos de su polifacética imagen mítica. La condición de deidades dadoras de lluvia y fertilidad y un polimorfismo, derivado del hecho de que personifican a los fenómenos meteorológicos rayo, trueno, lluvia, granizo y nieve ¹, son características

* Este trabajo fue originariamente publicado en alemán, en: Baessler-Archiv 18 (N.S) Berlín, 1970. pp. 427-436. El mismo se originó por sugerencia del Dr. Kurt Goldammer, Profesor de Historia de las Religiones y Ciencias de la Religión, en la Universidad de Marburg (Alemania), y fue presentado en el 12o. Congreso de la IAHR, que se celebró en Agosto de 1970, en la ciudad de Estocolmo.

¹ Cfr. Arguedas y Duviols, Pág. 57 sigs., 97 sigs. y 101; Arriaga, pág. 201, 213 y 249; Cobo II, pág. 160; Trimbom y Kelm, pág. 57 sigs., 95 sigs., 238 y 242; Villa-

comunes de estos númenes. Así se explica que su nomen commune sea el del rayo o el trueno los más formidables de estos fenómenos. En el mundo de concepciones indígenas, estos dioses personifican, además, a las fuerzas immanentes en los nevados más colosales. Por esto no sorprende que Pariacaca, el Dios de los antiguos habitantes de Huarochirí, tenga el mismo nombre que el elevado macizo montañoso, donde el mito dice que se asentó, y donde parece haberse hallado su principal santuario.²

Pronunciados rasgos de redentor y héroe cultural completan la imagen mítica del dios de los fenómenos meteorológicos. Fundándose en un detenido análisis de los mitos referentes a éste y en consideraciones de índole genético-cultural, Trimborn y Kelm. (Pág. 236) creen probable, que Pariacaca haya sido originalmente un héroe cultural, ascendido con posterioridad al rango de una divinidad omnipotente y merecedora de culto. La misma transformación parece haber sido experimentada por Wallallo Caruincho, un dios más arcaico aún que Pariacaca, al que se veneraba, antiguamente, en el valle de Jauja y en toda la provincia de Huarochirí y se venera todavía en Casta, el Distrito norteño de esta Provincia³.

Contrariamente a lo que se desprende de los mitos recogidos por Avila, los cuales subrayan su rol de opositor de Pariacaca y lo pintan como un demonio sanguinario, muestran las tradiciones conservadas en Casta, que se trata de un dios y héroe cultural muy semejante a su mítico contrincante⁴.

Claros rasgos de héroe cultural muestra también Apo Catequil, un dios estructuralmente muy similar a los anteriores, cuyo culto parece haberse originado en la provincia norperuana de Huamachuco⁵.

Los mitos y noticias que recogieron los citados cronistas y las tradiciones que aún se conservan en el *hinterland* de Lima, también contienen datos alusivos a la posición, que estos númenes ocupaban en los panteones regionales de los que formaban parte. De acuerdo con los mismos, éstos no son creadores no creados o principium sine principio, sino descendientes de otros dioses. Pariacaca por ejemplo es tenido por hijo del supremo dios panperuano Cunyraya Viracocha y Apo Catequil, por descendiente de Atagaju, el alto dios que creó a su padre Huamansuri, y lo envió a la tierra. Los mitos respectivos afirman, por lo demás que Pariacaca y Apo

gomes, pág. 144 y 210. Ambas características son típicas de Chuquilla o Khona, un dios todavía venerado por los Callaway del Depto. La Paz (Bolivia) (cfr. Oblitas Po-blete, pág. 93 y sigs.).

² cfr. Arguedas y Duviols, pág. 45, 57, y 101; Dávila Brizeño, pág. 72; Trimborn y Kelm, pág. 45, 99, 236 y 242.

³ cfr. Arguedas y Duviols pág. 21 y 57 sigs.; Dávila Brizeño, pág. 72; Poma de Ayala, pág. 190; Pachacuti Yamqui, pág. 293 y 297; Trimborn y Kelm, pág. 19 sigs. y 53 sigs.

⁴ cfr. Tello y Miranda, pág. 511 sigs.; Trimborn y Kelm, pág. 239 sigs.

⁵ cfr. Agustinos, pág. 66 sigs.; Arriaga, pág. 203; Krickeberg, pág. 234 sigs.

Catequil surgieron de sendos huevos para irrumpir en el escenario terreno, donde floreció su culto. Hernández Príncipe (Pág. 26) afirma que el padre de Lliviác, el Rayo, se llamaba Ñamoc en la Provincia de Huailas. A pesar que nada dicen acerca de su origen, los mitos y tradiciones referentes a Wallallo Caruincho tornan evidente que éste no era un alto dios creador de todas las cosas.

Numerosos númenes, de ambos sexos, coexistían con los citados en los panteones preincaicos. A nivel regional, el señor de los fenómenos meteorológicos constituía, a pesar de esto el más importante de los dioses, y él era el foco en torno del cual giraba el quehacer religioso. Si se busca una explicación para este hecho, hay que apoyarse, principalmente, en los informes de Hernández Príncipe. A diferencia de otras fuentes de este tipo, estos contienen detalladas listas de las **Huaca** (ídolos o númenes) y los **mallqui** (restos mortales de los antepasados), venerados por cada **ayllu** es decir por cada sipe o clan. Los mismos contienen, además una serie de datos que permiten determinar cuáles **Huaca** y **Mallqui** eran venerados por grupos de población a los que los indios llamaban **Llacuaz** o **Huari**. En base a éstos uno advierte, que los primeros, es decir los **Llacuaz**, no solo veneraban a Lliviác, el Rayo, como "Supremo Señor" y le dedicaban santuarios sino que creían descender de los hijos de este dios.

Particularmente sugestivo es el informe referente a Ocros, el asiento de la parroquia de Hernández Príncipe (pág. 50 sigs.). Este demuestra que la población se dividía en **Llacta** y **Llacuaz**, como en otras aldeas, y que los últimos también se tenían aquí, por hijos del rayo y del Trueno. Antiguamente, éstos habían rendido culto al ídolo **Carhua Huanca** (destruido por orden de un predecesor de Hernández Príncipe), del cual decían que era **Lliviác**, el Rayo y se había convertido en Piedra, después de engendrar a sus cuatro hijos **Parana Cacha Yánac**, **Chirao Icocha** y **Ninas Pococ**. Hernández Príncipe (Pág. 51 sigs.) también hace alusión a los santuarios de éstos cuatro y al culto de que eran objeto, y agrega las listas genealógicas de los tres primeros (cfr. cuadro I). El cronista observa que los indios le revelaron estas listas muy desganadamente y advierte que, para hacerlo, enumeraban "... las antiguallas por número de maíces, que ellos creen entender y caminando desde su origen hasta venir a dar en los que viven en esta era...". (cfr. pág. 51)). Los cuatro hijos citados eran los fundadores de distintas sipes **Llacuaz**: **Parana**, el mayor lo era de la que se hallaba establecida en una aldea muy próxima a Ocros; **Cacha Yánac**, el segundo era especialmente venerado por los caciques de Ocros quienes lo tenían por el fundador de su estirpe; **Chirao Icocha** y **Ninas Pococ**, los dos hijos menores, eran por el contrario los antecesores de los **Llacuaz**, no aristocráticos de Ocros. Parana se manifestaba a los indios en una piedra natural a las que éstos invocaban como "...medianero para con

su padre...". Si bien no lo dicen expresamente, los datos de Hernández Príncipe dejan entrever que los hermanos de Parana habían sido hombres de carne y hueso; sus **mallqui** o restos mortales existían aún efectivamente. cuando Hernández Príncipe se hizo cargo de la parroquia de Ocos.⁶

La gran veneración que les tenían indujo a los indios a extraerlos de las cámaras sepulcrales de la aldea y a trasladarlos a la cumbre de un alto cerro, para evitar que los visitantes españoles los destruyeran. Hernández Príncipe (Pág. 51) pudo verificar, que se encontraban allí "...sentados con majestad, con sus diademas y **chipanes** de plata, aunque los vestuarios muy podridos...". En los informes referentes a otras aldeas, este autor alude a nuevos progenitores **Llacuaz** e "hijos del rayo". En la mayoría de los casos, estos son cuatro a pesar que sus nombres varían de localidad en localidad.

De los informes de Hernández Príncipe (págs. 26, 32, 35, 40) se desprende, aunque no lo expliquen expresamente, que **Llacuaz**, era la designación propia de los grupos de población, que suponían descender del Rayo y venir de otras tierras. Una serie de datos muestra por el contrario, que los términos **Llacta** y **Huari** se aplicaban a aquellos grupos que se tenían por los originarios habitantes del lugar y creían descender de un antepasado supuestamente emergido de la tierra (a.a.O. págs. 26 sigs., 34, 37 y 51).⁷ Esto es parcialmente confirmado por Villagomes (pág. 225 sigs.) contemporáneamente éste verificó en efecto, que los indios llamaban **Huari**, **Llacta** o **Llactayoc** a los que eran naturales de una aldea "... y todos sus antepasados lo fueron sin tener memoria de haber venido de fuera..." y **Llacuazes** "...a los que (aunque nacidos en aquel pueblo ellos, y sus padres, y sus progenitores) vinieron de otras partes⁸. Villagómez observa, asimismo que los **Llacuaz** poseían pocos ídolos, por ser advenedizos y rendían culto a los restos de sus antepasados, mientras que los **Llacta** o **Huari** poseían muchos ídolos, por ser fundadores.

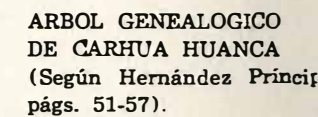
Hernández Príncipe (pág. 37) informa en otra parte, que un extranjero recién llegado de otras tierras se unió maritalmente, en tiempos muy antiguos, con una mujer que acababa de emerger de una laguna del lugar. Esto puede ser un indicio de que los **Llacta** y los **Llacuaz** eran grupos

6 Los naturales los llamaban **huaca** o **huaca mallqui** por tratarse de los restos de sus primeros antecesores (cfr. a.a. O., pág. 26, 28, 32, 36, 38 sigs.).

7 Con la voz **huari** (**Uari**, **Wari**) designaban, y siguen designando aún en algunas regiones, a los desaparecidos constructores de las tumbas y otros restos arqueológicos (cfr. Arriaga, pág. 201 sig.; Poma de Ayala, pág. 38 sigs. y Villagomes, pág. 145); **Llacta** y **Llactayoc** son voces quechuas que significan, según González Holguín (pág. 207). "Pueblo" y "Natural, o morador, o vezino".

8 La misma diferenciación existe, según Bertonio (I, pág. 236, y II, pág. 212 y 217) en el Aymara hablado a orillas del Titicaca: "Estrangero de mucho tiempo que vive en el pueblo, **Maluri**, **Mittma**, **hacca cahuayacachi**, **haque**"; "**Maluri vel mithma**; Aduenedizo no natural del pueblo"; **Marcani**: Morador del pueblo o natural".

CARHUA HUANCA
(Rayo)



llaban jerarquizados y eran tenidos por los progenitores de determinados grupos y estirpes. A diferencia de lo que ocurre con la monografía de Tello y Miranda, la crónica de Avila contiene datos, en base a los cuales puede inferirse que estos grupos eran **Llacuaz**. Los mismos se desprenden de los episodios míticos, referentes a la lucha de **Pariacaca** con **Wallallo Caruíncho** y a la exterminación y expulsión de la mayoría de los **Yunca**, es decir, de los habitantes originarios de Huarochirí. Además de contener movidas descripciones de las prolongadas luchas, que condujeron al triunfo de los grupos invasores y a su asentamiento en Huarochirí, muestran los citados episodios, que **Pariacaca** era el dios, y sus hijos los conductores, de estos victoriosos advenedizos ¹¹.

La crónica de Avila también brinda indicios, que parecen indicar, que estos grupos **Llacuaz** constituan la mitad identificada con la noción de arriba y el principio masculino, al igual que los grupos que en Huailas se tenían por "hijos del Rayo". Una serie de datos, reveladores de la presencia de exogamia y de ciertas concepciones mítico-ceremoniales, no dejan duda acerca de la existencia de un sistema dual en el antiguo Huarochirí. Particularmente sugestivas son, como Trimbom y Kelm (pág. 216 sigs.) acertadamente observan, las noticias referentes a las competencias, de carácter evidentemente ritual, que se realizaban en ocasión de las fiestas anuales de **Pariacaca**, el Señor de los fenómenos meteorológicos, y de **Chaupiñamca**, la Madre Tierra. Tal como ocurre en las batallas, y otras competencias rituales, que aún se realizan anualmente en numerosas regiones de Perú y Bolivia, parecen haberse enfrentado, en dichos torneos, dos partidos simbólicamente identificados con las altas y las bajas tierras y con los polarismos "alto" — "bajo", "masculino" — "femenino" ¹². Consecuentemente, es dable suponer, que dichos partidos hubiesen estado respectivamente integrados por los representantes de los **Llacuaz**, o "hijos del Rayo", y de los **Llacta**, o "hijos de la Madre Tierra". El hecho de que estas deidades, personificadoras de los principios masculino y femenino, figuren en los mitos recogidos por Avila como hermano y hermana ¹³, y sean asociados con concepciones antropogónicas y escatologías totalmente opuestas ¹⁴, tiende a confirmarlo.

11 Cfr. Trimbom y Kelm pág. 222, 226 sigs. y 246.

12 cfr. Gorbak, Lischetti y Muñoz, pág. 284 sigs. y 294 sigs.; Trimbom y Kelm, pág. 217 sigs. y 258 sigs.

13 cfr. Trimbom y Kelm, pág. 217 y 243.

14 Con el culto de **Chaupiñamca**, la madre tierra, se asocia la noción de que los primeros hombres emergieron en determinados lugares (**pacarina**) de la tierra y la creencia en un mundo inferior de los muertos (cfr. Trimbom y Kelm, pág. 249 y 256 sigs.). Con el culto de **Pariacaca** se vinculaba, por el contrario, la idea de que los primeros antepasados se originaron a partir de sangre, caída del cielo o a partir de los frutos del árbol de quinoa, que crecía en las laderas del cerro **Pariacaca** (árbol del mundo?). También la idea de que el alma regresa, después de la muerte a su di-

Recapitulando podemos decir, que el Señor de los fenómenos meteorológicos figura en los panteones regionales preincaicos, cuya estructura aún se hallaba intacta, como progenitor de los antecesores de aquellos grupos de población, a los que se denominaba **Llacuaz** y constituían la mitad identificada con la noción de arriba y el principio masculino. Igualmente podemos decir, que la alta jerarquía y el predominio cúltico de este dios, derivaban directamente de este hecho ¹⁵.

Antes de concluir, queremos hacer aún una breve observación. Páginas atrás dijimos que los **Llacuaz** creen descender de los "hijos del Rayo" y se tienen por advenedizos. Una serie de indicios, nos instan a opinar que estos "hijos del Rayo" habrían sido los jefes o conductores, posteriormente divinizados, de los grupos advenedizos. Lo dicho acerca de los hermanos de **Parana** y de la veneración rendida a sus restos mortales, no hace más que confirmarlo. De las cartas de Avila y de otros jesuitas ¹⁶ se desprende, por lo demás, que en Huarochirí existía la siguiente costumbre: en determinadas ocasiones ceremoniales, se enmascaraba a un aldeano con una máscara, hecha con el cráneo facial de un antepasado ilustre, y se lo conducía en andas, colmándolo, al mismo tiempo, de frutos y otros dones. Avila dice, que estas máscaras se heredaban de generación en generación y eran periódicamente ungidas con sebo, tal como se hace con otros objetos sagrados. Otro jesuita informa, además, que los restos mortales de los jefes militares (**sinche**) más exitosos, se conservaban muchos siglos y eran muy venerados por las generaciones siguientes. El parentesco de ambas noticias, queda fuera de toda duda. Un indicio filológico tiende, también, a confirmar nuestro supuesto. Las crónicas dicen, frecuentemente, que los mellizos y los tocados, por el rayo recibían, antiguamente, el nombre de **curi** (**kuri**) o eran genéricamente denominados con esta voz ¹⁷. Tal como ocurre hoy en día, éstos eran considerados como hijos del Rayo, y tenidos por personas particularmente aptas para los oficios de curan-

vino origen celeste, era asociada con el culto de este Dios. cfr. Arguedas y Duviols, pág. 137 y 157, Trimbom y Kelm pág. 132, 153 sigs. y 257 sigs.).

Después de la terminación del trabajo descubrimos en el libro de von Tschudi (pág. 125), la siguiente tradición tomada de Avendaño: "... después del Diluvio, el rayo orinó en una fosa, junto al cerro (Raku y los indios Llacuazes se originaron a partir de la orina de este Rayo)". La misma es importante porque brinda nueva evidencia acerca de la vinculación existente entre el señor de los fenómenos meteorológicos y la creencia en el origen celeste de la humanidad, y también porque muestra, que ésta era propia de los Llacuaz.

15 La hipótesis de que Pariacaca era el antepasado mítico de las sipes, asentadas en las altas tierras de Huarochirí, fue formulada por Latcham (pág. 1704) en la década del veinte.

16 cfr. Arguedas y Duviols, págs. 222, 247, 252, y 257.

17 cfr. Anónimo, pág. 187; Arguedas y Duviols, pág. 187 sigs. y 247; Arriaga, pág. 205, 214 sig. y 249; Trimbom y Kelm, pág. 183 sigs. y 291 sigs.; Villagomes, pág. 211 sigs. y 228 sig.

dero y sacerdote ¹⁸. La voz **curi** no figura en las fuentes lexicológicas antiguas pero, a juzgar por lo que se desprende de un trozo del cuestionario de Villagomes, parece haber significado “trueno” ¹⁹. Este significado se halla en consonancia con la noción de que los así llamados eran hijos del Rayo del Señor de los fenómenos meteorológicos. Por esto no llama la atención, que la voz **curi** (**kuri**) integre el nombre de los cinco “hijos del Rayo”, a los que aún se venera en Casta ²⁰, y reaparezca en el apelativo **Huatya-curi**, que antiguamente se aplicaba al hijo primogénito de Paria-caca ²¹

18 Hernández Príncipe (pág. 27) dice que un individuo llamado **RUNA CURI** (Runa = hombre), fue sacrificado en una ocasión en honor del señor de los fenómenos meteorológicos.

19 Este escribe (pág. 211 sig.): “Si han tenido o tienen mucho tiempo de por bautizar a sus hijos siendo ya grandes, o si los que ya están bautizados se han llamado, o llaman con los nombres de sus huacas o con el del trueno, llamándose Curi, o con el del rayo, llamándose Libiac, o Santiago”. Es necesario advertir, no obstante que Trimbom equipara las voces **Curi** y **Qori** y las traduce como “Oro” (cfr. Trimbom y Kelm, pág. 183, Nota 1).

20 Estos se llaman **Curi Pata**, **Soxta Kuri**, **Koway Kuri**, **Puku Wanka Kuri**, **Pokle Kuri** y **Kairi Achin Kuri**. La voz **Kuri** (**curi**) también parece haber sido usada en este disrtito, para designar a las confederaciones de **ayllu**, unidas por la creencia en un antepasado común, que se identificaba con uno de estos legendarios “hijos del Rayo” (cfr. Tello y Miranda, pág. 505 sigs.).

21 cfr. Arguedas y Duviols, pág. 35 sigs.; Trimbom y Kelm, pág. 32 sigs. y 236 sigs.

BIBLIOGRAFIA

- Anónimo: Idolatrías de los Indios Huachos y Yauyos, en: *Revista Histórica* 6, 2. Lima, 1919. págs. 180-197.
- Arguedas, José María, y Pierre Duviols: *Dioses y Hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Avila (1598?). Ed. bilingüe, traducida por J. M. Arguedas y comentada por P. Duviols (=Fuentes e investigaciones para la Historia del Perú, Serie: Textos Críticos 1.) Lima, 1966.
- Arriaga, Pablo Joseph de: *Extirpación de la idolatría del Pirú*, en: *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, ed. por Francisco Esteve Barba (=Biblioteca de Autores Españoles CCIX) Madrid, 1968. págs. 191-277.
- Avila, Francisco de: V. Arguedas, José M. y Pierre Duviols (1966); Trimbom, Hermann, und Antje Kelm (1967).
- Bertonio, Ludovico: *Vocabulario de la lengua aymara*. 2 ts. Leipzig 1879.
- Cobo, Bernabé: *Historia del Nuevo Mundo*. 2 ts. (=Biblioteca de Autores Españoles XCI XCII). Madrid, 1964.
- Dávila Brizuela, Diego: *Descripción y Relación de la Provincia de Yauyos toda, Anan Yauyos, y Lorin Yauyos, hecha por ...*, en: *Relaciones Geográficas de Indias* 1. Madrid. 1881. págs. 61-78.
- González Holguín, Diego: *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada*

- lengua Qquichua o del Inca. Instituto de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1952.
- Gorbak, Celina, Mirtha Lischetti, y Carmen P. Muñoz: Batallas rituales del Chiaraje y del Tocto de la Prov. de Kanas (Cuzco, Perú), en: *Revista del Museo Nacional* 31. Lima, 1962. págs. 245-301.
- Hernández Príncipe, Rodrigo: Mitología Andina, en: *Inca* 1, 1. Lima, 1923. págs. 25-68.
- Krickberg Walter: *Marchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca*. 2. ed. Düsseldorf-Köln, 1968.
- Latcham, Ricardo E.: Las Creencias Religiosas de los Antiguos Peruanos, en: *Anales de la Universidad de Chile*, 2ª Serie, Año VII/VIII. Santiago de Chile, 1929-1930. págs. 245-334 y 1663-1745.
- Meanc, Philip Ainsworth: A Study of Ancient Andean Social Institutions, en: *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* 27. New Haven, Conn., 1925. págs. 407-469.
- Oblitas Poblete, Erique: *Cultura Callawaya*. La Paz, 1963.
- Pachacuti Yamqui, Joan de Santa Cruz: Relación de Antigüedades deste reyno del Pirú, en: *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, ed. por Francisco Esteve Barba (=Biblioteca de Autores Españoles CCIX.) Madrid, 1968. págs. 281-319.
- Poma de Ayala, Felipe Guzmán: *La Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Escrita por D. Felipe Guaman Poma de Ayala, interpretada por el Tnte. Coronel Luis Bustíos Gálvez. 1ª P. Lima, 1956.
- Tello, Julio César, y Próspero Miranda: Wallallo. Ceremonias Gentilicias realizadas en la Región Cisandina del Perú Central (Distrito Arqueológico de Casta), en: *Inca* 1, 2. Lima, 1923. págs. 475-549.
- Trimborn, Hermann: Mehrfaltige Gotter in den Mythen von Huarochirí, en: *Ethnologica*, NF. 2. Köln, 1960. págs. 548-551.
- Trimborn Hermann, und Antje Kelm: Francisco de Avila (=Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, hrsg. von Ibero-Amerikanischen Institut Berlin 8.) Berlin, 1967.
- Tschudi, Johann Jakob von: *Culturhistorische und sprachliche Beitrage zur Kenntnis des Alten Perú*, en: *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.—Hist. Classe* 39, 1. Wien, 1891.
- Villagomes Pedro de: *Exortaciones e Instrucción acerca de las idolatrías de los Indios del Arzobispado de Lima* (=Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, Serie 1, 12.) Lima, 1919.
- Zuidema, Reiner Tom: The Kinship system of the Inkas, and some of its implications, en: *Proceedings of the 32. International Congress of Americanists*. Copenhagen (1956), 1958, págs. 300-305.
- Zuidema, Reiner Tom: The relationship between mountains and coast in Ancient Perú en: *Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkerkunde* 15. Leiden, 1962. págs. 156-165.
- Zuidema, Reiner Tom: The ceque-System of Cuzco; the social organization of the capital of the Inca. Dissertation, Leiden, 1964.

LOS CACIQUES DE PAUSAMARCA: ALGO MAS SOBRE LAS ETNIAS DE CHACHAPOYAS

Rogger Ravines.

Recientemente, Waldemar Espinoza Soriano ¹ se ha ocupado de los antiguos grupos étnicos de Chachapoyas y dado a luz importantes documentos históricos, que aclaran notablemente el pasado prehispánico de esa área. Esta nota quiere ser un agregado al estudio de Espinoza, y está encaminada, principalmente, a discutir la descendencia y filiación de los caciques de Chibul, Llama, Ampui y Cajamarquilla, hasta el siglo XVIII, teniendo como fuente exclusiva el expediente que utilizara doña Amalia Puga de Losada, en la elaboración de su ensayo "El Gran Capitán Lucana Pachac (Histórico)", citado por Espinoza. ²

La Provincia Incaica de Chachapoyas. El Territorio

A la llegada de los españoles al Perú, la región septentrional oriental, entre los 5°20' y 8°30' de latitud sur y los 76°20' y 78°20' de longitud oeste, aproximadamente, constituía una unidad política-natural, organizada y gobernada por los emperadores incas. Según Garcilaso, este territorio conformaba el Reino Chacha, de origen pre-incaico, y sus límites eran: al Norte y Este, la floresta amazónica; al Sur, la provincia de los Huacra-chuco y al Oeste la hoya del Marañón, que a su vez era el límite natural con el reino de Caxamarca.

Sin embargo, como lo señala Espinoza, la región no tuvo nunca una estructura política unificada. Entre los chacha cada ayllu y pueblo —o grupos de ayllus y de pueblos— vivían en forma independiente de los de-

¹ Espinoza Soriano, 1967.

² Puga de Losada, 1893. El expediente original al que se hace referencia en esta nota, fue adquirido por mi padre en Cajamarca, hacia 1940, y actualmente forma parte de su colección de documentos e impresos cajamarquinos.

más, (Espinoza, 1967: p. 233). Al tiempo de la conquista inca, la región se hallaba dividida en tres grandes sub-regiones separadas por límites naturales propios: 1) La provincia de Moyobamba, 2) la región norte de Leimebamba, y 3) la región meridional alrededor de Cajamarquilla y Pias.

Desde el punto de vista arqueológico, pese a las numerosas referencias bibliográficas existentes, la zona es poco conocida ³. Unicamente, gracias a los trabajos de Henry Reichlen (1950) conocemos la secuencia de un conjunto de estilos alfareros —Cuelap, Chipuric y Revash— que cubren un lapso de aproximadamente 500 años, y que cronológicamente corresponderían al Período Intermedio Tardío y Horizonte Tardío. La conquista de la región por los Incas hacia 1475, marca el final del Período Intermedio Tardío y al advenimiento del Horizonte Tardío, el cual culminará a su vez hacia 1558, con el reparto de las encomiendas por Alvarado.

El estilo Cuelap, grabado y decorado por pastillaje, constituye un elemento peculiar y nuevo en el borde oriental del área andina, denotando más bien un cercano parentesco con ciertos tipos de alfarería de las tierras bajas del Amazonas. Su vinculación con los estilos alfareros andinos propiamente dichos y su posición cronológica se podrían establecer únicamente a través de la asociación fortuita con vasijas del estilo Cajamarca III/IV, aunque el estilo Cuelap parece que tuvo una supervivencia mucho más larga. Por otro lado, su dispersión, sobre una extensa área del territorio Chacha, entre el río Sonche al NE, hasta Pajatén y Uchucmarca, al Sur, sugiere un momento de unificación cultural de toda región, lo que en cierto modo aparece opuesto a la información histórica existente.

Los complejos Chipuric y Revash, son los que comparten más elementos comunes tanto en el estilo de la alfarería cuanto en otros aspectos de la cultura material del área andina. Cronológicamente han sido asignados al Horizonte Tardío. La distribución de estos estilos tiene límites más o menos definidos. Chipuric que podría ser más temprano, y coexiste en parte con el Cuelap, se encuentra distribuido principalmente en el valle de Luya y sobre el curso medio del Utcubamba. Revash en los valles cálidos y templados. Esta segregación espacial, aunque podría tener inferencias cronológicas parece corresponder más bien a diferencias intergrupales y étnicas, suposición afianzada en cierta manera mediante la documentación histórica.

El estilo Chipuric, caracterizado principalmente por sus estatuas funerarias, depositadas en barrancos difícilmente accesibles, tiene confirma-

3 Un resumen de la arqueología y un buen recuento bibliográfico sobre el área ha sido estructurado por Horkheimer en 1959. Desde entonces a la fecha no se han hecho aportes de trascendencia.

ción histórica y vinculación cultural directa con la zona de Cochabamba-Leimebamba: al menos durante el Horizonte Tardío. En este sentido los testimonios transmitidos en la "Información sobre los curacazgos de Leimebamba y Cochabamba", por don Diego de Vizcarra, de 1574 (Espinoza, 1967: pp. 304-325) proporcionan la mejor prueba de lo dicho, cuando uno de los testigos al referirse a Apo Chuquimes, dijo que Colla Topa, ordenó que el cadáver momificado de Chuquimes fuera exhumado de su mausoleo.

La alfarería del estilo Inca-Cuzco o Inca Imperial es particularmente abundante, sobre todo en sitios como Cuelap, La Jalca, Levanto, Suta y Cochabamba, que se convirtieron en sitios de control o centros administrativos imperiales.

En lo que respecta específicamente a la zona sur del área, y concretamente a los distritos de Bolívar y Chuquibamba integrantes del curacazgo de Pausamarca, arqueológicamente es casi desconocida. Por noticias publicadas en monografías locales, así como de las exploraciones realizadas por Gene Savoy (1968a, 1968b, 1969, 1970a y 1970b) sabemos de la existencia de una serie de ruinas y monumentos exóticos dispersos entre Lamud y Pataz (distritos de Chuquibamba y Bolívar) comprensión de los departamentos de Amazonas y La Libertad, respectivamente, pero que no han sido mayormente investigados.

En 1970 y 1971, durante un programa de investigaciones dirigido por Donald E. Thompson, hemos reconocido en esta zona una serie de monumentos con características arquitectónicas semejantes entre sí, y con las del área de Chachapoyas, esto es: edificios de planta circular, con paredes de piedras labradas (generalmente esquistos, utilizados por su fractura laminar) decoradas en su mayoría en la parte exterior con figuras romboidales elaboradas a modo de mosaico y cabezas clavadas en el interior; y, tumbas mausoleos, de planta rectangular o circular, con paredes hechas igualmente de piedras labradas y construidas en las abras de las peñas o en peñascos y riscos inaccesibles.

Limitando nuestras observaciones exclusivamente al área de Uchumarca, y sus principales monumentos arqueológicos: Pircapirca, Inticancha, Purunllacta, Atunrumi, Salumpuy, Pomio, Pualan, Jimbecancha, Totoraconga, Carburco, Pueblo Viejo y Tajopampa, encontramos la persistencia del patrón arquitectónico del área chacha, en el que se destaca al lado de estructuras monumentales profusamente ornamentadas exteriormente, un patrón doméstico de asentamientos nucleados con casas de planta circular. Los casos de Pircapirca (denominado por Savoy, Gran Chivani) e Inticancha o Indicancha, conjuntos monumentales y domésticos, ubicados en las punas de Uchumarca y sobre la margen derecha e izquierda del río Chivani, respectivamente, son típicos al respecto.

Excavaciones conducidas en ambos sitios, han señalado, por otro lado, que estos estuvieron ocupados al menos durante todo el Horizonte Tardío. Alfarería del estilo Inca-Cuzco, en su modalidad local, es particularmente notable y alcanza un alto porcentaje en los sitios con arquitectura espectacular (centros locales de poder?) o en los centros administrativos de planteamiento y estructura típicamente inca, como Cochabamba. Por el contrario, en las unidades campesinas, de eminente tradición local, dicha alfarería se reduce a su mínima expresión o no existe, siendo la alfarería de tradición florestal, la que tiene verdadera popularidad y persistencia. Es necesario señalar en este caso una clara relación estilística entre los estilos alfareros tardíos de estas unidades domésticas del área de Pausamarca y el estilo Cuelap, así como una clara relación genética entre todos estos estilos decorados con pastillaje (cuenca del Utcubamba-Bagua) con los estilos alfareros florestales de la cuenca del Huayabamba, y en especial con los del que hemos denominado complejos Huayabamba, de la cuenca del Huallaga, departamento de San Martín.

El Corregimiento de Cajamarquilla y Collay

En 1538 la provincia de los chachapoyas quedó dividida en repartimientos y entregada a cada uno de los españoles conquistadores. Desde entonces, cada repartimiento comenzó a ser regido por su propio curaca, quien se entendía directamente con el encomendero. Así quedó rota una vez más la unidad política de la región. Don Francisco Pizarro Guamán, desde ese año, fue considerado como curaca de Leimebamba, Cochabamba y Mitmas huancas (Espinoza, 1967: pp. 272-273).

La influencia de la organización colonial en la región fue ante todo de carácter político y religioso, destacándose además, la explotación de minas de oro y plata, en la zona meridional, donde alcanzó carácter de industria preferente.

En lo político se creó el corregimiento de las provincias de Cajamarquilla y Collay, subordinado al intendente de Trujillo. Chachapoyas fue agregado y después segregado, por la creación del nuevo corregimiento de Chachapoyas y Moyobamba. En lo judicial el Corregidor o Juez Comisionado actuaban en los centros poblados de importancia como fueron los mineros. El asiento de Pataz, el de Parcoy y el pueblo de San Juan Bautista de Cajamarquilla, fueron designados, según las exigencias del momento, como centro administrativo del Corregimiento.

Hay un interregno en el cual se discute los límites entre éste y el corregimiento del Norte, motivados por procedimientos caprichosos de los corregidores sobre derecho de jurisdicción. Esto dio lugar a que los pueblos de Chomal, Chibul, Huayobamba y Chuquibamba pasaran alternati-

vamente de un mando a otro hasta que sus habitantes, aburridos de su peregrinaje administrativo, los abandonaran, convirtiéndose a través de los años en terribles focos endémicos, como el de la *lesmaniasis*, que aun se mantiene haciendo víctimas en Chibul y Uchucmarca, (Arboleda, 1951).

Desde el punto de vista religioso, el clero desempeñó un importante papel en la obra colonizadora de la selva, por medio de las misiones. Este corregimiento, por su situación geográfica especial, constituyó la puerta segura para pasar a la selva durante las primeras campañas catequizadoras, algunas de las cuales se extendieron hasta Maynas.⁴

En el siglo XVIII, la provincia de Cajamarquilla y Collay o de Pataz, con un área de 26 leguas de largo, de Norte a Sur, y no más de 6 de ancho, comprendía tres curatos: el primero de Cajamarquilla con cuatro anexos: Bambamarca, Cundurmarca, Calemar y el asiento de Zarumilla. El segundo, el pueblo de Chilia, con siete anexos: San Juan de Pías, Queros, Buldibuyo y Santa Magdalena de Huayo, que son pueblos y tres asientos de minas: Pataz, La Soledad y Parcoy. El tercer curato, el pueblo de Challas, con dos anexos: Tayabamba y Uchos. Además, al distrito y jurisdicción de la provincia correspondía el pueblo de Uchamarca, perteneciente al curato de las Balsas, de la provincia de Chachapoyas, (Bueno, 1951: pp. 61-63).

Con el advenimiento de la República, el territorio del Collay, dejó de ser corregimiento para constituirse en provincia del departamento de La Libertad. En 1832, al demarcarse el Obispado de Maynas, fue incorporado al departamento de Amazonas. Sin embargo, la ley de 10 de febrero de 1840 la reincorporó al departamento de La Libertad, con el nombre de Pataz, teniendo a Parcoy como capital. La villa de Tayabamba pasó a ser capital de la provincia en diciembre de 1895. Finalmente la ley de 20 de noviembre de 1916, creó la provincia de Cajamarquilla, teniendo como capital la villa del mismo nombre. Posteriormente se le dio a la provincia el nombre de Bolívar, con el que se conoce actualmente (Decreto Supremo 5003, de 15 de enero de 1925).

Curacas y Gobernadores del Huno de Leimebamba, Cochabamba y Mitmas Huancas

A principios de 1572, y luego entre el 3 y 23 de junio del mismo año, por mandato del virrey don Francisco de Toledo, el visitador don Diego Alvarez, [cfr. LOHMANN VILLENA, Guillermo, *El Licenciado, Diego Alvarez*, en *Historia y Cultura*, N° 3, Lima, 1969, pp. 61-68.] en el pueblo

⁴ Sobre este aspecto véase de manera especial: Vargas Ugarte 1940. y Ministerio de Relaciones Exteriores, 1913.

de Leimebamba, hacía comparecer ante sí a medio centenar de testigos entre curacas, principales e indios para averiguar a quien correspondía el curacazgo de Leimebamba, Cochabamba y Mitmas huancas, que por entonces se disputaban don Francisco Guamán, don Alonso Chuquimes, don Gomes Tomallaxa y don Cristóbal Chuillaxa o Chuquillaxa.

De estas averiguaciones y una tercera recogida el 25 de marzo de 1574, por el corregidor de Cajamarquilla, don Diego Vizcarra, se logró establecer en cierto modo la sucesión en el gobierno de Huno, y que cubre un lapso aproximado de 102 años, entre la llegada de Tupac Inca Yupanqui (1475?) y el fallo de la Real Audiencia de Lima (1577) a favor de don Francisco Guamán, que lo declaró "por derecho cacique de Leimebamba, Cochabamba, Mitmas Huanca y los Paclas".

En base a los documentos publicados por Espinoza (1967) y los insertos en el expediente que comentamos, tenemos la siguiente relación:

- | | | |
|----|-------------------|---|
| de | 1475(?) - 1490(?) | APO CHUQUILLAXA. (Chuillaxa, en el documento de Espinoza. Señor tradicional de los ayllus de Llama, Chibul y Pausamarca. Designado curaca del Huno por Tupac Inca Yupanqui). |
| | 1490(?) - 1505(?) | GUAYNA CHUQUILLAXA I. Sucesor legal del curacazgo de la Pachaca y del Huno. Destituido por Huayna Cápac en 1505. |
| | 1505(?) - 1526(?) | APO CHUQUIMES. Yana. Nombrado por Huayna Cápac. |
| | 1527(?) - 1530(?) | APO TOMALLAXA. Nombrado por Colla Topac y ratificado por Auqui Yalli, capitán de Huáscar. |
| | 1530(?) - 1531(?) | PUILUANA Nombrado por Chuqui Guaman, capitán de Huáscar. |
| | 1532 | CRISTOBAL GUAYNA CHUILLAXA II. Curaca de Chibul, Llama y Ampui, cargo que mantuvo hasta 1572. Autotitulado curaca del Huno. |
| | 1532 - 1551 | FRANCISCO PIZARRO GUAMAN. Nombrado por Atahualpa y ratificado por Pizarro. Ultimo cacique del Huno y primero de la cristiandad. |
| | 1551 - 1558(?) | ALONSO QUINYOPA. Gobernador de Cochabamba, Leimebamba y Mitmas |

		Huancas, designado por Guaman y confirmado por Gómez de Alvarado.
1558(?) - 1560		DIEGO CHUILILA. Gobernador designado por Alonso Quinyopa.
1560 - 1561		DIEGO ANPUITE. Nombrado gobernador por Juan Pérez de Guevara. Curaca del ayllu de Ampui.
1560 - 1565		JUAN XAULOS. (Xauloch, en el documento de Espinoza). Curaca de Cochabamba entre 1560 y 1561; y de Leimebamba, mitmas huancas y los Paclas hasta 1565. Nombrado por Pérez de Guevara.
1561 - 1577		GOMES TOMALLAXA. Curaca únicamente de Cochabamba.
1565 - 1577		ALONSO CHUQUIMES. Curaca de Leimebamba.
1577 - 1590(?)		FRANCISCO GUAMAN. También FRANCISCO PIZARRO GUAMAN, en los documentos de la comunidad de Uchucmarca. Curaca principal del pueblo y repartimiento de Leymebamba, de la encomienda de Juan de Guevara. Ratificado en su cargo por la Real Audiencia de Lima, en 18 de noviembre de 1577.
1590(?) -	?	HERNANDO PIZARRO GUAMAN. Curaca del pueblo de Leymebamba.
	- 1605 (?)	JUAN PIZARRO GUAMAN. Curaca del pueblo de Leymebamba.
1605(?) - 1610(?)		JUAN PIZARRO CHUQUIGUAMAN. Curaca principal del repartimiento de Leymebamba y Cochabamba, por su tío don JUAN GUAMAN.
1640(?) -	?	JUAN GUAINA CHUQUIGUAMAN. Curaca principal del repartimiento de Leymebamba.
1646(?) -	?	JUAN PIZARRO CHUQUIGUAMAN Y SELA. Curaca de Leymebamba. Hijo de don Juan Pizarro Chuquiguaman.

Desde entonces y hasta 1825, los descendientes de don Francisco Pizarro Guaman Inga y los descendientes de los curacas de los diversos ayllus que conformaron las etnias de Chachapoyas, y al igual que muchos otros señores regionales del país, seguirán reclamando sus derechos y/o buscando prerrogativas u ocupando los cargos menores que les reservaron las autoridades coloniales, aduciendo su nobleza y los servicios que a la causa real prestaran sus antepasados.

Los Chuquillaxa o Chuillaxa Curacas de Chibul, Llama y Ampui

Los Chuquillaxa eran curacas principales y señores naturales de los ayllus de Chibul, Llama y Pausamarca, que bajo el dominio imperial incaico, conformaron una de las pachacas del Huno de Leimebamba-Cochabamba.

Cuando Topa Inca Yupanqui conquistó la zona, hizo señor principal de esta dicha unidad política socio-económica, una de las dos en que dividió el territorio chacha a Apo Chuquillaxa. Guamán, en su petición de 1572, sin negarle su abolengo y derecho en el gobierno de los dichos pueblos, afirma sin embargo que fue Guayna Cápac, quien le otorgó el título, ya que Topa Inga nombró en el gobierno de la provincia a **Chuquipiondo**, señor de Cundurmarca (Espinoza, 1967: p. 291). Hasta mediados del siglo XVII, los Guaman se consideraban como pertenecientes a la parcialidad de Chibul.

Apo Chuquillaxa gobernó la provincia y pachaca hasta aproximadamente 1490, en que murió. Le sucedió en el curacazgo y gobierno del Huno, su hijo **Guayna Chuquillaxa I**, quien lo tuvo desde 1490 hasta 1505, aproximadamente.

Su gobierno se desarrolló durante la mitad del reinado de Huayna Cápac. Sin embargo, a raíz de ciertos sucesos contra la política imperial fue destituido por este Inca del puesto de curaca principal, y relegado únicamente al gobierno de sus tres ayllus. En su reemplazo se nombró a **Chuquimes**, ex-criado de Chuquillaxa. Murió en Leimebamba sólo dos años después de este suceso.

Guayna Chuquillaxa I tuvo dos hijos varones: don **Cristóbal Guayna Chuquillaxa II** y **Anucara Chuquillaxa**. Este último murió en el Cusco, adonde fue llevado para ser educado, sin dejar descendencia. Don Cristóbal heredó el curacazgo de los tres ayllus, en cuya posesión continuó hasta su muerte, ocurrida hacia 1573, sin oposición de ninguna de las partes. Don Cristóbal tuvo dos hijos legítimos: don Juan y don Hernando.

En el año 1574, don Cristóbal ya había fallecido y entrado en la posesión de la Guaranga su hijo mayor, Juan **Chuquillaxa**, quien para en-

tonces se encontraba disputando junto con don Francisco Guaman, don Alonso Chuquimes y don Gomés Tomallaxa, su primo, el curacazgo de Cochabamba y Leymebamba, de la encomienda de Francisco de Guevara menor, vecino de la ciudad de los Chachapoyas ⁵.

De don Hernando no hay mayores noticias, sin embargo, hacia 1577, cuando la Real Audiencia de Lima fallaba por tercera vez a favor de don Francisco Guamán, confirmándolo en la posesión del curacazgo. Leimebamba-Cochabamba, reconoció también "el derecho de los dichos don Juan y don Hernando Chuquillaxa", en el gobierno de su guaranga ⁶.

Del matrimonio de don Juan Chuquillaxa con una india de Leimebamba, nació doña **Bernarda Chuquillaxa**, quien a su vez casó con don **Miguel Guamán Puspiondo**, Gobernador, durante 35 años hasta 1670, del pueblo de San Juan Bautista de Uchucmarca ⁷. Los Guamán, eran principales de la guaranga de Cajamarquilla, y como tales aparecen mencionados en varios testimonios. Además, resulta sugestivo recordar que, al propio don Francisco Pizarro Guaman, Atahualpa le concedió el gobierno de las guarangas de Cajamarquilla, Cunturmarca y Pampamarca ⁸.

5 Documento No. 23. Espinoza, 1967: pp. 304-325, (Documento No. 9). Las tierras de Inticancha o Indicancha, donde se encuentran las ruinas del mismo nombre (véase el plano adjunto) hacia comienzos del siglo XVII eran aun parte de la parcialidad de Tacac, que comprendía Longotea y Gimbicancha, pero se hallaban en posesión de don Juan y don Gomes Tomallaxa, principales de Uchucmarca, de la parcialidad de Llama. Las ruinas de Inticancha (Ldl-2) tienen las siguientes coordenadas geográficas: 7° 07' 30" Latitud Sur y 77° 48' 30" Longitud Oeste.

6 Documento No. 23. Espinoza, 1967: pp. 304-325, (Documento No. 9).

7 UCHUCMARCA, es actualmente distrito y comunidad de la provincia de Bolívar, departamento de La Libertad. La comunidad comprende políticamente el total del territorio del distrito. Sus límites son por el NNE el distrito de Saposoa, de la provincia de Huallaga, depto. de San Martín; por el E, el distrito de Cajamarquilla, capital de la provincia de Bolívar; por el S. el distrito de Ucuncha y por el SO. el de Longotea, de la misma provincia.

Al efectuarse la conquista española, los moradores de Uchucmarca siguieron ocupando sus antiguas tierras, a excepción de la parcialidad de Chibul, que sufrió el despojo de éstas. Durante las guerras civiles entre los conquistadores, tampoco hubieron modificaciones en el territorio de la comunidad, ni en la condición de sus habitantes. En 1569, gobernando el Virrey D. Francisco de Toledo, cuando el virreinato del Perú se dividió en Corregimientos, la comunidad quedó comprendida en el corregimiento de Collay, Pataz o Cajamarquilla.

La erección de la parroquia de San Juan Bautista de Uchumarca, en 1692 constituyó el primer paso para la fundación del actual caserío, que sirvió de concentración a las familias que hasta entonces hacían vida rural. Al finalizar el siglo XVII, Juan Pérez de Guevara, dueño de la capellanía de Chibul, arrebató a la comunidad de Uchucmarca una fracción de sus tierras para situar mejor su posesión, fijando sus límites entre el río de las Quinuas, siguiendo el Pusac, hasta el río Chuquibamba.

Muerto Pérez, como no dejó herederos, donó la capellanía de Chibul a sus servidores indios, pero el flagelo del tifus, que por primera vez apareció en la región dejó al caserío casi sin habitantes, haciendo que éste se trasladase a Chuquibamba. Finalmente el Virrey García de Sarmiento, Conde de Salvatierra, restituyó a los indios de Uchucmarca las mencionadas tierras de Chibul. Hasta 1787 encontramos a don Lucas Huarasmango como principal de los indios Huamanes de Chibul.

8 Espinoza, 1967. Documento No. 9.

Entre los testigos de don Juan Chuquillaxa, en las averiguaciones, que en 1572 mandara levantar el Corregidor Diego de Vizcarra, figura don **Miguel Guamán Piondo**, de sesenta años ⁹, y que parece ser el mismo **Miguel Guamán Puspiondo**, hijo de don Francisco Pizarro Guamán y casado con doña **Bernarda Chuquillaxa**, que aparece mencionado en el testimonio n^o de nuestro documento. ¡Y pese al apercibimiento del corregidor Vizcarra, de que “declaren la tacha y efecto y parentesco”!

Por caminos así, un poco intrincados, los Chuquillaxa del siglo XVII, resultaron emparentados con don Francisco Pizarro Guamán, el primer curaca cristiano de los chacha, ya que el padre de don **Miguel Guamán**, don **Francisco Pizarro Guamán II**, era hijo de don **Agustín Guamán**, nacido entre 1562 y 1564, y éste a su vez de don **Hernando Guamán**, el cual fue hijo de la cuarta esposa de don Francisco “el viejo”.

De la unión de **Miguel Guamán Puspiondo** y doña **Bernarda Chuquillaxa**, nació don **Antonio Guamán Puspiondo**, quien tuvo dos hijos llamados don Juan y don **Alejo Puspiondo Chuquillaxa**.

Don Antonio Guamán Puspiondo, principal de la parcialidad de Tacayllama y Chibul, al igual que sus antepasados, desempeñó entre 1681 y 1719 el oficio de Gobernador (6 años) y diversos cargos honoríficos: secaudador de los haberes reales de Su Majestad, alcalde ordinario de la provincia (4 años) y tesorero de la Iglesia del mismo pueblo de San Juan Bautista de Uchucmarca, llegando a costear incluso el altar del Señor del Milagro y ser mayordomo del culto a la Virgen del Rosario ¹⁰.

El 15 de marzo de 1730, el Corregidor de Cajamarquilla y Collay, don Francisco de Silva, nombraba al Capitán del Tercio y Batallón de Naturales de Uchucmarca, don **Alejo Puspiondo**, hijo de don Antonio, Gobernador del dicho pueblo de Uchucmarca en reemplazo de don José Guamán, con el fin de que “recaude, reciba y cobre todos los tributos que de los indios del dicho pueblo deben pagar y reconocer en ellos por sus tercios, conforme a la última taza” ¹¹. Cargo que desempeñó 25 años y en el que fue ratificado por el siguiente Corregidor don Felipe Barba de Ca-

9 Documento No. 23. Espinoza, 1967: p. 310, Documento No. 9.

10 Documento No. 24. En 1692, siendo Virrey don Melchor de Portocarrero, conde de la Monclova, don Juan Pérez de Guevara dueño de la capellanía de Chibul, de acuerdo con el cura vicario don Luis José Castro Domonte, edificaron un templo en el sector de Tacayllama, (hoy Las Tacillas) bajo la advocación de San Juan Bautista, nombre que hasta hoy se mantiene. En el frontis de esta iglesia se conservan aún dos alegorías enlazadas en la parte superior con el escudo de San Juan Bautista. En la parte de la derecha se lee: “Hizose esta iglesia el año 1692, siendo el maestro Dn. Luis Joseph Castro Domonte, Cura Vicario, Juez Eclesiástico y Comisario de la Santa Cruzada de esta provincia de Cajamarquilla y examinador sinogdal del Obispado de Trujillo”. En la izquierda se lee la siguiente décima: “Aquel famoso Don Juan/ Pérez de Guevara, fue/ Quien me fundó y por su fé/ Su nombre propio me dan/ El fue quien con tanto afan/ Después de ser General,/ Me conquistó muy leal/ Para ser mi encomendero/ Y su nieto doctrienero/ Me edificó liberal.

11 Documento No. 26.

brera, en 1735 ¹², y renombrado por don Manuel Fernández de Valdivieso en 1746 ¹³; pese a que en 1742, después de 12 años de servicios como tal y por “encontrarse muy enfermo”, hiciera renuncia pública del cargo.

Don **Juan Puspiondo Chuquillaxa**, alcanzó el rango de Alférez del Tercio de la Compañía de Naturales de San Juan de Uchucmarca ¹⁴.

Don Alejo tuvo un hijo nombrado don **Luis Puspiondo Chuquillaxa Guamán**, quien alcanzó el grado de Teniente de la Compañía de Infantería de Milicia de Naturales del Pueblo de San Juan de Uchucmarca, por provisión del General D. Francisco de la Quintana y Llano, Corregidor y Justicia Mayor de Cajamarquilla, con fecha 1º de diciembre de 1771 ¹⁵. Posteriormente, Recaudador de los Reales Tributos y Gobernador del dicho pueblo, cargos conferidos por el Corregidor D. Pablo Vásquez de Velasco Bernardo de Quiroz, Conde de Lagunas, en 3 de setiembre de 1764 ¹⁶, confirmado en el último por provisión del Virrey Amat, en 13 de setiembre de 1765 ¹⁷. Finalmente, Procurador de los naturales de Uchucmarca, hacia 1787.

El teniente don **Luis Puspiondo**, casó con doña **Casimira Vergaray de Castro**, española, en quien tuvo cuatro hijos: **Valeriano, Lorenzo, Pedro e Ildefonsa Puspiondo y Vergaray**, declarados por auto del Juez Real, Subdelegado de Pataz don José Antonio Bazoni, “mestizos reales, libres y exceptos de contribuciones y de tributos, por ser hijos y descendientes legítimos de los caciques del Leimebamba y ser su madre española” ¹⁸.

Doña Casimira Vergaray de Castro, nació en Cajamarquilla, el 1º de marzo de 1749. Fue hija legítima de don Gabriel de Vergaray y de doña Juana de Castro, españoles. Don Gabriel fue hijo de María Francisca de Chávez y Vergaray, y ésta a su vez, hija natural de Casimira Vergaray y Fabián Chávez, españoles y vecinos de San Salvador de Cajamarquilla ¹⁹.

Los Señores Lucana Pachac: Curacas de Pausamarca

Develada la región de los chachapoyas que se habían declarado partidarios de Huáscar, Atahuallpa se dedicó a reorganizar convenientemente

12 Documento No. 27.

13 Documento No. 28, 29, 30 y 31.

14 Documento No. 32.

15 Documento No. 33, 34 y 35.

16 Documento No. 37.

17 Documento No. 41.

18 Documentos Nos. 41, 42, 43 y 44.

19 Documento No. 42. En base a los documentos de propiedad de tierras de la comunidad de Uchucmarca, existentes en el archivo de la misma comunidad, se podría trazar con bastante precisión la genealogía y participación de los Chuquillaxa y Puspiondo en el gobierno de la comunidad, hasta mediados del siglo XIX. Así tenemos por ejemplo a: don Urbano Chuquillaja, principal (1608); don Juan Urbano Puspiondo Chuquillaja, alcalde ordinario de Uchucmarca (1787), don Luis Puspiondo Chuquillaja, protector de los naturales (1787); don Alexo Puspiondo, principal de Uchucmarca (1746).

el territorio sometido. De conformidad a ello, designó curacas de la parcialidad de Pausamarca a los hermanos Lucana Pacha, viejos capitanes de Topa Inga Yupanqui. Además, uno de ellos recibió el cargo de segunda persona del curaca de Zuta, (Espinoza, 1967: p. 257).

Los Lucana Pachac fueron curacas de Cajamarquilla por derecho propio, y habían ocupado ese puesto desde varias generaciones atrás. Al producirse la captura de Atahualpa, y sabiendo que Pizarro estaba en Cajamarca, "se fueron ambos hermanos a darle la obediencia". Se hicieron cristianos y el padre Fray Vicente Ferrer ²⁰, (Valverde, según Espinoza) los bautizó, teniendo como padrino al propio Pizarro de quien tomaron su apellido ²⁰.

Posteriormente en compañía de los conquistadores españoles se hicieron presente en la toma del Cuzco, a raíz de la cual don **Fernando Gonzales Pizarro Lucana Pachac**, recibió el título de Gran Capitán. Así, pasó luego a la conquista y fundación de la ciudad de San Juan de la Frontera y pueblos del interior. Murió en Cumba, y le sucedió en el gobierno su hermano don **Alonso Inga Pizarro**.

Por estas valerosas acciones y en mérito a sus reales servicios, Carlos V, en la persona de don Felipe Atahualpa, y sus descendientes, les concedió el título de Marqueses de Oropesa, por Real Cédula, fechada en la ciudad de Granada, el 9 de abril de 1546 ²¹. Felipe II, ratificó este real decreto, en 29 de marzo de 1551 ²².

Descendiente directo de don Alonso fue don **Francisco Martín Gonzales Pizarro Lucana Pachac**, que hacia 1700 figuraba como principal de los pueblos de la parte de Ichos, ayllu de Tarco. Don Francisco se casó con doña **Agustina Chustellan**, en quien tuvo una hija llamada **Juana María** nacida el 27 de mayo de 1708 ²³.

Doña Juana María Gonzales Pizarro, casó con **Tomás Gaspar Ulillen**, indio tributario de la parcialidad de Ichos, de cuya unión tuvieron cinco hijos: **Domingo, Manuel, Bernarda, Tomasa y Juana**, apellidados en algunos casos Gaspar González Pizarro Lucana Pachac, y en otros, simple-

²⁰ Documento No. 1

El pueblo de CAJAMARQUILLA, actualmente distrito de Bolívar, está situado en el centro de la parte norte de la provincia de Bolívar, y en la falda sur del nevado de Cajamarquilla, constituyó un antiguo poblado indígena cuyas calles y plaza hace muy poco tiempo han principiado a delinearse.

El actual distrito de Bolívar, comprende el territorio de tres antiguas comunidades: Ichus, Allaucas y Unamen. Las comunidades de Ichus y Allaucas están ubicadas en la parte alta y baja de la villa, pero la mayor parte de las tierras están parceladas en haciendas y fundos pequeños. En 1746, las lagunas de la falda sur del nevado se desbordaron inundando la villa.

²¹ Documento No. 17.

²² Documento No. 18.

²³ Documento No. 4.

mente, Ulillen. De los cinco el mayor fue Domingo, nacido en abril de 1729 ²⁴.

Don **Domingo Ulillen** desempeñó el cargo de cobrador de los reales tributos, de la parcialidad de Cajamarquilla, y luego el de Capitán de la Compañía de Naturales del Pueblo de Cajamarquilla, nombrado por el Corregidor don Francisco de Quintana y Llano, en 20 de noviembre de 1771, y en reemplazo de don Juan Chuquimbalqui ²⁵.

Luego de un largo litigio de los hermanos Gaspar Ulillen González Pizarro, sobre sus derechos y excepciones al pago de mitas, tributos y trabajos personales, por ser descendientes legítimos de don Alonso Inga Pizarro, en 1761, el Conde de Superunda, en superior decreto, mandaba se les guarden las "Mercedes y honrras que su Magestad les concedio como descendientes del gran capitan Lucana Pachac".

El Corregidor de Cajamarquilla, don Francisco de Gorbea y Villacorta, el mismo año de 1761, reconoció públicamente a los hermanos Ulillen como "gentes nobles yngas, libres y esentos de todo servicio personal, de repúblicas y demás vejaciones a que están obligados los parques, debiendo respetarlos y hacerles guardar todas las gracias, honrras, mercedes, franquesis, libertades y preeminencias; prerrogativas e inmunidades que como a tales deben tener".

24 Documento No. 5.

25 Documento No. 9.

REFERENCIAS CITADAS

ARBOLEDA A., Gustavo

- 1951 "Monografía de la provincia de Bolívar". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. Tomo LVIII, 1o. y 2o. trimestre, pp. 43-103. Lima.

BUENO, Costme

- 1951 (1774-78) *Geografía del Perú Virreynal* (siglo XVIII). Publicada por Daniel Valcárcel. Lima. 140 pp.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

- 1967 "Los Señoríos étnicos de Chachapoyas y la alianza hispano-chacha. Vistas, informaciones y memoriales inéditos de 1572-1574". *Revista Histórica*. Órgano de la Academia Nacional de la Historia. Tomo XXX, pp. 224-332. Lima.

HORKHEIMER, Hans

- 1959 "Algunas consideraciones acerca de la arqueología del valle del Utcubamba". *Actas y Trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú* (Época Prehispánica). 4-9 de agosto de 1958. Vol. I, pp. 71-90. Lima.

MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES

- 1913 Reconstitución del Obispado de Maynas. Documentos Oficiales. Lima, Imprenta del Estado. 143 pp.

PUGA DE LOSADA., Amalia

- 1893 "El Gran Capitán Lucana Pachac (Histórico)". *Ensayos Literarios*. Lima, Imp. de la Ilustración Sudamericana. pp. 103-108.

REICHLEN, Henry y Paul

- 1950 "Recherches archéologiques dans les Andes du Haut Utcubamba. Deuxième Rapport de la Mission Ethnologique Française au Pérou Septentrional". *Journal de la Société des Americanistas*, N. S. Tomo XXXIX pp. 219-246. Paris.

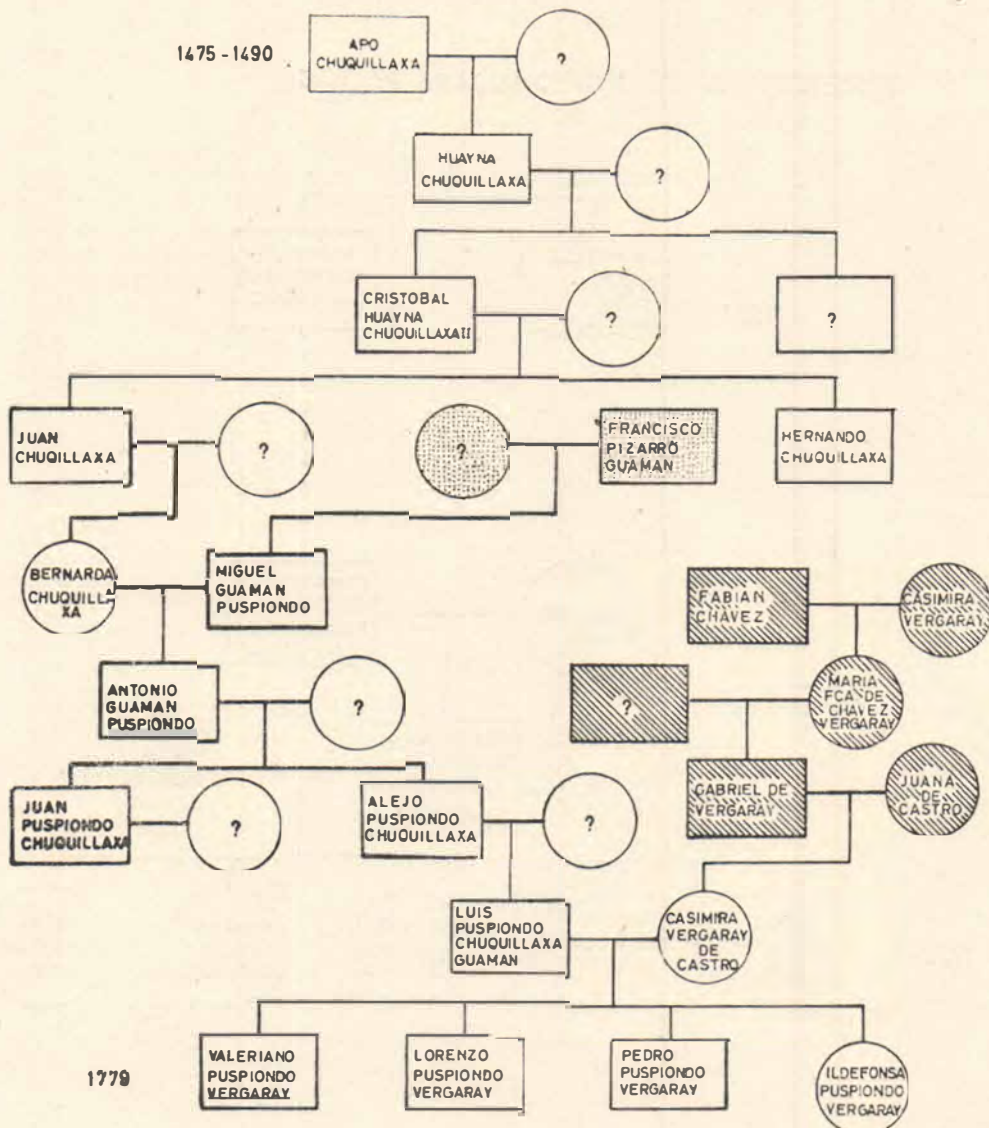
SAVOY, Gene

- 1968a "New discoveries of pre-Inca remains East of the Andes (Department of Amazonas)". *Peruvian Times*. Vol. XXVIII, No. 1431, pp. 2-4. Lima.
- 1968b "Expedition El Dorado VI: CBS films 'Lake of the Condors' and Pre-Columbian ruins". *Peruvian Times*, Vols. XVIII, No. 1461, pp. 4, 6-7. Lima.
- 1969 "Exploring ancient remains of the Cloud people". *Peruvian Times*. Vol. XXIX, No. 1465, pp. 3-6. Lima.
- 1970a "A possible new horizon of Peruvian city builders". *Peruvian Times*. Julio 31, pp. 7-10. Lima.
- 1970b *Antisuyo. The search of the lost cities of the Amazon*. Simon and Schuster, New York. 220 pp.

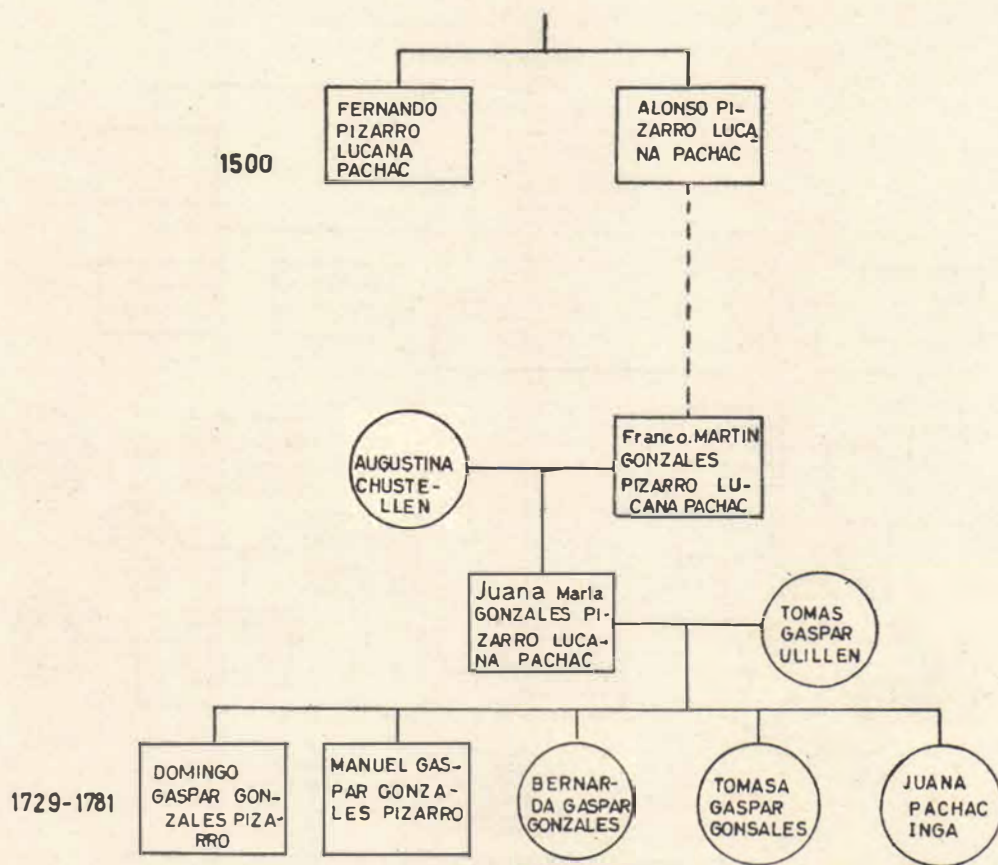
VARGAS UGARTE, Rubén

- 1940 "La Diócesis de Maynas. (Nuevos Documentos)". *Cuadernos de Estudio*. Tomo I, No. 2, pp. 115-144. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Católica del Perú. Lima.

DESCENDENCIA DE APO CHUQUILLAXA



DESCENDENCIA DE ALONSO LUCANA PACHAC



DOCUMENTO N° 1

Lima 12, de Marzo de 1757

Exmo. Sr.

Vista a los Sres. fiscal y fiscal Protector genl.

Señor

Domingo Gaspar Gonzales Pizarro, Manuel Gaspar Pizarro, Bernarda Thomaza y Juana Gaspar Gonsales Pizarro. Naturales del Pueº de San Salvador de Caxamarquilla nos hemos puesto quatro veces por quatro Vartas a los pies de Vxa. buscando nro. amparo del Santo y Christiano Zelo de Vxa. y de ninguna hemos merecido respuesta y buelvo a hazer lo mismísimo por que nos vemos obstilizado de los Mandones; y pues nros autores an gozado de los privilegios que Su Mag q Dios Gue les Concedio por Zedulas Rls. y q somos hijos lexitimos de Thomas Gaspar., y de Doña Juana Gonzales Pizarro Lucana Pacha. hija lexitima de Don Franco. Gonzales Pizarro Lucana Pachac. difunto quienes fueron desde sus autores indios nobles y Principales, que avn en la gentilidad fueron Capnes. del Gran Topa Inga desde los Imperiales de Guanuco asta la provincia de Pauxamca. Don Fernando Lucana Pachac y su hermano Don Alonso Lucana Pachac como descendientes del Monarca Topa Inga. Y en la pacificación de estos Reynos saviendo q como el Marquez Pizarro estava en Caxamarca la Villa se fueron ambos hermanos de Gentil camino largo pasando el Marañon a darle la obediencia a dho Marqz. pidieron el Agua de Bautismo y el Padre Fray Visente Ferrer los Bautiso apadrinandoles dho. Marqz. Pizarro los apellido como a sus ahijados de Pizarro por su legalidad y por donde se apellidan de Pizarro y haviendose impuesto en la Relixion Christiana se fueron devajo de la Rl. Vandera con los conquistadores a la Ciu. de la Consepccion del Cusco Volbio Don Fernando Gonzales Pizarro de Gran Cap.an y pasaron conquistando varios pueblos a la fundación de la Ciud. de San Juan de la frontera de Chachaps. y prosiguieron a la provincia de Atun Suy y Chillaos Entendiendo en dhas Conquistas y Poblaciones llegado en Cumba murio en defenza de ntra Sta Fee Catholica y la Corona Real de Castilla. Y fallecido le sucdeio su/f-1/hermano Don Alonso Gonzales Pizarro en el Señorio como Leal Vasallo y buen Christiano de Gran Capan. q todo consta por los instrumtos. q tenemos en ntro poder y las Rs. Zedulas con los quales aprovamos el dro que tenemos pues Su Magd. q Dios Gde. nos ampara por los hechos de ntros. autores; y en virtud de la dha Zedula y informacion q dieron ante los oficiales Rs. en la ocasion quando estubo las Caxas Rs en esta Ciud. Consiguieron de ese Superior Govierno las Proviciones Siguientes del Sr. Conde de Nieva con la fecha de 12

de Octu.e de 1567. otra del Sr. VisoRey Don Franco. de Toledo y otra del Sr. Conde de Lemos de 1º de Nove. de 1668 y por estos recaudos los Corredres. los an amparado y por hallarlos en exercissios onrrosos recaudando los rreales tributos de Alcalde y Maestros de Coro, Y pues mi padre avn siendo indio de mando gosó los fueros de mi Madre. y de Alcalde Ordinario y recaudador de los averes de Su Magd. y siempre pagando sus tributos puntualme. pero libre de las obligaciones baxos. y Suplicamos por el Sto. Zelo con q acostumbra mirar a sus vasallos leales y criados de ampararnos en la pocession de ntros. Abolengos como a hijos de Doña Juana Gonzales Pizarro Lucana Pachac y pagando ntros tributos cumplamos todas las obligaciones baxas pues sin atender q somos descendientes de los q los conquistaron nos perturban y como tenemos el recurso tan extraviado y dificultoso (como se ve) de este mi Pueº, para ponernos a los pies de Vxa. a lamentar los perjuicios que hacen todos los mandones, menos de vaxar a la Ciud. experimentando muchos trabajos doblados por Caminos fargosos pues todo lo q expresamos esperamos tener el alivio de la poderosa mano de Vxa.

Gu.e Dios a Vxa. ms.as. en su maior grandeza pa. el amparo de sus pobres Criados Chachapoyas Sep 20 de 1756 as.

Ex.mo Señor

A los pies de Vxa. sus humildes criados

Domingo Gaspar Gonsalez Pizarro Lucana Pachac. Manuel Gaspar Gonzales Pizarro Pachac.— Bernarda Gonzales Pizarro Lucana Pachac.— Juana Pizarro Gonzales Lucana Pachac.— Thomasa Gong.es Pizarro Lucana Pachac.

DOCUMENTO N° 6

Domingo Gaspar Gonzales Pizarro: Manuel Gaspar Gonzales Pizarro; Y Bernarda: Tomaza: Y Juana Gaspar Gonsales Pizarro: Naturales del Pueblo de Caxamarquilla: Paresemos Ante Vmd premisa la solemnidad del caxo y Desimos que demuestro: los ynstrumentos ejecutorias; Acompañados con un Decreto Superior. Y la sertificacion de mi Parroco fee de Baptismo mi masion, y de mi lexitima Madre cer hija de Dn. Franco. Martines Gonsales Pizarro: nuestro Abuelo: comprehendidos En la cedula Real de Su Magestad y en la Provision del Señor Conde de Nieva Y la del señor Dn. franco. De Toledo De el qual egecutoria An gosado nros. predesores Asendientes De los privilegios y franquesas Y libertades que su Magd. que Dios Ge. les consedio a Don Alonso Ynga Pizarro Y demas sus subseores Nros. Autores los que se an mantenido en sus fueros y no-

blesas aunque sean hijos naturales libres de pagar tributos y serbicios personales y obcerbando esta mersed am empleado toda su vida en cerbidumbres de ambas Magestades calificando con desendientes lexitimos Del monarca Topa Ynga señor natural que era en la pasificasion de estos Reynos y al presente nosotros somos hijos y nietos tambien devemos gosar los referidos Pribilegios siendo de esa misma sangre nosotros y en este conocimiento estoy sirbiendo en mi Republica En las cobransas de tributos por el credito y confiansa que el Govdr. Antecedente y el que corre al presente como bera todo el cargo que me acen por el Padron la mayor cantidad y todo el peso y riesgo de la vida boi llebando caminando por cendas temples y frios mas de ochenta leguas de yda y buelta experimentando dobleses y asperos y fragosos caminos y enterando la Asienda real como parese por los Resibos y me prometo su continuacion como leal vasallo y por todo lo qual en mis alivios acer pueda:

A Vmd. pedimos y suplicamos que abiendo ya por presentada dhos. egecutorias y demas ynstrumentos y esepciones de no pagar tributos y serbicios personales podra mandar com vista de ella declararme ser nietos o visnietos lexitimos sertificandonos veridico amparandome en el gose de franquesas y// Mercedes Ynmunidades y libertades y prerrogatibas y de lo qual me de testimonio Autorisado en publica forma que me convenga para acer manifestasion en el superior Gobierno En que resevire mersed con Justicia que pido Y juro en toda forma de derecho en esta Santa Cruz + por no ser de malisia y en lo nesesario

Domingo Gaspar Gonsales Pizarro

Juana Pachac Inga= Y demas hermanos=

Por presentada con la Real Zedula del Sr. Emperador Dn. Carlos Quinto dada en la ciudad de Granada a nuebe de abril de mil quinientos quarenta y dos años, como tambien otra de Dn. Phelipe quinto obedecida por el Gral Dn. Juan de Venavides Correxidor de la Ciudad de Chachapoyas con mas una Rl. Provicion de Exmo. Sr. Dn. Francisco de Tholedo dada en los Reyes a veinte y quatro de Enero de mil quinientos sesenta y siete con varias Diligencias a fin de que Dn. Alonzo Ynga y sus desendientes poseen el privilexio de estar exemptoz de Mitas gravosas y servicios personales mechanicos; sobre cuio assumpto se presento el supp. Do. ante el Exmo. Sr. Conde de Superunda Virrey Governador y Capn. gral. de estos Reynos cuio ssupport. Decreto ovedecio pr. mi con parecer de los señores Fiscal y Protector gl. de los naturales dado en la Ciudad de los Reyes en veinte y ocho de marzo de mil setc. sinquenta y siete años como tambien presento la feé de Bautismo de Fa. Juana Gonsales su hna. y la suya en las quales consta ser desendiente lexitimo de Dn. Alonzo Gonzales Pizarro, quienes segun las Reales Zedulas referidas y Proviciones sobre carta

dada de los Señores Virreyes gosan del Privilexio de Nobles y como tales que esten exemptos de Mitaz gravosas/ y servicios personales mecanicos en cuia attencion, y cumpliendo con lo repetidamente mandado assi pr. dhas Zedulas Reales como pr. Proviciones Res. del Sppor. Gobierno de- bo mandar y mando que al dho. Don Domingo Gaspar Gonzales y sus de- sendientes por linea Recta los ayan y tengan p. yndios nobles y como a tales los ocupen los Governadores Alcaldes Camachicos y mandones en ser- vicios desentes de Republica cumpliendo solo con pagar sus tributos al se- ñor natural, y teniendo por exemptos de Mitas Gravosas, y servicios perso- nales mecanicos en cuia inteliga. estaran advertidos los Governadores que al presente son, y en adelante fueren Y respecto de que el suppte. se ha ac- tuado como Yndio principal en la recaudación de los Reales Tributos le doy nombranto. de tal Yndio principal para que ayude al Governador a recaudar la Hazda. Rl. Y para que todo el Vecindario obserbe lo mandado se publicara esta libertad, y Nombramiento en la Plaza del Pueblo de Ca- xamarquilla en concurso del vecindario con assitencia del Governador Al- caldes, y el Escno. de Gardo. dho. en este Azto. de la Soledad en veinte y siete dias del mes de Junio de mil setesientos sesenta y uno. D. Yo el gl. dn. Franco. de Gorbea y Mescorra Correxidor. Justicia mr. thente. de capn. gl. Alcalde maior de Minas y Juez del Jusgado de Bienes de Difuntos de este Corregimiento de Caxamarquilla y el Collay pr. su Md. y en el director de la Sta. Cruzada el Ecmo. Sr. Conde de Superunda Virrey Go- bernador y Cappn. gl. de estos Reynos y Provas. del peru. Actuando ante mi y testigos a falta de Escribano Publico o Real/.

Franco. de Gorbea

Juan Joseph de Ybarra

Crisoptomo de Saldaña.

DOCUMENTOS 10 Y 11

El Capta. Dn. Domingo Gaspar Gonzales y Pizarro Yndio tributario y besino de este pueblo de San Salvador de Caxamarquilla hijo lexitimo de Thomas Gaspar y de Da. Juana Gonzales y Pizarro como mas ay lugar en derech Ante Vmd. paresco y digo que hago manifestacion de. tener Sedu- las Reales y provisiones del superior Gobierno ynformaciones y demaz do- cumentos y decreto judicial del Sr. Dn. Francisco de Gobeia y mescortado, Correxidor que fue de esta probincia de Caxamarquilla y para que en su vis- ta y con arreglos a ellos se sirva declararme, por yndio noble y Principal, gozando todos los pribilegios que en dhas. cedula se conseden a mis asen- dientes antesesores y abuelos los que solo se emplearon en servicios ono-

rificos y siendo desendiente legitimo no solo gosan el fuero de mi madre y porque ygualmente me enpeño en serbir a la yglecia santos y santas y en barias cofradias no haber faltado lo qe. es a mi obligacion y lo mesmo e serbido al Rey mi Sr. en la Recaudacion de sus tributos y en serbir a mis juezes Reales y Curas y consiguiente de estar casado con una yndia principal desendientes de Casiques. Como lo justificare siendo nesscesario y porque ansi mismo goso el titulo de Captan. de la Compañia de Naturales de este dho. pueblo que ynstereydo el Sr. Dn. Francisco de la Quintana Corregidor que fue de esta Provincia de mi honrrado proseder y buen nasimiento se sirbio conferirme todos estos empleos me parese qe. den gosar el mayor aprecio para el tratamiento a mi persona advirtiendole que tambien e serbido tres años de Alcalde, y por lo consiguiente de procurador sin esensionarme de asistir a la yglecia en el minesterio de sacristan como es constante asistiendo a republicas, en cuanto es devido y a del Ministro de Justicia ya de particular, siempre procurando el buen exemplo a la republica a esta representación me muebe el ber que yo siendo benemerito y principal segun mis ynstrumentos y por desender por parte materna de los conquistadores a quienes se les consedieron tantas mercedes como// lo probare con una ynforma pebora, cuando no balgan los documentor qe. manifiesto. No estoy esento de los servicios personales a la Republica generalmente y de las mitas a mi cura como es constante, y reparo que otros qe. no me costa sus pribilegios no asisten a dhos. servicios y mittas de los cuales se ystruyra Vmd. por los fiscales a quienes les esta encomendado este mando pues si por principales gosan de esta libertad no es de menos en caso el careser yo de este beneficio por lo qe. sea de servir Vmd. jugar esto con grande acuerdo y sentensiar lo que hubiere en lugar y derecho ynformando de mis documentos y meritos honras pruebas y prosederes se sirva estender su autoridad judisial y formal en un decreto declarando y asiendo costar al comun de este Pueblo privilegios mercedes y franquesas y libertades que debo gosar para qe. con arreglo a esto me traten y respeten y acaten como corresponde y portando =

A VMd pido y suplico se sirba mandar aser como pido que sera Justicia y Juro en Devida forma a no proseder de malicia si no es por alcanzar Justicia de la providencia de Vmd. y en lo nescesario Va.= Domingo Gaspar Gonzales

CAXAMARQUILLA y Febrero 12 de 1781 años.

En el Pueblo de San Salvador de Caxamarquilla en dose dias del mes de Febrero de mil setesientos y ochenta y un años se presento esta petition por Don Domingo Gaspar Gonsalez Pizarro Lucana Pachac manifestando tres sedulas Reales consedidas a sus abuelos por aber sido conquis-

tadores de estos Reynos de Yndias provincias de Caxamarca, el Cusco Chachapoyas Luia y Chillados, con el empleo de Capitan del Gran Topa Ynga Yupanqui como constta en dhas. sedulas, y que estas no solo se entienden con aquellos sino también con sus desendientes, y con los que de estos nacieren, y siendo Dn. Domingo Gaspar Gonsales Pizarro Lucana Pachac desendiente lexítimo por parte materna de los expresados conquistadores, y aver probado este con sus fees de Baupismo esta lexitimidad ante el Gral. Dn. Franco. de Gorvea, corregidor qe. fue de esta Provincia quien en cumplimiento de las Reales Sedulas y superior Decreto del Gobierno a favor del suplicante sento un decreto en obedesimiento de las superiores ordenes; y sugetandome al referido decreto y a los justos meritos que el suplicante representa con atencion a los empleos onrrosos que a obtenido de Alcalde y Governador sacristan y Procurador, y consiguientemente con atención a estos meritos capitan nombrado (por el Gral. Dn. Franco. de la Quintana Corregr. que fue de esta Provina. de Caxamarquilla) de la compañía de Naturales, y por constar a la Republica aber sido y ser el suplicante fiel y leal en el desempeño de sus obligaciones; devo de mandar y mando que los Alcaldes, Governadores Camachicos, mandones y demas ministros de Justicia que al presente son, y en adelante fueren le aya y tengan por libre y esento de todos serbicios personales de Republicas septimas, y demas bejaciones a que estan obligados los Parques obligados deviendo respetarlo como a un noble, y principal, benemerito capitan Guardandole y asiendole guardar todas las gracias onrras mercedes franquesas libertades preheminencias prerrogatibas e Ynmunidades que como tal deve aber, y gosar: bajo de la presisa calidad que el suplicante Dn. Domingo Gaspar y sus desendientes deveran contribuir el presiso pagamento de tributos a su Magd., y por consiguiente la asistencia a sus curas y corregidores, y no a otras personas de naturaleza baja deviendo advertir que sus hijos gosan deste mismo beneficio: y para que llegue a noticia de todos, y ninguno alegue ygnorancia se publicara, el presente en forma de Bando en concurso maior de gente para que siempre que se esperimente. quien a lo contrario hiriere sea castigado pr. todo rigor de Justicia, devolviendole estos Documentos para en guarda de su Dro. asi lo proveo mando y firmo Yo el Juez Comicionado Dn. Gregorio Espejo para la visita de desagravios de Yndios actuando con testigos por ausencia de escrivno.

Gregorio de Espejo

Nicolas Franco. Diez Morales

En este pueblo de Caxamarquilla a los catorce dias del mes de febrero de mil setecientos ochenta y huno se publico este auto segun su orden en maior concurso de gente el qual obedesemos y obedesen con el acatamiento

debido por prueba de ello lo firmamos estos los Alcaldes con el Escribano de Cavildo.

Don Pedro Vergaray y Castro.

Ante mi: Franco. Burgos.
Not. de Cavdo.

DOCUMENTO 14

Padron y memorial genr. de los yndios ausentes del pueblo de Caxamarquilla qe. residen en esta jurisdiccion en diferentes pueblos estancias y minerales que estan debiendo sus tributos al Tersio de Natrs. de sinco y nueve años qe. llevan a su cargo el cobrador de los reales aberes Dn. Domingo Ulillen prinsipal y cobrador de los referidos yndios pa. que por mi y representando mi propia persona cobre de los yndios qe. ban aqui mencionados es como sigue = Primeramente en la asienda de Cochacasa:

Manuel Supante deve	3 ps. 5 rs.
Pasqual Ulilen deve	3 ps. 5 rs.
Pablo Supante debe	3 ps. 5 rs.
Cornelio Supante debe . . .	3 ps. 5 rs.
Juln. bautista piondo debe	3 ps. 5 rs.
Bentura Supanti debe	3 ps. 5 rs.
Marselo Piondo debe	3 ps. 5 rs.
Pablo Untul debe	3 ps. 5 rs.
Felis Untul deve	3 ps. 5 rs.
Bernardo Puitisa, deve	3 ps. 5 rs.
Maurisio Puitisa, deve	3 ps. 5 rs.
Joseph rumiñauí, deve	3 ps. 5 rs.
Asienda de Apamarca	
Silvestre Culqui, deve	3 ps. 5 rs.
Manuel cuma, deve	3 ps. 5 rs.
Ilefonso Cuma, deve	3 ps. 5 rs.
Claudio Xam, deve	3 ps. 5 rs.
Ambrosio Xam, deve	3 ps. 5 rs.
Mazimiano Xam, deve	3 ps. 5 rs.
Leandro Ulilen, deve	3 ps. 5 rs.
Manuel ruminai, deve	Un peso y seis reales y medio
Jun. Mollan, deve	Un peso y seis reales y medio
tersio de San Juan pasado qe. a 58 años y ahora este tersio	
de navidad deve	3 ps. 5 rs.
Sicun casado con Da. narsisa	_____

En el ASIENTO DE Chichiyacu, ejercicio pasado de 58 años

Casimiro palle, debe siete pesos y dos	
Thomas palle, debe	Siete ps. y dos reales
Gregorio Chuqnbalqui, debe ...	dos ps. y un real
Pedro Mollan, deve	dos ps. y un real i medio
Marcos palle, deve	3 ps. 5 rs.
Jun. Chuitellan, deve	3 ps. 5 rs.
Jun. Mollan, deve	3 ps. 5 rs.
Pedro Ortega, deve	3 ps. 5 rs.
Julian Mollan, deve	3 ps. 5 rs.
Feliphe Ulillen, deve	3 ps. 5 rs.
Manuel jun. deve	3 ps. 5 rs.
Domingo Munos, deve	2 ps. i real i medio, tersio pasado de San Juan de 58 años.
y este tersio de Narcd. de 59 ..	2 ps. real

Culqui

Fausto Ulilen, deve	3 ps. 5 rs.
Juln. Ulilen, deve	3 ps. 5 rs.
Pedro Ulilen, deve	3 ps. 5 rs.
Pedro Pablo Ulilen, deve	3 ps. 5 rs.
Torivio tanta poma, deve	3 ps. 5 rs.
Jun. Puitisa, deve	3 ps. 5 rs.
Andres palle, deve	3 ps. 5 rs.
Patrisio Solon, deve	3 ps. 5 rs.
Gregorio Ulillen, deve	3 ps. 5 rs.
Frco. Aunil, deve	3 ps. 5 rs.
Pablo Sopla, deve	3 ps. 5 rs.
Gerbasio Pinpinco, deve	3 ps. 5 rs.
romoaldo Aunil, deve	3 ps. 5 rs.
Sebastian Aunil, deve	3 ps. 5 rs.
Jun. Mollan, deve	3 ps. 5 rs.
Feliphe Mollan, deve	3 ps. 5 rs.
Narsiso Avarado, deve	2 ps. y real i medio
Fernando Marines, deve	2 ps. y real i medio
Bernardo Chaves, deve	3 ps. 5 rs.
Antonio Aunil, deve	3 ps. 5 rs.
Nicasio Aunil, deve	3 ps. 5 rs.
Pedro Alvarado, deve	2 ps. y real i medio
Martin truxillano, deve	3 ps. 5 rs.

Con lo qual se acabo este padron y lista de los dhos. yndios en cua conformidad y pa. que tenga entero y cumplimiento esta recaudasion ruego y encargo a los señores jueses de su Magd. qe. siendo requeridos pr.

parte del cobrador Dn. Domingo Ullilen y su compañero Fabian Puitisa mandaren cada uno en su jurisdiccion qe. luego paguen los referidos yndios sus tributos conforme la ultima rebisita en qe. cumplan con su obligacion cada uno en dar todo fasimiento a los dhos. cobradores es fecho en Caxamarqa. en dies y nueve de febrero de 1759 años lo firme yo el Gobernador de este dho. pard. de Caxamarqa.

Dn. Nicasio Florindes Balbuena (fdo) Ajustada esta cuenta con el cobrador queda restando al entero de su cargo Beintiseis pesos seis rs. y meo. enterandome recibo por todo = Dn. Nicasio Florindes.

Resebi yo Dn. Nicasio Florides la mayor cantidad qe. estaba a su cargo de Domingo Ullisen y quedo nada deviendo ni medio real para qe. coste en qualqr. tiempo doi este resibo en dies y nueve de febro, de 760 y firmo de mi nombre Dn. Nicasio Florindes.

3 Lp. 3 1/2

entrego en plata este cobrador Domingo Ullilen con mas u resibo que me entrego de Sr. Gb. que importa 3 Lp. 3 1/2.

DOCUMENTO 15

Padron General de los yndios tributarios de este puo. de Caxamarqa. qe. residen en toda esta provinsia el qual le doy yo Dn. Nicasio Florindes Gobernador actual de dho. pdo. lleva a su cargo Don Domingo Ullilen para qe. en mi nombre cobre y resiba y recaude todos los ynos. que aquí ban mencionados que es a la letra

Bernardo Chabes deve tres pesos y sinco reales deste tersio y Nacimiento de 760	
Julian Mollan pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
Joseph Mollan pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
Phelipe Mollan pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
Joan Mollan pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
quintero fernando marines dos ps. y real i medio	000 2 ps.
Nieto de Ofrasia pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
romualdo Aunil por la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
Thoribio Tanta poma pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
Julian Mollan pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
Felipe Ullilen pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
Pedro Pablo Ullilen pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
Pedro Ullilen pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
Joan Puitisa pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 ps.
Fausto Ullilen pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs

	Joan Ullilen pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Felis Untul por la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Joan Mollan pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Anastasio Mollan pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Pedro Salas Ortega pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Silvestre Culqui pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Claudio Xam pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Ambrosio Xam pr. la dha. razOn	000 3 ps. 5 rs.
	Manuel Cuma pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Yldefonso Cuma pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Maximiliano Xam por la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Casimiro Balle, por la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
quintero	Gregorio Chuqnbalqui	000 2 ps.
	Marcos Balle pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Manuel ruminai pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Manuel Supante pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Cornelio Supante pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Pablo Supante pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Bentura Supante pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Joan Bautista Piondo pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Marzelo Piondo pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
Quintero	Marcelo Albarado dos ps. real i medio	000 2 ps. 1 r.
	Pablo Sopa dos ps. real i medio	000 2 ps. 1 r.
Quintero	Florentino Florindes dos ps. real i mo.	000 2 ps. 1 ro.
	Patrisio Solon dos ps. real i mo.	000 2 ps. 1 ro.
	Bernardo Balle dos ps. real i mo.	000 2 ps. 1 ro.
	Joan pinpinco deve tres pesos cinco reales ..	000 3 ps. 5 rs.
	Gervasio Pinpinco por la dha. razon	000 3 ps. 5 ps.
	Pasqual Ullilen pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Santiago Ullilen pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Pablo Untul pr. la dha. razón	000 3 ps. 5 rs.
	Felipe Untul pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Mateo Puitisca pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Bernardo Puitisca pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Maurisio Puitisa pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Isidro puitisa pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Manuel Cuma por la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Frco. Aunil por la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Nicasio Aunil pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.
	Antonio Aunil pr. la dha. razon	000 3 ps. 5 rs.

Con lo qual se acabo este padron y lista de los dhos. yndios en cuiu conformidad y para qe. tenga Entero y cumplimiento esta recaudacion rue-

go y encargo a los Sr. Jueces de Mag. que siendo referido por parte del cobrador Don Domingo Ullilen

los referidos yndios sus tributos conforme la última rebisita en qe. cumplan con su Obligacion cada uno en dar todo facimento a los dhos. cobradores es fecho en Caxamarqa. en dies y seis de febrero de 1761 años lo firme de mi nombre yo el gobernador deste dho. pueblo de Caxamarqa.

Dn. Nicasio Florindes.

DOCUMENTO 16

Padron Parcial Memoria de los yndios tributarios ausentes que residen en esta Jurisdiccion en diferentes pueblos, estancias y minerales que estan debiendo sus tributos prosimo pasado; de Sn. Juan de setesientos sesenta y tres; segun la ultima revisita que lleba a su cargo el Cobrador de la real hacienda de su Magd. qe. es Dn. Domingo Gaspar Ulilen, Prinsipal, y Franco. Ulilen; que ban a a dha. diligencia que son las personas siguientes=

Julian Mollan	003 ps.
Phelipe Ulilen	003 ps.
Thoribio tantapoma	003 ps.
Juan Puitisa	003 ps.
Joseph Ulilen dentrante	00 Lp. 6 ½
Juan Ulilen	003 ps.
Pedro Solis Ortega	003 ps.
Silbestre Colqui	003 ps.
Claudio Xam	003 ps.
Ambrosio Xam	003 ps.
Manuel Cuma	003 ps.
Ildefonso Cuma	003 ps.
Macsimiano Xam	003 ps.
Casimiro Valle	003 ps.
ermenagildo culqui entrante	00 Lp. 6 ½
Manuel Supante	003 ps.
Cornelio Supante	003 ps.
Pablo Supante	003 ps.
Juan Baptista Piondo	003 ps.
Marcelo Piondo	003 ps.
Fabian puitisa	003 ps.
Marcos Valle	003 ps.
Maurisio Puitisa	003 ps.

Phelipe Untul	003 ps.
Juan Mollan Vucu	003 ps.
Pedro Albarado	00 Lp. 1 ½
Joseph Puitisa	003 ps.
Isidro Puitisa	003 ps.
Martin Truxillano	003 ps.
Anastasio Mollan	003 ps.
Gerbasio Pinpinco	003 ps.
Manuel Chuiobe tersio de Naud.	
de 64 y San Juan de 63	003 Lp. 2
Berndo. Valle	00 Lp. 6 ²/ 2
Pablo Untul	003 ps.
Domingo Muñoz	002 ps. 1 ½
Franco. Aunil	003 ps.
Manuel rumiñabi	003 ps.
Alberto Guaman	003 ps.
Joseph Lopes	003 ps.
Manuel Gaspar	003 ps.
Florentino Puitisa	003 ps.
Pedro Mollan	002 ps. ³/ 2

Con lo qual se acabo este dho. Padron y lista de los dhos. yndios y para que tenga entero cumplimiento esta recaudasion, ruego y encargo a los sres. jueces y justicias de su Magestad que siendo requeridos por parte de los dhos. cobradores Dn. Domingo Gaspar Ulilen y Franco Ulilen; mandaran cada uno en su jurisdiccion qe. luego sin dilasion ninguno lo paguen los dhos. yndios sus tributos enteramte. en que obraran con su obligasion como ministro leal en Ynteres del rey nro. señor que Ds. gue. que asi pido de mi parte qe. es fho. en Caxamarquilla a 8 de septte. de 1763; y lo firme yo el Govro. actual, en dho. dia mes y año.

Dn. Xasinto Ulilen

DOCUMENTO 27

Titulo de Gobernador del Pueblo de Uchumarca, a Dn. Alexo Puspiondo

Don Francisco de Silva Corregdr. y justicia mayor. Theniente de Capitan General, y Alcalde maior de minas desta provincia del Collay, Correxto. de Cajamarquilla, su jurisdicción y distrito, por Su Magestad Rl. Por quanto Don Joseph Guaman Governador del pueblo de Uchumarca desta mi jurisdiccion me a suplicado le hiciese merced en admitirle decla-

racion del dicho cargo de Govno. por las rrazones que me rrepresento lo qual aviendo oido y entendido lo tuve a bien por lo qual es necesario nombrar persona de entera confianza y satisfaccion que ejersa el dicho empleo de tal Govd. en el Inter que de ello se da cuenta al superior Gobierno Y porque en la persona de Dn. Alexo Puspiondo, concurren las partes y calidades necesarias para el dho. oficio por el presente En Nombre de Su Magd. y en virtud del oficio que en su nombre administro le nombro, elixo y proveo por tal governador del dho. pueblo de Uchumarca para que como tal recaude resiva y cobre todos los tributos que de los indios del dicho pueblo deven pagar y reconocer con ellos por sus tercios, conforme a la ultima tassa apremiandolos para ello, con prision y embargo de sus bienes obrando en todo breve e sumariamente como en causa de indios y averes de su Magd. y dho. asi hara sus enteros con puntualidad como lo hacen y deben hacer todos Governadores de indios de los repartimientos, sin ocasionar alcances y rresagos en perjuicio de la Real Hacienda y tendran especial cuidado de que los yndios e yndias sean bien tratados y doctrinados en las cosas de nuestra santa fee catholica y que no sean agraviados ni molestados por ninguna persona, y por lo que del toca y pertenece no consentira aya taquies, borracheras amansevamientos y otros pecados publicos y escandalosos evitando todo lo que fuere en ofenza de Dios nuestro Sr. y por razon del dicho oficio el dho. don Alejo Puspiondo hia y lleve el salario, mitas de servicio y beneficio que esta asignado por reales ordenanzas, y mando al alcalde, principales, camachicos y mandones y demas yndios comunes de dho. pueblo le aian, obedescan, tengan y conoscan al dho. don Alexo Puspiondo por tal Gobernador del dho. pueblo en inter que el Sr. Birrey otra cosa manda y como a tal le acudan y paguen sus tributos por sus tercios; le obedescan y respeten y acaten y acudan a sus llamamientos en todo aquello que no fuere contra nuestra santa fee catholica y buenas costumbres. penal de que seran castigados los inobedientes con todo rigor y para que llegue a noticia de todos se publicara este nombramiento por cuio medio ninguno alegue ignorancia, que es dado en este asiento de Sarumilla del dho. corregimiento, en quince dias del mes de marzo de mil setecientos y treinta años.— Otro si— que la recaudación de los tributos se entiende ser a cargo del dicho don Alexo Puspiondo, de este tercio Dn. Juan proxmo. de setecientos y treinta, y asi lo provey y mande y firme actuando ante mi por recepturia a falta de escribano y lo firme con los testigos ynfra escriptos. Franco. de Silva Domingo de Iparraguirre.

Nombramiento: (Doc. Nº 34)

En el Asiento de Parcoi en onse dias del mes de septiembre de mill setescientos sesenta y quatro años Yo Don Pablo Vasquez de Velasco, Bernardo de Quiroz, Conde de las Lagunas, Corregidor, Justicia Mayor, Theniente de Capitan General y Alcalde Mayor de Minas por su Magestad de esta provincia de Collay y Corregimiento de Caxamarquilla, en cumplimiento de mi obligasion viendo por los yntereses Reales y adelantamiento de ellos he tenido y tengo por conbeniente el nombrar por Gobernador y recaudador de los Reales Tributos a Don Luis Puspiondo del repartimiento de Uchumarca y todos sus anexos, quienes se tendran entendido le obedescan y acaten como a su tal Gobernador, guardandole todos sus privilegios y exemptions, pena de que lo contrario seran castigados los yndios, mistos y sambaigos pues en nombre de su Magestad que Dios guarde y en fuerza de el empleo que en su real nombre exerso; le nombro por tal Gobernador, y que como a tal executen todos y qualesquiera vecinos de su Gobierno todo lo cual les fuere mandado por el referido don Luis rrespecto a su empleo de Ministro del Rei lo que se les dara a entender a todos los de su Jurisdicción quando se hallen juntos para que no aleguen ignoransia; y de este modo quede la Hazienda Real asegurada por su lealtad a la Corona y circunstancias de sus grandes prosedimientos y noblesa en su linea por lo que no dudo desempeñara la corfianza que hago de el, ayudado del Gobernador de las armas de los naturales de esta Provincia a Don Ignacio Culquirigra quien asegura los ramos de tributos de el cargo de el dicho Don Luis Puspiondo, asi lo provei mande y firme; y advierto que el tercio del tributo cumplido de Sn. Juan de mill setecientos sesenta y quatro años, es del cargo del dicho Don Luis, quien me lo ha de satisfacer; y por el dicho Governador don Ignacio y es fecho por mi actuando con testigos a falta de escrivano= El Conde de las Lagunas — Alfonso de Munarres — Don Gregorio Xara = En treinta dias del mes de septiembre de mill settecientos sesenta y quatro años se publico este nombramiento de Gobernador de Don Luis Puispiondo y Chuquillaxa desendiente de Casique de la Parsialidad de Yaca y Llama por el conosimiento y Lealtad de el Señor Conde de Las Lagunas por Declararle su noblesa como corregidor y Justicia Mayor Theniente de Capitan General y Alcalde Mayor de Minas mandado que el dicho Gobernador Don Luis Puispiondo y Chuquillaxa, le obedescan rrespecten y acaten sus subditos y prinsipales sambos y mistos todos juntos obedesieron con el Alcalde Ordinario y para que conste lo firmo yo el escrivano de Cavildo de este Pueblo de Señor de San Juan de Uchumarca en dicho dia mes y año = Don Urbano Puspiondo y Chuquillaxa, Escrivano de Cavildo

Petision (Doc. N° 35)

Don Luis Puspiondo y Chuquillaxa, gobernador actual en el pueblo de San Juan Baptista de Uchumarca paresco ante vuesa merced en la mejor forma que por derecho me conviene, y digo que por hallarme con el nombramiento que me tiene dado el señor Gobernador Don Pablo Phelipe Vasques de Velasco, Conde de Las Lagunas, Corregidor de esta provinsia de Caxamarquilla y Collay por su Magestad en cuia virtud debo decir como feligres de mi cura que me declare y certifique mi calidad y los servicios que ha hecho mi padre de veinte años de Gobernador y entregador de haberes Reales de su magestad, y asi mismo mi Abuelo, siendo gobernador de este dicho pueblo, y por tanto pido que se me de certificasion que por la revista vera Vuesa merced mi calidad para con ella y mi nombramiento ocurrir al Superior Govierno a fin de que se me confirme segun mis documentos, por tanto. A vuesa merced pido y suplico se sirva de hacer lo pedido merced que espero alcanzar para hacer mi rrecurso y juro no proseder de malisia y en lo necesario Us. Don Luis Puspiondo y Chuquillaxa.

Auto: (Doc. N° 36)

En el pueblo de San Juan Bautista de Uchucmarca en treinta dias del mes de Junio de mill setesientos sesenta y cinco años ante mi don Joseph Nicolas Lopes, Cura y Vicario de dicho pueblo se presento esta petición por la parte de Don Luis Puspiondo Chuquillaxa Guaman, juntamente con el ynstrumento de su Real executoria y provision Real de el Superior Gobierno y visto por su merced uno y otro documento, lo hubo por presentado en quanto puede y ha lugar en derecho y dijo que devio de mandar y mando que a continuacion del escripto ut supra, se le de la certificación que pide la parte susodicha, asi lo provei y mande ante el presente notario = Don Joseph Nicolas Lopes, Ante mi Justo Saldaña, notario nombrado—

Certif.

Certifico yo Don Joseph Nicolas Lopes, cura y vicario juez eclesiastico de el venefisio de Leimebamba de el corregimiento de la ciudad de Chachapoyas y de este pueblo de Uchumarca de la jurisdicción de Patas y su distrito a los señores que la presente vieren en quanto puedo ha lugar en derecho como el Gobernador Don Luis Puspiondo y Chuquillaxa Guaman es lexitimo descendiente de el Linage de los casiques antepasados de la provincia de Leimebamba, como mas particularmente consta de

la dicha real executoria y provision real, ante mi presentada a que se agrega y adjudica la pública vos y fama y comun opinion de toda la feligresia de mi dicha doctrina de Leimebam-ba es el susodicho desendiente lexitimo de el Casique don Christoval Chuquillaxa y por parte materna es nieto de don Francisco Pizarro Guaman, lo que todo testifican los libros bautismales en que se asientan las partidas de la fes de bautismos, declaro por la misma esperiencia en que ha demostrado el dicho Gobernador don Luis Puispiondo (sic) Chuquillaxa y Guaman, es de buenas costumbres y prosedimientos honrrados, que a costa de su corto peculio ha establecido en la Santa Yglesia de el dicho Uchumarca con mucho selo para el culto divino el altar de el señor de el Milagro, y la devosion de su Madre Santisima del Rosario, y en el tiempo que manejo el cargo de esta doctrina le tengo visto y reconocido que ha dado buena cuenta en la recaudasion de el Real Servicio y su Padre don Alejo Puspiondo Chuquillaxa Guaman ha exersido mas de veinte y cinco años el ofisio de cobrador mui conforme a sus desinteresadas operaciones porque es digno de las mayores ocupaciones por ser honesto en sus buenas acciones, y para que conste donde convenga y obre los efectos que hubiere lugar en derecho, de pedimento de parte contenida en el memorial de la foxa atras, doy la presente y juro ynberbo sacerdotis facto pectoris en dicho pueblo de San Juan Baptista de Uchumarca, en treinta de junio de mill setesientos sesenta y cinco ante el presente notario Don Joseph Nicolas Lopes = Ante mi Justo Saldaña, Notario nombrado.

**Respuesta
del Sr.
Protector
Fiscal.**

(Doc. N° 37)

Exselentisimo Señor = El Fiscal Protector General, en vista de la pretension del Suplicante con el nombramiento de Gobernador y cobrador de Tributos de el Repartimiento de Uchumarca de la Provinsia de Collay y Cajamarquilla que se le hiso por el Conde de Las Lagunas como corregidor de ella y de los demas documentos adjuntos Dire que siendo Vuexcelencia servido podra aprovar y confirmar dicho nombramiento en calidad tan solamente de tal cobrador de tributos como parese llano el haberlo por ahora, y que por lo que mira a la administración de el gobierno, ynforme el corregidor de la referida provincia si esta vacante el casicasgo de dicho repartimiento, y por ello se necesite de persona que exersa ynternamente uno y otro empleo proponiendo en tal caso al suplicante con otros dos yndios mas de los que parescan ydoneos para el efecto de que se pueda dar

providensia a lo que vuexelensia tubiere por mas conveniente.
Lima y septiembre quatro de mill setesientos setenta y cinco =
El Conde de Villanueva del Soto.

Decl. Lima y septiembre siete de mill setesientos sesenta y cinco.
En atención a lo que pide el Señor Fiscal Protector General se aprueba y confirma el nombramiento hecho por el corregidor de Cajamarquilla en la persona del suplicante en calidad solo de cobrador de Tributos siendo a cargo de dicho Corregidor, y por lo tanto que hase a la administracion de el Gobierno que se rrefiere informe como pide dicho señor y librese el despacho correspondiente; Una rubrica de Su Exselensia = Martiarena

Desison. En cuia conformidad y en atension a la representacion que en el memorial puso incorporado me ha hecho don Luis Puspiondo natural del pueblo de Uchumarca, provincia del Collay, corregimiento de Cajamarquilla, a lo que consta de los documentos presentados, y pide en su respuesta el señor fiscal protector General a la vista que le es: Doy la presente por la qual apruebo y confirmo el nombramiento suso ynserito hecho por el Corregidor de la referida provincia en vos el mencionado Don Luis Puispiondo en calidad solo de cobrador de tributos del referido pueblo y repartimiento de Uchumarca siendo a cargo y riesgo de dicho corregidor para que como tal useis y exersais el expresado ministerio de la misma forma y manera qe. lo han usado podido y debido usar, vuestros antecesores y lo hacen los demas cobradores de tributos de los otros repartimientos de este Reyno recaudando puntualmente los que deben satisfacer los yndios de el sobredicho repartimiento y sus anexos a los tiempos y plazos que estubiere en costumbre, para dar quenta de ellos al corregidor que es o fuere de la enunsiada provincia; y mando a los yndios de el dicho pueblo y sus anexos os tengan por tal cobrador de Reales Tributos y asi ellos como los prinsipales mandones y demas personas os guarden y hagan guardar todas las honrras gracias, mercedes, franquessas, libertades, preeminencias, prerrogativas, fueros, privilegios, esempiones e inmunidades que debeis haber y gozar y os deben ser guardadas todo bien y cumplidamente sin que os falte cosa alguna. Y por lo que mira a la administración de el Gobierno de los Yndios de el expresado Repartimiento mando igualmente al actual corregidor me ynforme si esta vacante el cacasgo de el, y que por ello se necesite de persona, que exer-

sa interinamente uno y otro empleo proponiendome en tal caso del enunsiado don Luis Puspiondo con otros dos indios mas de los que parescan ydoneos, para que se pueda dar providencia, cumpliendo asi sin omitirlo pena de quinientos pesos para la Rl. Camara de su Magestad. Dado en los Reyes en trese de septiembre de mill setesientos sesenta y cinco años =

Manuel de Amat.

Por mando de Su Exa. Reg. Gonez. de Mendoza, Theniente del mor. de Govn. y Guerra.

EL ARTE DE CHAVIN; ESTUDIO DE SU FORMA Y SU SIGNIFICADO

John H. Rowe

DEDICATORIA

A Marino Gonzales Moreno, salvador de las ruinas de Chavín

En una obra de arte, la "forma" no puede divorciarse del "contenido". La distribución de colores y líneas, claros y sombras, volúmenes y planos, deleitable que sea como espectáculo visual, tiene que entenderse como portador de un significado más que visual.

— Erwin Panofsky *Meaning in the visual arts*. Doubleday & Company, Inc., Garden City, N. Y., 1955, p. 168.

Al observador que lo ve por primera vez, el arte de Chavín le parece tan enigmático como una escritura no descifrada. Hay tantas complejidades en los dibujos que es difícil reconocer siquiera los detalles, los que comunmente resultan ser figuras menores cuya conexión con el tema principal no es muy clara. Es posible, pues, dejar de lado el problema del significado representativo de los dibujos y apreciarlos como motivos puramente abstractos; pero es evidente que los artistas que los crearon querían comunicar algo más a sus contemporáneos. Procuraremos, entonces, descifrar el significado que estos dibujos tenían para sus creadores, esperando, en la medida de nuestro éxito, ver el arte de Chavín como ellos pensaron que sería visto.¹

¹ Este estudio es uno de los resultados de un programa de investigaciones de arqueología peruana subvencionado por la National Science Foundation de los EE. UU. Incluye datos recogidos en un viaje al Perú en 1961 subvencionado por la Sociedad Filosófica Americana de Filadelfia y la Universidad de California, y otro viaje en 1963 auspiciado por la Universidad de California. Es un placer para mí agradecer la hospitalidad y ayuda generosa proporcionada por el Comisionado de Arqueología de Chavín, Marino Gonzales Moreno, cuyas excavaciones expertas y bien documentadas, comen-

Hay dos requisitos indispensables para esta clase de desciframiento. El primero es que consideremos todo en su contexto, preguntando siempre dónde y en qué combinaciones se utiliza un motivo o un dibujo completo. El segundo requisito es el poder ordenar los monumentos cronológicamente. No es necesario saber su antigüedad precisa en años, pero sí es indispensable poder decir, en una comparación cualquiera, si las piezas comparadas son contemporáneas o no, y si no, cuál es la más antigua. El fracaso de los esfuerzos anteriores de entender el significado del arte de Chavín se debe en parte al hecho que tales esfuerzos no llenaron estos requisitos. Para evitar estas dificultades en nuestro estudio es conveniente principiar con el contexto de espacio y tiempo.

Espacio y tiempo

Chavín es el nombre actual de un pueblo localizado en un valle fértil de la vertiente nor-oriental de la cordillera principal de los Andes peruanos, a una altura de 3135 m. En las afueras de este pueblo, llamado también Chavín de Huántar y San Pedro de Chavín, se encuentran las ruinas de un gran templo que es uno de los monumentos más notables de la antigüedad americana que ha llegado a nuestros días. El templo es una estructura de piedra, adornada en la antigüedad con numerosas esculturas, también de piedra, y con relieves modelados en barro y pintados. La población asociada con este templo parece haber ocupado toda el área del pueblo moderno de Chavín y también algunos de los campos vecinos. Puesto que no se conoce el nombre antiguo del templo y la población asociada, es costumbre utilizar el nombre del pueblo moderno para denominarlos.

Fue la escultura de piedra en Chavín lo que primero llamó la atención de los exploradores, y esta escultura ha servido como base de la definición del estilo Chavín. Cuando decimos que un objeto de alguna otra

zadas en 1954, han arrojado una luz nueva sobre la arquitectura y la escultura de Chavín. Agradezco también a los doctores Manuel Chávez Ballón y Jorge C. Muelle por los datos que me han proporcionado provenientes de sus propias investigaciones en Chavín, y a Toribio Mejía Xesspe y Julio Espejo Núñez por haber facilitado mis estudios de las colecciones de Chavín en el Museo Nacional de Antropología y Arqueología, formadas por el Dr. Julio C. Tello.

Los dibujos sin firma son obras de los siguientes dibujantes: Zenón Pohorecky (figs. 10, 11, 15, 16); Janet C. Smith (figs. 6, 7, 8, 9, 12, 18); y Robert Berner (figs. 1, 14, 17, 19).

Este trabajo fue publicado primero en inglés y con otra selección de ilustraciones por el Museo de Arte Primitivo de Nueva York en 1962 (Rowe, 1962). La versión castellana es mía, y he incorporado en el texto algunas correcciones que son el resultado de investigaciones posteriores a la publicación original.

He reconocido en el texto y notas las ideas que he tomado de otras personas. Con excepción de éstas, todas las ideas e interpretaciones presentadas en este estudio son mías y se basan en un examen directo de los datos originales.

parte del Perú tiene ornamentación de estilo Chavín, lo que queremos decir es que su ornamentación corresponde al mismo estilo de la escultura del templo de Chavín.² Se utilizó el estilo Chavín no solamente para esculturas monumentales sino también para obras pequeñas en piedra, hueso y concha, para cerámica modelada e incisa, y para ornamentar tejidos y adornos de oro repujado. Como es natural, hay algunas variaciones en los dibujos que resultan de las diferencias de materiales y de la escala del trabajo.

El sitio de Qotus ("Kotosh"), en las inmediaciones de Huánuco, ahora marca el límite meridional de la zona donde se han descubierto objetos de estilo Chavín en la sierra, pero el territorio al sur de Chavín es muy poco conocido y puede contener muchos otros sitios de la misma cultura. Hacia el norte y el oeste se han encontrado restos de estilo Chavín hasta unos 400 Km. de distancia. En la costa la distribución de este estilo se extiende desde Curayacu y Lurín, al sur de Lima, hasta Chiclayo y Chongoyape en el norte (fig. 1).

El sitio de Chavín no es el único con un gran templo del estilo Chavín. Se conocen dos más en la sierra, uno en La Copa ("Kuntur Wasi") al occidente de Cajamarca, y el otro en Pacopampa cerca del límite norte del territorio del estilo Chavín. En la costa hay un gran templo en Gargay, siete km. al norte de Lima, con un plano bastante parecido al de Chavín, y otros famosos adoratorios de estilo Chavín en Mojeque, valle de Casma, y Cerro Blanco, valle de Nepeña. En el estado actual de nuestros conocimientos no podemos decir que Chavín fue el único centro de influencias culturales de su época, aunque ha debido ser a lo menos uno de los más importantes. El estilo Chavín probablemente tuvo su origen en algún punto de su zona de distribución, pero todavía no sabemos dónde.

Al mismo tiempo que el estilo Chavín dominaba el arte del norte del Perú, floreció más al sur un estilo distinto, llamado Paracas, siendo este nombre el del lugar donde el estilo fue reconocido por primera vez. Hay muchas variantes locales del estilo Paracas, distribuidas en la costa desde Yauca en el sur hasta Cañete en el norte, y en la sierra en la zona de Huanata, al norte de Ayacucho. No se ha determinado todavía la extensión completa de este estilo. A pesar de constituir el estilo Paracas una tradición artística independiente, muestra profundas influencias del estilo Chavín. No se ha encontrado escultura en piedra del estilo Paracas, pero la influen-

2 He tomado esta definición del estudio sobre Chavín de Gordon R. Willey (1951, p. 109). El trabajo de Willey es una guía muy útil a la bibliografía más antigua referente a Chavín y su estilo. La contribución más importante que se ha publicado posteriormente es el informe sobre Chavín de J. C. Tello, escrito entre 1940 y 1946 pero publicado en 1960, gracias a los esfuerzos de Toribio Mejía Xesspe. Este informe incluye un catálogo de la escultura de Chavín conocida con anterioridad a 1945.

cia de Chavín en la ornamentación de la cerámica, los mates pirograbados, y los tejidos sale a la vista.

Se han determinado varias fechas en años para los estilos decorativos del Perú antiguo por el método del radiocarbono. No se ha medido todavía ninguna muestra asociada directamente con objetos de estilo Chavín con resultados fidedignos, pero las determinaciones hechas para materiales más antiguos y más modernos que el estilo Chavín indican el orden general de su antigüedad. A base de esta clase de datos parece ahora que el estilo Chavín floreció entre 1200 y 300 años antes de Cristo, poco más o menos. Sus orígenes no se han encontrado, y es posible que remontan a una época aún más remota.

El cambio constante parece ser característica universal de los estilos artísticos, y no es extraño encontrar que se produjeron cambios bastante notables en el arte de Chavín durante los novecientos años, más o menos, de su existencia. Si logramos determinar el orden de estos cambios, tendremos una escala por la cual podemos establecer cuáles monumentos son más antiguos y cuáles más recientes. Falta mucha investigación de este problema todavía, pero el esquema general de la secuencia ya empieza a aparecer.

Nuestros mejores datos para establecer el orden de los cambios en el estilo Chavín se derivan del estudio de las influencias de Chavín reflejadas en la cerámica de estilo Paracas del valle de Ica. El desarrollo de la tradición de Paracas en Ica fue el objeto de un estudio importante realizado por Lawrence E. Dawson y Dorothy Menzel de la Universidad de California, Berkeley, en 1959 y 1960.³ Estos investigadores lograron distinguir diez fases sucesivas en la variante iqueña del estilo Paracas. Esta variante llamaron "Ocucaje", utilizando el nombre de un sector del valle de Ica donde hay abundantes restos de este tipo, y así las fases de la secuencia se denominan "Ocucaje 1", "Ocucaje 2", etc. La influencia del estilo Chavín es fuerte desde Ocucaje 1 hasta Ocucaje 8, sobre todo en las piezas más ricamente ornamentadas. Dorothy Menzel hizo la observación fundamental que la influencia Chavín en la secuencia iqueña es no solamente continua o repetida, sino que también cambia de carácter; los rasgos chavineños varían de una fase a otra de una manera muy consecuente, y los rasgos limitados a ciertas fases en Ica se encuentran únicamente en algunos de los monumentos de Chavín. Es lógico suponer que el orden de los cambios que se observan en las influencias de Chavín en Ica refleja, a lo menos aproximadamente, el orden de los cambios en el arte de Chavín mismo.

Entre los rasgos de origen Chavín que aparecen en Ica y que han resultado más útiles para establecer diferencias cronológicas en el arte de

3 Menzel y otros, 1964.

Chavín, podemos mencionar una punta decorativa en el recodo de la boca que aparece en Ica primero en la fase Ocucaje 4, pues las bocas de influencia chavineña en fases anteriores tienen los recodos redondeados o cuadrados, de contornos sencillos. La boca con esta punta, entonces, debe ser un rasgo relativamente tardío en el arte de Chavín. Otro rasgo útil es el modo de tratar los motivos geométricos torcidos. El cordón curvilíneo aparece temprano en la secuencia de Ica, mientras que la enroscadura angular es muy tardía y resulta ser un derivado del cordón. Las volutas decorativas adquieren tallos cada vez más largos. Hay una tendencia creciente a acomodar el dibujo a un armazón de cintas paralelas, como los espacios en el papel rayado, con el reemplazo consiguiente de líneas curvas por líneas rectas.

Utilizando estos rasgos y algunos otros que aparecen en la secuencia de Ica como claves, ha sido posible ordenar la escultura de Chavín en una forma consecuente que tiene sentido también con referencia a otros rasgos que no aparecen en la cerámica de Ica o que ocurren allí en tales circunstancias que no es posible fijar su posición cronológica. Entre los rasgos de esta naturaleza que aparecen en un contexto relativamente tardío en el arte de Chavín podemos señalar ojos con cejas angulares, la presencia de un colmillo central en caras de perfil, dientes triangulares en las bocas de caras principales, pequeñas cabezas de serpiente en las cuales la raya que representa la boca es una continuación de la raya que representa la ceja, en lugar de ser una raya aparte, y la prolongación del labio y de los dientes sobre el perfil de la cara.

Durante una visita de estudio a Chavín en 1961 me ocurrió que tal vez sería posible encontrar algunas pruebas independientes de la edad relativa de la escultura de Chavín, estudiando la relación de las piedras escultóricas con las fases sucesivas de la construcción del templo. Esta investigación arrojó resultados que tienen más valor para el establecimiento del contexto de las esculturas que para la determinación de las diferencias cronológicas, pero sin embargo no carecen de interés cronológico.

Como consecuencia del vandalismo destructivo que el sitio de Chavín sufrió desde la época Colonial hasta los primeros años del presente siglo, la mayoría de las esculturas han sido arrancadas de sus sitios originales. Muchas piezas han desaparecido, y otras se conservaron únicamente como fragmentos estropeados incorporados en las paredes de la iglesia del pueblo y de algunas casas particulares. Hay, sin embargo, algunos fragmentos que permanecen en o cerca de sus sitios de origen, y el estudio de estas piezas nos permite reconstruir la manera en que se utilizó la escultura en la construcción del templo.

El templo consiste de varias estructuras rectangulares de hasta 12 metros de altura que tienen el aspecto de plataformas sólidas de cantería construídas para sostener adoratorios colocados encima de ellas (fig. 2).

Pero estas estructuras rectangulares no son sólidas, sino perforadas con muchas galerías interiores y cuartos pequeños, techados con grandes vigas de piedra y conectados entre sí y con el exterior por un sistema práctico de conductos ventiladores. Quedan las huellas de un revoque pintado en las paredes de las galerías, y en uno de los cuartos hay tres de las vigas del techo que muestran huellas de esculturas en bajo relieve, ahora muy destruidas. La mayoría de las vigas de los techos no tenían ornamentación escultórica.

Las paredes exteriores de la fábrica del templo tuvieron como adorno una fila de cabezas humanas y zoomorfas, labradas en bulto, que sobresalieron de la fachada. Estas cabezas fueron provistas de espigas o clavos de la misma piedra, de corte rectangular, que se acomodaron en unos huecos dejados entre las piedras de la pared para recibirlas. Encima de la fila de cabezas hubo una cornisa sobresaliente de grandes losas de piedra de cantos cuadrados. La cara inferior de esta cornisa, y en ciertos sectores el canto exterior también, fue adornada con figuras escultóricas en bajo relieve. No hay más de una sola losa de esta cornisa que está ahora en su sitio original, pero se han encontrado varias otras al pie de la pared, probablemente no muy lejos de los sitios donde cayeron. Se han encontrado también varias losas de piedra rectangulares, cada una con una de sus caras bien acabada y labrada con una figura en relieve dentro de un marco. Estas losas parecen destinadas a ser engastadas en las paredes, pero no se ha encontrado ninguna en su sitio original.

Una de la galerías interiores conduce a una Gran Imagen que fue evidentemente un objeto de culto de destacada importancia, uno de los pocos objetos de culto de la religión antigua del Perú que se conserva todavía en su contexto original (fig. 5). Es una piedra alargada de granito blanco, unos 4.53 m. de largo, parada en un cruce de galerías. Esta piedra ha sido labrada en bajo relieve para convertirse en la representación de una figura de forma humana, con la mano derecha levantada en alto. La escala de esta Gran Imagen y su situación en una galería oscura le da un aspecto imponente que inspira respeto aún en el incrédulo observador moderno, pero que las fotos y los dibujos no logran comunicar.

La Gran Imagen, conocida también, no muy propiamente, como "El Lanzón", fue probablemente el objeto principal de culto del templo original de Chavín, porque está colocada casi sobre el eje principal de la parte más antigua de la estructura del templo. El templo original parece haber sido una estructura en forma de U, constituida por un edificio principal y dos alas cerrando tres de los lados de un patio rectangular, siendo el lado abierto el oriental. La estructura total ocupaba un área de unos 116.30 por 72.60 m. (fig. 2).

Posteriormente, el templo fue ampliado varias veces y su eje principal fue mudado. Las dos ampliaciones principales no afectaron sino el ala

sur, agrandándolo hasta que formaba una estructura rectangular sólida, de unos 70.80 por 72.60 m. en plano. El ala sur así ampliada se convirtió entonces en el edificio principal del nuevo templo; se trazó una gran plaza delante de este edificio, con construcciones subsidiarias en los lados norte y sur, formando otro conjunto dispuesto en forma de U y abierto hacia el este. En la fachada oriental del nuevo edificio principal se construyó una portada monumental, de la cual la mitad sur se hizo de granito blanco, mientras que la mitad norte fue de caliza negra. Lo llamaremos la Portada Negra y Blanca (figs. 3 y 4).

La ampliación del ala sur del templo antiguo, hasta convertirse en el edificio principal del Templo Nuevo, refejó probablemente un aumento de la importancia de una divinidad adorada originalmente en la antigua ala sur, un aumento sin duda relacionado con un decaecimiento del prestigio de la divinidad de la Gran Imagen. No se ha encontrado la imagen de la divinidad del ala sur, probablemente porque fue destruida hace varios siglos.

No podemos aprovechar la secuencia de ampliaciones de la antigua ala sur del templo para establecer el orden cronológico en que se hicieron las cornisas y cabezas clavadas de este sector de la estructura, porque hay indicaciones de que se aprovecharon de las esculturas existentes para adornar las nuevas construcciones, y de que se renovaron las losas dañadas en los sectores más antiguos del templo muchos años después de la fecha de su construcción original. Las indicaciones son estilísticas; algunas de las losas de cornisa encontradas al pie de las paredes de la segunda ampliación son casi idénticas en su estilo a las losas más antiguas de la antigua ala sur, mientras que la losa de cornisa de estilo más avanzado que se ha encontrado en las ruinas del templo (fig. 14) fue descubierta a poca distancia de una losa mucho más antigua al pie de la pared de la misma antigua ala sur.

Las esculturas asociadas con la Portada Negra y Blanca tienen, sin embargo, algún valor para establecer la secuencia de los cambios estilísticos en el arte de Chavín. Las esculturas de la Portada se componen de dos columnas cilíndricas, cada una labrada con una sola figura en relieve llano, y una cornisa corta ornamentada con un friso de aves paradas, también en relieve (figs. 8, 9, 15, 16).⁴ Las columnas sostuvieron el umbral de la portada, y la cornisa ha debido descansar sobre el umbral. Las estrechas relaciones estructurales entre estos miembros esculpidos, cuyas dimensiones indican que todos fueron tallados para las posiciones que ocuparon en la Portada, sugieren que todos fueron labrados cuando se construyó la Portada. Esta deducción se apoya también en el hecho de que

⁴ Véase también Rowe, 1962, figs. 1, 3, 9, 10. Las columnas se encontraron caídas, y se han levantado una grada más abajo de su posición original y a mayor distancia una de otra.

todos los tres miembros ostentan un estilo virtualmente idéntico. Podemos, entonces, considerar las esculturas de la portada como una unidad cronológica en nuestras comparaciones. Por su situación, la Portada no puede ser anterior a la construcción de la segunda ampliación, y es posible que sea posterior; sus esculturas, entonces, deben representar una fase relativamente tardía en la secuencia de las esculturas de Chavín. Los cambios en las influencias de Chavín en Ica también sugieren una fecha relativamente tardía para el estilo de la Portada Negra y Blanca, así que no hay ningún conflicto en el testimonio estilístico.

Los datos al presente disponibles son apenas adecuados para sugerir los lineamientos generales de una cronología para el estilo Chavín, pero una cronología mucho menos detallada de la que tenemos para el estilo contemporáneo de Ica. Por ahora no podemos distinguir más de cuatro fases del arte de Chavín a base de las diferencias estilísticas manifiestas en las esculturas del sitio mismo de Chavín; para mayor comodidad de las referencias podemos denominar estas fases AB, C, D, y EF. El uso de las dobles letras, AB y EF, para la primera y la última de estas fases servirá para hacernos recordar que debe ser posible subdividir las cuando dispongamos de algunos datos más.

El punto de apoyo de esta secuencia es la fase D, para la cual las esculturas de la Portada Negra y Blanca constituyen la norma de comparación. Hay muchas otras esculturas en Chavín que pueden atribuirse a esta fase por su parecido estilístico a los relieves de la Portada. La fase D de Chavín debe resultar contemporánea, a lo menos en parte, con las fases 4 y 5 del estilo Paracas de Ica. La norma de comparación para la fase C de Chavín es el monumento que tiene los dibujos más complejos de cuantos se conocen del arte de Chavín, el llamado "Obelisco de Tello" (figs. 6 y 7).⁵ Son pocos los otros fragmentos de esculturas que pueden atribuirse a esta fase. La fase AB abarca todos los ejemplares del arte de Chavín que se consideran anteriores al "Obelisco de Tello", mientras que EF incluye todos los que se consideran posteriores a las esculturas de la Portada Negra y Blanca. Entre los monumentos atribuidos a la fase AB, según este criterio, son las losas de cornisa correspondientes a la estructura principal del Templo Nuevo que ostentan representaciones de águilas o halcones (figs. 11-13), menos una, mencionada arriba (fig. 14), que corresponde a la fase D.⁶ La Gran Imagen en el Templo Viejo (fig. 5) puede atribuirse a la fase AB también, aunque es posible que algunos de los detalles de esta figura fueron agregados posteriormente. La fase EF in-

⁵ Para otras ilustraciones de este monumento véase Rowe, 1962, fig. 6; Tello, 1923, fig. 72 y lám. I; Tello, 1960, fig. 31. Está ahora en el Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima.

⁶ Véase también Bennett, 1942, fig. 3; Tello, 1943, lám. XXII; Valcárcel, 1957, figs. 6 y 7; Tello 1960, figs. 36, 64, 66-67.

cluye la famosa Piedra de Raimondi (fig. 10) y varios otros relieves, la mayor parte de ellos fragmentos. ⁷

Procediendo a los monumentos de otros sitios y las piezas sin procedencia, podemos atribuir los relieves del templo de Cerro Blanco en Nepeña a la fase C, y el umbral encontrado en La Copa a la EF. ⁸ El admirable mortero en forma de jaguar que está ahora en el Museo Universitario de Filadelfia, una pieza sin procedencia, corresponde a la fase AB, mientras que a la fase C puede atribuirse una cuchara de hueso labrado proveniente del valle de Huaura. ⁹

No es posible, en el estado actual de nuestros conocimientos, atribuir todos los especímenes del arte de Chavín a la fase correspondiente; son únicamente las piezas con rasgos cuyo significado cronológico ya sabemos que se dejan atribuir. Las piezas sencillas son generalmente las más difíciles de clasificar. Pero para el fin de entender el arte de Chavín no es necesario poder fijar la posición cronológica de todas las piezas. Lo que sí se necesita es el esquema de una secuencia que nos permite ver qué clases de cambios se produjeron en el estilo, y esto ya lo tenemos.

Convenciones y expresión figurada.

El arte de Chavín es fundamentalmente representativo, pero su sentido representativo queda oscurecido por las convenciones que rigen el estilo Chavín y, en muchos casos, por el hecho de que los detalles representativos no se representan directamente sino de una manera figurada o metafórica. Conviene dilucidar estos aspectos del problema antes de preguntar qué es lo que los artistas chavineños quisieron representar.

Las convenciones más importantes que influyen en nuestro entendimiento de lo representado en el arte de Chavín son la simetría, la repetición, el módulo de anchura, y la reducción de los motivos a una combinación de líneas rectas, curvas sencillas, y volutas. Con excepción de las cabezas clavadas de Chavín, algunas figuras modeladas en barro de Mojeque, y algunos morteros de piedra concebidos como figuras en bulto, la tarea que los artistas de Chavín se asignaron fue la de hacer un dibujo lineal sobre una superficie plana, o a lo menos una superficie tratada como si fuera plana. Las convenciones deben mirarse en este contexto.

⁷ Tello, 1960, fig. 69 (Bennett, 1942, fig. 24), y Tello, 1960, figs. 60 y 70. Tello 1960, fig. 53, de las ruinas de Qotus ("Gotush") en la otra banda del río Mosna, pertenece probablemente a esta fase. Tello, 1960, fig 52, es otro fragmento del mismo monumento, fig. 53, o de otro muy parecido.

⁸ Para Cerro Blanco, Nepeña, véase Means, 1934, pp. 100-105; Tello, 1943, lám. XIIIa (una reconstrucción). He citado el dintel de la Copa a base de un dibujo publicado por Carrión Cachot, 1948, fig. 17.

⁹ Para el mortero, véase Rowe, 1962, fig. 33; para la cuchara, Lothrop, 1951, fig. 74d.

La simetría de los dibujos del arte de Chavín es por lo general una simetría bilateral con referencia a un eje vertical. Existen algunos dibujos en el arte de Chavín cuyos dos mitades son exactamente iguales, pero con más frecuencia hay alguna diferencia entre las dos. Por ejemplo, la cabeza de una figura puede estar en el eje principal, pero representada de perfil, o una figura representada de frente puede sostener objetos distintos en las dos manos. Parece que la cosa importante es el equilibrio del dibujo. Las figuras representadas de perfil no son simétricas en sí, pero se nota cierta tendencia a colocar las figuras cara a cara para lograr así un equilibrio simétrico por agrupamiento en lugar de un equilibrio dentro de las figuras individuales.

Es muy característico del arte de Chavín la repetición de detalles o aún de figuras completas en fila, y esta repetición le da cierto ritmo. Cuando los detalles se repiten, son tan idénticos como lo permite el espacio disponible, mientras que cuando se repiten figuras completas la repetición no necesita ser tan mecánica. Por ejemplo, la cornisa de la Portada Negra y Blanca está adornada con un friso de aves paradas (cf. figs. 15 y 16). Estas aves se representan de perfil, y todas miran hacia el eje central de la portada, las dos del centro enfrentándose pico a pico. Todas estas aves son de más o menos el mismo tamaño y forma, pero en sus detalles varían por pares. Hay dos iguales, después dos más, iguales entre sí pero diferentes del primer par, etc. La repetición de los detalles aparece con creciente frecuencia en las fases posteriores del arte de Chavín llegando, los artistas a multiplicar los detalles únicamente para aumentar la repetición, sin mucho respeto a las necesidades de la representación.

"Módulo de anchura" es un término propuesto por Lawrence E. Dawson para denominar una convención que es común a varios estilos del antiguo Perú. De acuerdo con la convención del módulo de anchura un dibujo se compone de una serie de cintas de anchura aproximadamente igual, y los rasgos naturales que no tienen carácter lineal, tales como los ojos y las narices, se acomodan también al armazón modular. En el arte de Chavín las cintas tienden a ser contiguas y paralelas, dando como resultado que algunos sectores de un dibujo tienen el aspecto de haber sido dibujados entre líneas rectas y paralelas, como las del papel rayado. Esta convención existe también en el estilo Paracas, como ya lo hemos señalado. La conformidad de los dibujos a un armazón de cintas modulares se hizo progresivamente más rígida en el arte tardío de Chavín, con el reemplazo consiguiente en la fase EF de las líneas curvas de los dibujos tempranos por líneas rectas. En los dibujos tempranos del estilo Chavín podían utilizarse varios módulos de diferente anchura para distintas partes del dibujo, dando un efecto de variedad; la anchura de las cintas varía menos en las fases posteriores.

La reducción de los motivos a una combinación de líneas rectas, curvas sencillas y volutas dio como resultado la representación de los rasgos anatómicos por motivos más o menos geométricos. Las marcas en el pelaje de los jaguares, por ejemplo, se convierten en cruces y en rosetas de cuatro o cinco lóbulos. Estos motivos geométricos constituyen una interpretación bastante lógica de las marcas naturales del pelaje de los jaguares, aunque por supuesto ningún jaguar luciría marcas con los ángulos y líneas rectas de las cruces empleadas por los artistas de Chavín. Sería fácil equivocarse interpretando estos motivos geométricos como elementos abstractos sin más función que la de ornamentar los vacíos del dibujo, si tuviéramos que explicarlos a base de un solo ejemplo. En cambio, confrontando varias piezas observamos que los motivos de que se trata aparecen repetidas veces en representaciones de felinos, mientras que no se presentan en las de aves, serpientes, o personas. Es esta clase de regularidad en el contexto de los motivos que nos permite escoger entre diferentes interpretaciones posibles del arte antiguo. Un argumento parecido a base de la observación del contexto en muchos ejemplares nos permite concluir que se utilizaron las volutas pequeñas como representación convencional del pelo, y del plumón de las aves. Los ojos son representados por círculos, óvalos, motivos en forma de lente, o rectángulos, y se encuentran también algunas formas intermedias.

Es el tratamiento figurado de las representaciones en el arte de Chavín que ha creado las dificultades más serias para los observadores modernos. El motivo por qué se utilizaron la expresión figurada en el arte de Chavín constituye un problema que podemos abordar con más provecho después de entender cómo se utilizó.

La clase de complicación figurada típica del arte de Chavín es una que nos es más familiar en contextos literarios; es una serie de comparaciones visuales, comparaciones que muchas veces se sugieren por substitución. Para citar un ejemplo literario, si decimos de una mujer que "tiene el cabello como serpientes", estamos haciendo una comparación directa. Si hablamos más bien de "su cabello serpentino", la comparación es indirecta, alusiva, o metafórica. Es posible también ir aún más allá y referirnos a "su nido de serpientes", sin emplear la palabra "cabello", y en este caso estamos haciendo una comparación por substitución. Para poder entender nuestra referencia el oyente o lector tiene que compartir con nosotros el saber que es costumbre comparar el cabello a las serpientes, o tiene que deducir el sentido de la frase de su contexto. La comparación por substitución fue una figura literaria muy a la moda en la poesía cortesana nórdica de la Edad Media, y el erudito islandés del siglo trece, Snorri Sturluson (1178-1241), le dio la denominación de "kenning". Este término, derivado de un verbo islandés que quiere decir "conocer", es bas-

tante apropiado y corresponde igualmente bien a las comparaciones por substitución en el arte de Chavín.

Como se sabe, las expresiones figuradas pierden su fuerza a medida que vienen a ser corrientes y familiares, y pueden llegar a ser meros sinónimos de la expresión literal. Para mantener el carácter figurado del discurso, es necesario reforzar las figuras debilitadas haciéndolas más complejas o reemplazándolas por otras nuevas. El debilitamiento que sufren las expresiones figuradas populares da motivo a cambios de expresión más o menos frecuentes.

En la antigua poesía cortesana nórdica, el uso de kennings, o comparaciones por substitución, llegó a ser el criterio principal para juzgar el valor artístico de la poesía. Los poetas respondieron a este criterio de gusto inventando kennings cada vez más complejas y exageradas, y también utilizando estas figuras con más y más frecuencia. La complicación de los kennings tuvo dos formas, el uso de figuras dobladas y la introducción de kennings cuyo significado se explicaba sólo por referencia a un cuento que se pensaba que los oyentes entendieran.

Podemos encontrar ejemplos ilustrativos de ambos tipos de complicación en el célebre poema del "Rescate de la cabeza" compuesto por Egil Skallagrímsson en honor de Erico Hacha-sangrienta, rey de Northumbria, a mediados del siglo diez. Hay un ejemplo del uso de figuras dobladas en el quinto verso de este poema, donde, al hablar de una batalla, el poeta dice:

El campo de las focas bramó de ira debajo de las banderas;
Allí se revolcó en sangre. ¹⁰

"El campo de las focas" es un kenning común para indicar el mar, y los oyentes no habrían tenido ninguna dificultad en reconocerlo. El mar, a su turno, es un kenning por las tropas atacantes, avanzando contra la línea de batalla del rey Erico así como las olas del mar avanzan para romperse en confusión contra las rocas. No hay en esta figura ninguna mención directa ni de las tropas atacantes ni del mar al cual se comparan. En otro lugar del mismo poema Egil se refiere a la poesía, denominándola "el agua-miel de Odín", utilizando un kenning que se explica por referencia a un cuento, en este caso la antigua leyenda nórdica del origen de la poesía, no narrada en este poema.

El mismo proceso de desarrollo hacia una mayor complejidad figurativa que hemos señalado para la poesía nórdica antigua se produjo también en el arte de Chavín. Los kennings se hicieron más numerosos y más exagerados, y podemos identificar algunos casos de figuras dobladas. No

10 El texto islandés está en Gordon, 1957, pp. 112-114. La traducción es mía.

podemos identificar de una manera específica el uso de kennings referentes a cuentos, porque la tradición literaria de Chavín está perdida, pero sin duda algunas de las figuras cuya interpretación como comparaciones visuales sencillas presenta dificultades son efectivamente kennings de este tipo.

La manera en que se utilizaban los kennings y otras comparaciones en el arte de Chavín aparece más claramente en las esculturas más antiguas, en las que las comparaciones son todavía relativamente sencillas. Examinaremos ahora algunas de las comparaciones más comunes.

Un apéndice saliente del cuerpo puede compararse a una lengua, y por consiguiente representarse saliendo de la boca de una cara adicional que se inserta en el cuerpo con esta finalidad. La comparación a una lengua se aplica a la cola y los pies de las representaciones de felinos, a las piernas y pies de figuras humanas, y a la cola, alas, y pies de las aves. Puesto que una lengua extendida taparía la mandíbula, las caras utilizadas en esta comparación son agnáticas; es decir, sin mandíbulas. Las caras adicionales pueden ser representadas de frente o de perfil. En algunos casos, cuando esperamos encontrar una cara vista de frente, aparecen dos caras de perfil, dibujadas nariz a nariz en una variante que combina la simetría con la repetición.

Los mismos apéndices corporales que se comparan a lenguas pueden compararse simultáneamente a cuellos, y por consiguiente llevar una cara en o cerca de su extremo. Un apéndice largo, como una cola, puede llevar una cara agnática en algún punto de su extensión desde la cual sale el resto del apéndice como lengua.

Los apéndices corporales más pequeños se comparan generalmente a culebras, y estas culebras, en las fases más tempranas, salen directamente del cuerpo o nacen de un anillo simple. El pelo y bigotes de los felinos se representan como culebras, y a veces las orejas también. En las representaciones de aves el plumón de la cabeza y el alula que bordea el ala pueden representarse de este modo. Las plumas individuales terminan generalmente en caras, pero a veces no es posible determinar si las plumas eran consideradas como representaciones de culebras, o únicamente como cuellos terminando en cabezas, porque las cabezas de serpiente no son siempre claramente diferenciadas de otras cabezas. En muchas de las cabezas clavas que representan seres humanos, el cabello aparece en forma de culebras, y a veces las arrugas largas de la cara también.

Otro kenning común es el uso de bocas sumamente alargadas, mejor denominadas "cintas de boca continua", para señalar las principales líneas estructurales del cuerpo. En los ejemplares de escultura más tempranos, se utiliza esta figura únicamente para señalar el eje principal del cuerpo, el eje de la columna vertebral, en representaciones de aves con las alas extendidas, y la cinta de boca continua no tiene ojos ni nariz asociados. En el arte más tardío de Chavín la cinta de boca continua se empleaba

con más libertad; por ejemplo, para señalar el eje óseo de las alas de las aves y el eje de la cola, y frecuentemente hay una nariz y un ojo asociados. La cinta de boca continua parece haber significado una comparación entre la estructura fuerte pero flexible de una cadena de huesos y las filas de dientes en las mandíbulas.

La forma de expresión figurada más común en el arte de Chavín es la representación de la boca de casi cualquier tipo de ser como la boca de un felino gruñendo, con los dientes visibles y con colmillos largos y puntiagudos sobrepasando los labios. El felino que los artistas tuvieron en su mente fue probablemente el jaguar, un animal legendario en toda la América tropical por su valor y fuerza, porque la mayoría de las figuras felínicas completas que aparecen en el arte de Chavín tienen las marcas en el pelaje que son características del jaguar. La boca de felino aparece, no solamente en su contexto natural, en representaciones de felinos, sino también sirviendo de boca para figuras humanas, para serpientes, y en una combinación especialmente curiosa, para aves. Además las aves con cabeza vista de perfil frecuentemente tienen no solamente la boca de un jaguar sino toda la cara de un felino con su nariz y marca del entrecejo. El pico y la cara del ave son agregados al perfil como una máscara mal acomodada. Todas las caras que sirven para establecer los kennings de lenguas y cuellos tienen bocas de felino, y la cinta de boca continua es una boca de felino también, como lo demuestra la presencia de colmillos largos. Sin embargo, la boca de felino no es univesal en el arte de Chavín. Existen algunas representaciones de seres humanos que no la tienen. Es interesante notar que estas figuras humanas también carecen totalmente de kennings. Las pequeñas cabezas de serpiente utilizadas como kennings por el cabello o el plumón también carecen de la boca de felino, aunque cabezas de serpiente más grandes la tienen.

La razón del uso figurado de la boca de felino en el arte de Chavín es enigmático. Es difícil interpretar la boca de felino como una comparación directa, pero del otro lado tiene una asociación íntima con el uso de kennings, utilizándose en todas las caras que establecen kennings menos las pequeñas cabezas de serpientes. Tal vez la más lógica de las varias explicaciones posibles es que la boca de felino sirve para distinguir los seres divinos y mitológicos de los seres ordinarios del mundo natural, con la sugerencia de una comparación entre la fuerza del jaguar y el poder sobrenatural. Si es así, podemos considerar la boca de felino como una especie de kenning también, aunque difiere de los demás kennings por abarcar una comparación de calidad; viene a ser una figura alegórica. Es también posible que la boca del felino alude a algún cuento perdido de la mitología de Chavín.

La solución que propongo para el problema de la significación de la boca de felino en el arte de Chavín, se apoya también en la observación

que el contexto arqueológico de este arte sugiere que fue asociada a un ritual religioso. Todas las esculturas de Chavín de procedencia conocida que usan la boca de felino como elemento figurado corresponden a la ornamentación de un templo, y los relieves en barro de Cerro Blanco, Nepeña, tienen asociaciones parecidas. Son pocos los grupos de objetos de menor tamaño en el estilo de Chavín que se han encontrado en asociación arqueológica; uno de éstos es un conjunto de objetos de oro encontrado en la Hacienda Almendral, cerca de Chongoyape.¹¹ La mayor parte de estos objetos se encuentran actualmente en el Museo del Indio Americano de Nueva York. El lote incluye tres coronas con dibujos complejos, una cinta para la cabeza, once orejeras, y unas pinzas, constituyendo con toda probabilidad un conjunto de insignias religiosas. Tanto en la escultura de Chavín como en las coronas de Chongoyape la importancia del personaje principal del dibujo se relaciona con el número de kennings (es decir, bocas de felino) que tiene asociados. Es posible que el uso de kennings guardaba cierta proporción respecto a la importancia sobrenatural de la figura representada.

Los kennings que hemos estudiado hasta aquí utilizan una sola cara para cada kenning, y las caras mismas son representadas de una manera más o menos naturalista. Hay además una comparación que comprende una elaboración de caras figurativas puramente imaginaria, en la cual cualquier rasgo delgado y alargado, tal como un cinturón o el cuerpo de una culebra, puede compararse a una cadena de caras de perfil conectadas. El cinturón de la Gran Imagen es un buen ejemplo de esta figura (fig. 5). Las caras que componen la cadena tienen dos características interesantes. En primer lugar, son lo que podemos llamar "caras binarias"; es decir, son caras en las cuales cada boca tiene un ojo y una nariz en cada lado, así que la boca puede considerarse como un elemento común a dos caras distintas, cada una invertida con respecto a la otra. En el segundo lugar, las caras son conectadas una a otra por una cinta labial continua que va de boca a boca pasando por los perfiles de las caras.

La cadena de caras fue elaborada aún más en el curso del desarrollo posterior del estilo Chavín. En las fases posteriores, el sector de la cinta labial continua que atraviesa los perfiles de las caras se interpretó como el labio de una boca agnática perpendicular a las bocas originales, proveyéndose de los dientes del caso. Había, además, cierta tendencia a extender el labio y los dientes de caras aisladas para arriba, siguiendo la línea del perfil de la cara, probablemente por analogía con las caras encadenadas.

Ya en la fase AB encontramos caras agnáticas representadas de frente provistas de un diente puntiagudo en medio de la boca, además de los

11 Lothrop, 1941, pp. 251-258.

colmillos usuales en cada lado. El diente central es un puro producto de la imaginación que no puede basarse en ninguna observación de la naturaleza; representa simplemente el triunfo de las ideas de simetría de Chavín sobre la simetría de la naturaleza. Más tarde la idea se extendió a otros contextos. En la fase C el diente central aparece en caras representadas de perfil y con mandíbulas inferiores, y este uso vino a ser el normal en la fase D. El diente central pende de la mandíbula superior y descansa sobre el labio inferior.

Aunque el estilo Chavín es esencialmente representativo, como ya hemos notado, también incluye algunos elementos abstractos y puramente decorativos. En la Gran Imagen, por ejemplo, aparece un cordón curvilíneo de dos elementos en el dorso y debajo de los pies de la figura principal. En la última fase del arte de Chavín encontramos una enroscadura angular derivada del cordón curvilíneo, aunque los cordones no cayeron en desuso. Otro fenómeno tardío fue el uso de cordones y enroscaduras de tres elementos además de los de dos.

Ya en la fase C el cordón decorativo adquirió un significado representativo en ciertos casos, utilizándose para representar los cuerpos enroscados de dos serpientes. La diferencia es, naturalmente, que los cordones con este significado terminan en cabezas de serpiente. Más tarde los claros donde se cruzan los elementos aparecen provistos de pupilas de ojos. Ambas novedades representan reinterpretaciones de formas abstractas como representaciones, un tipo de reinterpretación facilitado por el hecho de que los artistas de Chavín estaban acostumbrados al uso de figuras geométricas como representaciones de rasgos naturales.

Los elementos abstractos son, en general, más frecuentes en la escultura más tardía de Chavín que en la más temprana, y más frecuentes en cerámica que en escultura. Algunos de ellos parecen derivarse de figuras representativas más antiguas que llegaron a utilizarse fuera de contexto y tenían una forma tan ambigua que fue fácil olvidarse su significado representativo. Por ejemplo, hay una figura sencilla que parece una S echada que es muy común en la cerámica Chavín relativamente tardía y parece derivarse de una representación de una ceja con la extremidad rizada que es frecuente en la escultura temprana. Una forma intermedia aparece en los cuerpos de los felinos de la fase AB que ornamentan la cornisa en la esquina suroeste del templo de Chavín (fig. 17). En estos casos la figura de S tiene un ojo redondo en cada extremo, y ninguno de los ojos está en un contexto natural como ojo de una cara. El caso de la figura de S es, por supuesto, el inverso del de cordón.

Algún día debe ser posible escribir una especie de gramática del arte de Chavín que ofrecería una explicación completa de las convenciones y kennings aún de los dibujos tardíos más complejos. Las observaciones presentadas aquí distan mucho de formar tal gramática, pero son tal vez su-

ficientes para facultar al lector para hacer observaciones inteligentes propias cuando examina objetos de arte Chavín, y éste es el fin del presente estudio.

Significado representativo

Una vez que hemos logrado reconocer en los dibujos de Chavín los elementos figurativos y los que corresponden a elaboraciones puramente decorativas, estamos en condiciones de penetrar detrás de estos elementos superficiales y buscar el significado representativo fundamental de las figuras. Por lo general, cada figura es un problema diferente; la mayor parte de las composiciones del arte de Chavín se componen de una sola figura principal que actúa sola, aunque puede tener figuras menores subsidiarias asociadas. Las figuras subsidiarias, sin embargo, se distribuyen según los dictados de la simetría, así que la composición no implica un significado narrativo de actividad.

Cuando uno aprende a penetrar la elaboración figurada de los dibujos del arte de Chavín se sorprende al encontrar que un alto porcentaje de ellos no son sino representaciones de formas naturales, especialmente aves, animales, y seres humanos. Puesto que la mayoría de estas formas son provistas de bocas felínicas y otros kennings, es de suponer que representan seres sobrenaturales, pero el punto importante es que raras veces son formas monstruosas. Existen en el arte de Chavín algunas representaciones de seres compuestos de partes de diferente animales, o de partes humanas combinadas con partes de animales, pero son mucho menos comunes de lo que generalmente se supone.

Las formas naturales más frecuentes en el arte de Chavín son aves que pueden identificarse como águilas y halcones. Los rasgos que permiten esta identificación son los pies fuertes de ave de rapiña, el pico corto y encorvado con una cara prominente encima que contiene la ventana de la nariz, y el hecho de que las aves siempre aparecen con plumas o plumón en la cabeza y a veces debajo del pico también. Los halcones se distinguen por una raya decorativa en la cara que voltea en curva hacia atrás desde la base del ojo; se trata de una representación convencionalizada de la marca de la cara de los halcones naturales. Esta raya falta en las representaciones de águilas. Aunque muchas personas crean lo contrario, no existen representaciones de cóndores en el arte de Chavín. Las figuras de aves que se han tomado por cóndores son figuras de águilas o halcones. El error tuvo su origen en una interpretación errónea de la convención empleada en el estilo Chavín para representar la cara con la ventana de la nariz. Esta convención es una voluta sencilla encima del pico, y fue tomado por una representación de la curúncula curiosa que sobresale

del pico del cóndor macho. Pero los cóndores no tienen plumas en la cabeza, ni tienen pies de ave de rapiña.¹²

Las representaciones de felinos no son muy abundantes en el arte de Chavín y las que hay pertenecen casi todas a las fases AB y C. En la mayoría de los casos no hay duda que el felino representado es el jaguar, puesto que se notan las características marcas de la piel convencionalizadas. Pero en la piedra de cornisa que se conserva en la esquina suroeste del Templo Nuevo de Chavín (fig. 17) hay dos figuras de felino sin las marcas usuales que pueden representar pumas.

Las representaciones de otros animales como figuras principales son muy escasas en composiciones de estilo Chavín. En Chavín mismo hay dos serpientes en la misma piedra de cornisa con los "pumas" (fig. 17), y una representación de un mono, una de un murciélago, y una que posiblemente sea de una vizcacha, estas tres últimas labradas en relieve en igual número de losas de piedra apropiadas para ser incrustadas en una pared.¹³ Se conocen varias representaciones de cangrejos de procedencia costeña, pero ninguna de la sierra.¹⁴ Los pescados aparecen únicamente como figuras secundarias, pero son bastante frecuentes en este contexto. Es interesante notar que no hay representaciones de animales cuya carne servía de alimento, como el venado, el guanaco y el cuy, ni tampoco de varios otros animales representados con alguna frecuencia en otros estilos peruanos, como el zorro, la lagartija, y la rana. Las plantas y los productos vegetales aparecen raras veces en el arte de Chavín, y únicamente como figuras secundarias.

Las figuras de animales labradas en piedra aparecen en el templo de Chavín en tres contextos, o sea en cornisas, en losas rectangulares hechas para ser incrustadas en las paredes, y como cabezas clavadas. En todos estos casos sirven como ornamentación arquitectónica y no se presentan con la distinción que nos haría pensar que hayan servido como objetos de culto. Las águilas y los jaguares que predominan en las cornisas han podido representar unos seres sobrenaturales que servían a los dioses, pero evidentemente no han sido dioses ellos mismos. Los otros animales que aparecen con menos frecuencia pueden ser figuras tomadas de la mitología.

Hay algunas representaciones de hombres encontradas en la región de Chavín que no tienen elaboraciones figuradas de ninguna clase. Aparecen todas en losas relativamente pequeñas y pueden haber servido tam-

12 Este argumento es una expansión de uno de Yacovleff, 1932. Fue J. C. Tello quien identificó las aves de Chavín como cóndores, por primera vez en su monografía de 1923.

13 Hay una buena foto de las serpientes en Izumi, 1958, p. 7, arriba. Para ilustraciones del murciélago y la "vizcacha", véase Rowe, 1962, figs. 13 y 12. Fue Marino Gonzales quien sugirió la posibilidad de que la última representación podía ser una vizcacha. La falta de detalles dificulta la identificación positiva de este animal.

14 Kroeber, 1944, fig. 52, procedente de Supe, es el ejemplar más claro.

bién como ornamentación arquitectónica. La más interesante muestra un hombre que lleva una estólica y tres dardos en la mano izquierda y una cabeza trofeo en la derecha (fig. 20). Hasta la cuarta parte de las cabezas clavas del templo de Chavín representan cabezas humanas sin kennings; hay también algunas que tienen bocas naturales pero el cabello y las arrugas faciales figurados como serpientes.¹⁵

Son las figuras de forma humana o animal provistas de kennings complicados que con más probabilidad representan divinidades o seres míticos importantes, y los contextos en que tales figuras aparecen apoyan esta identificación.

Hay una sola figura de animal que aparece en el arte de Chavín representada de tal manera que parece probable que sea una divinidad o a lo menos un ser mítico importante. Se trata del caimán que aparece en el llamado "Obelisco de Tello" (fig. 6) y en dos otras esculturas, un friso de granito encontrado al pie de la Escalinata Monumental de Chavín (fig. 19), y un relieve proveniente de Yauya (fig. 18). En los tres casos los caimanes aparecen con kennings complicados, y en dos de ellos acompañados por figuras subsidiarias. El "Obelisco de Tello" es un pilar de corte rectangular, labrado en las cuatro caras, y es probable que haya sido un objeto de culto y no una simple pieza de ornamentación arquitectónica. Los caimanes son representados con colas de pescado, pero este detalle mítico puede haber sido un mero error de parte de los escultores, pues éstos han podido representar animales que no conocieron personalmente, dado el hecho que los caimanes viven a una altura mucho más baja.

La Gran Imagen en el interior del templo antiguo de Chavín sirvió sin duda de objeto de culto, y podemos aceptar su figura principal como la representación de una divinidad. Esta figura (fig. 5) tiene la forma de un hombre, aparte de su elaboración figurada. La divinidad de la Gran Imagen se representa parada con su brazo izquierdo pegado al costado y su brazo derecho levantado. Sus manos son abiertas y no agarran nada. Luce aretes pendientes, un collar, y al parecer una túnica y un cinturón. Su cabello es figurado como serpientes y su cinturón como una cadena de caras.

El rasgo más curioso de esta figura es la boca, la cual es muy grande, tiene sus extremos vueltos para arriba y no tiene sino los colmillos superiores. Las figuras humanas ordinarias tienen bocas de proporciones más reducidas, con los extremos rectos o vueltos para abajo, mientras que la boca de felino normal de uso figurado tiene colmillos inferiores además de los superiores. Los rasgos especiales de la boca de la Gran Imagen aparecen en tres cabezas clavav que pertenecen a una fase temprana del es-

15 Para relieves de figuras humanas, véase Tello, 1960, pp. 245-250; para cabezas clavav, véase sus pp. 259-263 y 268-283. Cf. también Rowe, 1962, fig. 5.

tilo Chavín.¹⁶ En las cabezas clavadas, sin embargo, la boca es agnática y carece de dientes, mientras que la boca de la Gran Imagen no solamente tiene dientes sino también un labio y mandíbula inferiores. Los dientes y el labio inferior parecen estar fuera de contexto en la Gran Imagen, y con un examen más atento se ve que no conforman con el resto de la boca. El labio inferior no está alineado con el labio superior. Es posible que el concepto de la divinidad que el escultor tenía le exigió esta combinación discordante, pero es también posible que la figura se talló al principio con una boca agnática sin dientes, y que los dientes y la mandíbula inferior fueron agregados posteriormente.

Se ha hallado una representación más tardía de la misma divinidad en el templo de Chavín. Se trata de una losa bien tallada en relieve que fue encontrada en un rincón del patio delante de la Portada Negra y Blanca (fig. 21). La identificación se basa principalmente en la boca, la que es grande, tiene los extremos vueltos para arriba, está provista de colmillos superiores grandes y carece de colmillos inferiores. Esta figura tiene también aretes pendientes que parecen ser las copias de los de la Gran Imagen. La figura de la losa agarra una concha cónica grande en su mano derecha y lo que parece ser una concha *Spondylus* en la izquierda.¹⁷ Conchas como éstas servían de ofrendas comunes en el antiguo Perú en muchas diferentes épocas, y las que la divinidad agarra representan con bastante probabilidad las ofrendas que exigía de sus devotos. Esta divinidad jovial merece un nombre, y yo voy a llamarle "el Dios Sonriente".

Nos es posible identificar al Dios Sonriente como una divinidad porque la Gran Imagen, que le representa, es evidentemente un objeto de culto. Hay algunas otras figuras representadas en el templo de Chavín que aparecen en contextos tales que pueden identificarse como seres sobrenaturales menores. Estas son las figuras representadas en los relieves de las columnas de la Portada Negra y Blanca (fig. 8 y 9). Estas columnas son piezas arquitectónicas que trabajan como soportes y es poco probable que hayan servido como objetos de culto. Cada columna luce una figura grande en bajo relieve, y cada figura tiene el cuerpo, piernas, y brazos de un hombre, pero la cabeza, alas y garras de un ave de rapiña. Los atributos del ave que entran en la combinación de la figura de la columna sur son los de un águila mientras que la figura de la columna norte tiene la marca de la cara de un halcón. Las dos figuras están paradas,

16 Tello, 1960, figs. 90-92.

17 La identificación del objeto en la mano izquierda de la divinidad fue propuesta por Junius B. Bird. Yo había pensado previamente en flores, pero tal identificación es poco probable, puesto que no hay sino dos "tallos" correspondientes a tres "flores". Esta representación de *Spondylus* es única en el arte de Chavín conocida, y las representaciones únicas son siempre las más difíciles de identificar en un estilo tan convencionalizado. Las conchas cónicas son más frecuentes; hay otra con una cara en el "Obelisco de Tello", fig. 7, A-21, por ejemplo.

y cada una agarra lo que parece ser una macana en posición horizontal. Ambas figuras tienen kennings complicados, pero los de la figura del águila son algo más complicados que los de la otra. La posición de las columnas sugiere que estas figuras representan seres sobrenaturales puestos para vigilar la entrada del templo, "ángeles" en el sentido original de la palabra; es decir, mensajeros sobrenaturales y servidores de los dioses.

Los ángeles de la guarda de la Portada Negra y Blanca sirvieron en especial al dios adorado en el Templo Nuevo, con gran probabilidad el mismo adorado anteriormente en el ala sur del Templo Viejo. Como hemos notado más arriba, la imagen principal de este dios no se ha hallado, pero es posible sostener que tenemos otras representaciones de él. El argumento tiene dos partes, una que se refiere a la Piedra de Raimondi y la otra a una placa de oro en el Museo Rafael Larco Herrera en Lima.

La Piedra de Raimondi es una losa de granito finamente tallada con una figura en relieve tan elaborada con kennings que es probable que representa una divinidad (fig. 10). La piedra fue hallada en las ruinas del templo de Chavín por el año de 1840, pero no se anotó el sitio preciso del hallazgo; se ha exhibido en Lima desde 1874.¹⁸ La losa tiene unos 198 cm. de largo y unos 74 cm. de ancho, por lo cual es la losa más grande que se ha encontrado en Chavín que representa una sola figura. La divinidad que representa es un ser de forma humana, parado de frente, que agarra una vara vertical en cada mano. No es el Dios Sonriente, porque tiene una boca con los extremos vueltos hacia abajo y los colmillos inferiores además de los superiores. Además, carece de aretes pendientes, aunque este rasgo no es necesariamente tan diagnóstico como la forma de la boca y la postura con dos varas en las manos. Llamámosle el Dios de las Varas. La Piedra de Raimondi fue labrada para ser colocada en posición vertical, seguramente incrustada en una pared. La figura de la divinidad no ocupa sino la tercera parte de la altura total de la piedra. El espacio que sobra está relleno con una elaboración figurada del cabello del Dios de las Varas de una complejidad extraordinaria. En esta elaboración se emplea un kenning tardío muy común, la comparación del cabello a una lengua que sale de una boca. En la Piedra de Raimondi se repite este kenning hasta llenar el espacio disponible.

La elaboración figurada del cabello del Dios de las Varas en la Piedra de Raimondi puede tener una explicación técnica, si suponemos que le habían ordenado al escultor hacer la representación de esta divinidad en una piedra de las dimensiones de la de Raimondi. En tal caso el escultor no podía alargar la figura del dios para llenar el espacio, porque tal procedimiento violaría las normas que rigieron las proporciones de la figura humana en el arte de Chavín. Según estas normas, la figura total

18 Polo, 1899, p. 195.

debe dividirse en tres partes más o menos iguales, correspondiendo la una a la cabeza la segunda al cuerpo, y la tercera a los pies. El ancho de la figura debe ser mayor que el alto de una de estas partes. La Piedra de Raimondi es tan larga que ofrece campo para acomodar tres figuras de estas proporciones. El escultor, quien debía representar una sola figura, encontró una solución ingeniosa a su problema llenando el espacio que sobraba con una elaboración figurada del cabello que da un aspecto muy imponente a la divinidad representada.

La Piedra de Raimondi está tallada con el mismo cuidado y tiene el mismo acabado finísimo que la losa del patio del templo que representa el Dios Sonriente. La relación entre la losa del Dios Sonriente y la Gran Imagen parece estar en que la losa, que es posterior en su estilo a la imagen, tiene el fin de ofrecer una representación del Dios Sonriente en una pared exterior del templo, donde los adoradores que no tenían acceso al original en su galería interior podían mirarlo. La primera parte de mi argumento es que la Piedra de Raimondi es una analogía de la losa que representa el Dios Sonriente, así que debe ser la representación de otra imagen adorada en el interior del templo. Puesto que la Piedra de Raimondi es la mayor de las dos losas y sus kennings son más complicados, debe representar una divinidad que, en la época tardía a la que corresponde la Piedra Raimondi, tuvo más importancia que el Dios Sonriente. La divinidad adorada en el Templo Nuevo de Chavín es la que se hizo más importante que el Dios Sonriente, así que el Dios de las Varas debe ser el dios del Templo Nuevo.

La placa de oro del Museo Rafael Larco Herrera que figura en la segunda parte de mi argumento no tiene datos de procedencia, pero corresponde a un estilo Chavín puro y relativamente tardío (fig. 23). Esta placa representa una figura que podemos identificar, por su actitud y la forma de la boca, como el Dios de las Varas de la Piedra de Raimondi, pero sin la elaboración figurada del cabello. En los dos lados del Dios de las Varas hay figuras abreviadas de ángeles servidores que combinan rasgos humanos con rasgos de aves, como los ángeles de las columnas de la Portada Negra y Blanca. La combinación de figuras en la placa sugiere que los ángeles de las columnas sirvieron al Dios de las Varas. Si es así, el Dios de las Varas debe ser el dios del Templo Nuevo, donde se encuentran las columnas.

Es evidente que el Dios de las Varas fue algo más que una mera divinidad local de Chavín, porque le encontramos también representado en oro en una de las coronas del grupo de piezas encontrado en El Almendral en Chogoyape y en dos piezas encontradas en el territorio del estilo de Paracas, en Ica. Una de las piezas de Ica es un tejido pintado en la colección particular de Michael D. Coe en New Haven, Estados Unidos, y la otra es un vaso ceremonial de lagenaria, con un dibujo en el estilo de Paracas pero

con fuerte influencia de Chavín que pertenece a la colección de Paul Truel en Ocucaje (fig. 22). ¹⁹

En la religión andina de épocas posteriores, los dioses que recibían un culto tan general fueron dioses de la naturaleza, y todas las demás divinidades tuvieron una importancia local o regional. Si esta división fundamental tuvo cierta antigüedad en el Perú, como parece posible, podemos suponer que el Dios de las Varas tuvo algo que hacer con las fuerzas de la naturaleza. Su asociación con águilas y halcones en el templo de Chavín sugiere que tuvo su morada en el cielo, pero los datos disponibles no permiten una identificación más precisa. Posiblemente fue un dios solar o un dios del trueno, como la divinidad incaica Illapa, representada como un hombre con una porra en una mano y una honda en la otra. No hay ningún motivo para creer que fue un dios creador. ²⁰

El Dios de las Varas es la única divinidad de la religión de Chavín a quien podemos atribuir una importancia general a base de los datos disponibles. Los otros dioses que hemos logrado identificar, el Dios Sonriente y el caimán, no han aparecido fuera de la zona alrededor de Chavín. Hay una imagen hallada en La Copa que posiblemente representa otra divinidad local por el mismo estilo. ²¹ Hay que recordar, sin embargo, que los datos que tenemos son todavía muy escasos, y que los trabajos futuros pueden descubrir varios otros dioses de la religión de Chavín, algunos de culto tan general como el Dios de las Varas.

Hemos comentado ahora el significado representativo de la mayoría de la figuras completas que aparecen en el arte de Chavín. Hay también una variedad de figuras abreviadas, especialmente en cerámica y adornos de oro, cuyo significado es mucho menos claro. Estas figuras abreviadas incluyen cabezas de hombres, felinos, aves y serpientes, o caras agnáticas generalizadas, y rasgos aislados fuera de contexto, como ojos, manos, plumas, marcas de pelaje de jaguares, y círculos con puntos centrales que representan las marcas de la piel de serpientes. Por lo general podemos reconocer una cabeza de ave como tal, cuando la encontramos, por ejemplo, en una botella del estilo Cupisnique de la costa norte, pero no podemos decir todavía si la figura abreviada es un elemento simplemente decorativo, o si incluye también algún significado religioso.

A pesar de los problemas que quedan por resolver nos encontramos ahora en condiciones de mirar el arte de Chavín con alguna comprensión, además de apreciar su valor puramente estético. Es un arte religioso, pero al mismo tiempo altamente intelectual, ejecutado para personas dispuestas a recibir un estímulo mental además de una excitación de las emo-

19 Véase también Tello, 1959, figs 31 y 33. El tejido de la colección Coe está publicado en Rowe, 1962, fig. 29.

20 Sobre el origen tardío del culto al Creador entre los Incas, véase Rowe, 1960.

21 Carrión Cachot, 1948, lám. XX.

ciones. Para nosotros que nos acercamos al arte de Chavín sin conocer el idioma, las ideas religiosas, o la mitología de los hombres que lo ejecutaron, el problema de comprender lo que querían decir puede con justicia compararse con el de descifrar una escritura desconocida.

La secuela

El estilo Chavín llegó a su fin alrededor de los 300 años antes de Cristo, pero todavía sabemos poco de las circunstancias de este acontecimiento. Posiblemente la expansión del estilo de Chavín estaba asociada con un programa de conquistas militares y el poder central se desplomó, o posiblemente triunfó una tendencia a la reforma religiosa, asociada con un estilo más sencillo. Posiblemente el estilo mismo se hizo progresivamente más abstracto, hasta tal punto que las reglas antiguas se deshicieron. De todos modos, por una razón u otra llegó a su fin, y fue seguido por un período caracterizado por el desarrollo de muchos estilos locales diferentes en la zona antes dominada por el estilo de Chavín. El estilo de Chavín ha debido, sin embargo, dejar alguna clase de tradición, como la tradición que dejó el arte romano en la Edad Media, porque se trató en varias ocasiones posteriores de hacer revivir varios aspectos del estilo de Chavín, de manera más notable en los estilos de Moche y Tiahuanaco.

El estilo de Moche floreció en la costa en los valles entre Pacasmayo y Nepeña, un sector importante del área antigua de la cultura Chavín, entre 1 y 580 años después de Cristo, más o menos. La cerámica más fina de este estilo fue decorada por un modelado naturalista o pintada con escenas vivaces de acción ejecutadas en rojo sobre un fondo de color crema. Algunas de las escenas se derivan claramente de la mitología, y uno de los personajes importantes en estas escenas es un ser que tiene cabeza humana pero boca de jaguar. Sus proezas quedan por estudiar todavía, pero él aparece en contextos que sugieren que ha podido ser un héroe mítico iniciador de la cultura.²²

Las formas de las vasijas más finas del estilo Moche y su interés por el modelado naturalista parecen representar una revivificación de los rasgos correspondientes del estilo Cupisnique, la variedad local del estilo Chavín en cerámica. Esta revivificación viene después de un período de varios siglos en que la cerámica de esta zona fue muy diferente. En la tercera fase del estilo Moche hay también varias vasijas decoradas con imitaciones bastante fieles de dibujos incisos del estilo Chavín.²³

El estilo Tiahuanaco propiamente dicho floreció en el norte de Bolivia y zonas vecinas más o menos 580 a 930 años después de Cristo. Apro-

22 Para ejemplos, véase Schmidt, 1929, pp. 160-168, 176-177, 202 y 204.

23 Kroeber, 1926, figs. 3 y 4, provienen de tumbas de la fase Moche III.

ximadamente al mismo tiempo el estilo de Huari, estrechamente emparentado con el de Tiahuanaco, floreció en la mayor parte del Perú. Este estilo de Huari se diseminó, en parte por conquistas militares, desde un centro localizado cerca de la ciudad moderna de Ayacucho. Influencias de Huari, y probablemente el dominio de Huari también, llegaron hasta Cajamarca en el norte del Perú y hasta Sicuani en el sur. Las diferencias entre el estilo de Huari y el de Tiahuanaco son importantes pero no afectan la presente exposición, así que los trataremos como una sola unidad estilística aquí.

Uno de los temas más notables de los estilos de Tiahuanaco y Huari es una figura de forma humana vista de frente con una vara en cada mano. Además, esta figura tiene la boca de un jaguar.²⁴ En un relieve famoso en Tiahuanaco es acompañado por ángeles mensajeros con cabeza de halcón.²⁵ Hay varios otros parecidos entre los temas del arte de Huari y Tiahuanaco de un lado y la de Chavín del otro, y hay también algunos parecidos en las convenciones artísticas. Pero no se conocen piezas de los estilos Huari y Tiahuanaco que imitan la manera de Chavín, como hacen algunas del estilo Moche. Lo que pueden significar estos parecidos en cuanto a la supervivencia de conceptos religiosos y el arcaísmo premeditado es un enigma todavía, pero es evidente, cuando menos, que el arte y la religión de Chavín proyectaron una sombra muy larga en el antiguo Perú.

24 Kelemen, 1943, tomo II, lám. 165.

25 Posnansky, 1945, tomo I láms. XLV-L.

BIBLIOGRAFIA

Ayres, Fred D.

- 1961 "Rubblings from Chavín de Huántar, Peru". *American Antiquity*, vol. 27, no. 2, October, pp. 238-245. Salt Lake City.

Bennett, Wendell Clark

- 1942 "Chavín stone carving". *Yale Anthropological Studies*, vol. III. New Haven.
- 1944 "The north highlands of Peru; excavations in the Callejón de Huaylas and at Chavín de Huántar". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 39, part 1. New York.
- 1954 *Ancient arts of the Andes*. The Museum of Modern Art. New York.

Buse, Hermann

- 1957 *Huarás - Chavín*. Juan Mejía Baca & P. L. Villanueva, Editores, Lima.

Carrión Cachot, Rebeca

- 1948 "La cultura Chavín; dos nuevas colonias: Kuntur Wasi y Ancón: **Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología**, vol. II, no. 1, primer semestre, pp. 99-172. Lima.

Engel, Frédéric

- 1956 "Curayacu - a Chavinoid site". *Archaeology*, vol. 9, no. 2, June, pp. 89-105. Brattleboro.

Gordon, Eric Valentine

- 1957 **An introduction to Old Nose**. Second edition, revised by A. R. Taylor. At the Clarendon Press, Oxford.

Izumi, Seiichi

- 1958 "Andesu no iseki". *Mizue*, no. 22, Winter quarter, Supplement. Tokyo.

Kelemen, Pál

- 1943 **Medieval American art; a survey in two volumen**. The Macmillan Company, New York.

Kinzl, Hans, y Schneider, Erwin

- 1950 **Cordillera Blanca (Perú)**. Universitäts-Verlag Wagner, Innsbruck.

Kroeber, Alfred Louis

- 1926 **Archaeological explorations in Peru. Part I: Ancient pottery from Trujillo**. Field Museum of Natural History, Anthropology, Memoirs, vol. II, no. 1. Chicago.
- 1944 **Peruvian archeology in 1942**. Viking Fund Publications in Anthropology, number four. New York

Lothrop, Samuel Kirkland

- 1941 "Gold ornaments of Chavín style from Chongoyape, Perú". **American Antiquity**, vol. VI, no. 3, January, pp. 250-262. Menasha.
- 1951 "Gold artifacts of Chavín style". **American Antiquity**, vol. XVI, no. 3, January, pp. 226-240. Menasha.

Means, Philip Ainsworth

- 1934 "Des commentaires sur l'architecture ancienne de la cote péruvienne". **Bulletin de la Société des Américanistes de Belgique**, no. 14, août, pp. 75-110. Bruxelles.

Menzel, Dorothy, y otros

- 1964 **The Paracas pottery of Ica; a study in style and time**, by Dorothy Menzel, John H. Rowe, and Lawrence E. Dawson. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 50. Berkeley y Los Angeles.

Polo, José Toribio

- 1899 "La piedra de Chavín". **Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima**, año

IX, tomo IX, nos. 4-6, 30 de septiembre, pp. 192-231; nos. 7-9, 31 de diciembre, pp. 262-290. Lima.

Posnansky, Arthur

- 1945 **Tihuanacu, la cuna del hombre americano; Tihuanacu, the cradle of American man** I-II. J. J. Augustin Publisher. New York.

Rowe, John Howland

- 1960 "The origins of Creator worship among the Incas". **Culture in history**; essays in honor of Paul Radin, edited by Stanley Diamond, pp. 408-429. Published for Brandeis University by Columbia University Press. New York.
- 1962 **Chavin art; an inquiry into its form and meaning**. The Museum of Primitive Art. New York.

Schmidt, Max

- 1929 **Kunst und Kultur von Peru**. Im Propylaen-Verlag zu Berlin.

Tello, Julio César

- 1923 "Wira Kocha". **Inca**, vol. I, no. 1, enero-marzo, pp. 93-320; no. 3, julio-septiembre, pp. 583-606. Lima.
- 1943 "Discovery of the Chavín culture in Peru". **American Antiquity**, vol. IX, no. 1, July, pp. 135-160. Menasha.
- 1959 **Paracas**. Primera parte. Publicación del Proyecto 8b del Programa 1941-42 de The Institute of Andean Research de New York. Empresa Gráfica T. Scheuch S.A. Lima.
- 1960 **Chavín; cultura matriz de la civilización andina**. Primera parte. Publicación Antropológica del Archivo "Julio C. Tello" de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, vol. II. Lima.

Valcárcel, Luis Eduardo

- 1957 "Nuevos descubrimientos arqueológicos en el Perú: Chavín". **Cuadernos Americanos**, año XVI, vol. XCIII, no. 3, mayo-junio, pp. 180-184. México.

Wiley, Gordon Randolph

- 1951 "The Chavín problem: a review and critique". **Southwestern Journal of Anthropology**, vol. 7, no. 2, Summer, pp. 103-144. Albuquerque.

Yacovleff, Eugenio

- 1932 "Las Falcónidas en el arte y en las creencias de los antiguos peruanos". **Revista del Museo Nacional**, tomo I, no. 1, pp. 33-111. Lima.

ILUSTRACIONES

Fig. 1. Localización de algunos sitios arqueológicos de las culturas Chavín y Paracas. Círculos blancos, sitios Chavín; círculos negros, sitios Paracas.

Fig. 2. Plano de las ruinas del templo de Chavín, levantado en 1963 por John H. Rowe y Marino Gonzales Moreno. Las cifras indican los puntos donde fueron descubiertas algunas de las esculturas: 1, la cornisa ornamentada con felinos y serpientes, fig. 17; 2, el relieve del Dios Sonriente, fig. 21; 3, la cornisa ornamentada con una águila descubierta en 1919, fig. 12, y fragmentos de otras parecidas descubiertas en 1958, fig. 13; 4, relieve de caimanes, fig. 19.

Fig. 3. Plano de la Portada Negra y Blanca. Las líneas rayadas indican detalles reconstruidos en el dibujo.

Fig. 4. Corte vertical y alzado de la fachada del Templo Nuevo con la Portada Negra y Blanca. (reconstrucción del autor)

Fig. 5. Vista lateral de la Gran Imagen, a base de una foto de Abraham Guillén. Estilo: Fase AB.

Fig. 6. Desarrollo de los relieves del "Obelisco de Tello" a base de un calco tomado por el autor. Estilo: Fase C.

Fig. 7. Clave de las figuras del "Obelisco".

Fig. 8. Desarrollo y reconstrucción de la figura del ángel de la guarda de la columna norte de la Portada Negra y Blanca. Este ángel tiene una representación de la marca facial del halcón en la cara. El dibujo se basa en un calco de Fred D. Ayres (Rowe, 1962, fig. 10) y en dibujos y calcos del autor. Estilo: Fase D.

Fig. 9. Desarrollo y reconstrucción de la figura del ángel de la guarda de la columna sur de la Portada Negra y Blanca, con cara de águila. El dibujo se basa en un calco de Fred D. Ayres (Rowe, 1962, fig. 9) y en dibujos y calcos del autor. Estilo: Fase D.

Fig. 10. La Piedra de Raimondi, con representación del Dios de las Varas. El dibujo se hizo a base de una foto tomada por Abraham Guillén y de un calco tomado por Max Uhle. Estilo: Fase EF.

Fig. 11. Una águila de estilo temprano reconstruida a base de fragmentos de una cornisa encontrados cerca de la esquina SE del Templo Nuevo (segunda ampliación). Otro fragmento con el mismo dibujo fue encontrado delante de la fachada oriental de la antigua ala sur. Estilo: Fase AB.

Fig. 12. Una águila representada en una cornisa encontrada en 1919 en el punto 3, fig. 2, reconstruida a base de lo que queda del original y a base de un calco en yeso en el Museo Nacional de Antropología y Arqueología. El cuerpo del águila, destruido en el original (contorno rayado), ha sido reconstruido conforme a los fragmentos de otras águilas similares encontrados en 1958 (véase fig. 13). Estilo: Fase AB, pero posterior a la fig. 11.

Fig. 13. Una águila parecida a la de la fig. 12, pero con un elemento figurativo menos en las alas. Reconstrucción a base de fragmentos de una cornisa descubiertos en 1958 cerca del punto 3, fig. 2. Pertenece a la misma fase que el águila anterior.

Fig. 14. Fragmento de una águila de estilo tardío de una piedra de cornisa descubierta en la esquina NE de la antigua ala sur del templo de Chavín. Estilo: Fase D.

Fig. 15. Halcón representado de perfil, de la cornisa de la Portada Negra y Blanca. Estilo: Fase D.

Fig. 16. Águila representada de perfil, de la cornisa de la Portada Negra y Blanca. Estilo: Fase D.

Fig. 17. Felinos y serpientes de la cornisa del ángulo SO del Templo Nuevo (punto 1, fig. 2), dibujados a base de un calco tomado por el autor. Los felinos se encuentran en la cara inferior de la piedra y los serpientes en su canto. Estilo: Fase AB.

Fig. 18. Desarrollo de las figuras de un relieve hallado en Yauya. Se ve un caimán mítico casi completo y parte de la nariz de un segundo. El dibujo se basa en un calco tomado por Fred D. Ayres (Rowe, 1962, fig. 31).

Fig. 19. Reconstrucción de las figuras que adornan dos fragmentos de una piedra de granito encontrados en 1962 al pie de la Escalinata Monumental (punto 4, fig. 2). Son dos caimanes vistos de perfil. La reconstrucción se basa en dos calcos y una foto del original.

Fig. 20. Figura de un guerrero que formaba parte de un friso de figuras similares. Dibujo a base de un calco tomado por el autor.

Fig. 21. El Dios Sonriente que adorna una losa encontrada en el patio del Templo Nuevo (punto 2, fig. 2). Dibujo a base de un calco tomado por el autor. Estilo: Fase D.

Fig. 22. El Dios de las Varas representado en un mate pirograbado hallado en una tumba Paracas del Valle de Ica, actualmente en la colección de Paul Truel. Dibujo de L. E. Dawson y J. H. Rowe.

Fig. 23. El Dios de las Varas representado en una placa de oro sin procedencia en el Museo Arqueológico "Rafael Larco Herrera", Lima. Faltan las incrustaciones que adornaron el original. Dibujo a base de una foto del Museo de Arte Moderno, Nueva York (Rowe, 1962, fig. 27).



Fig. 1

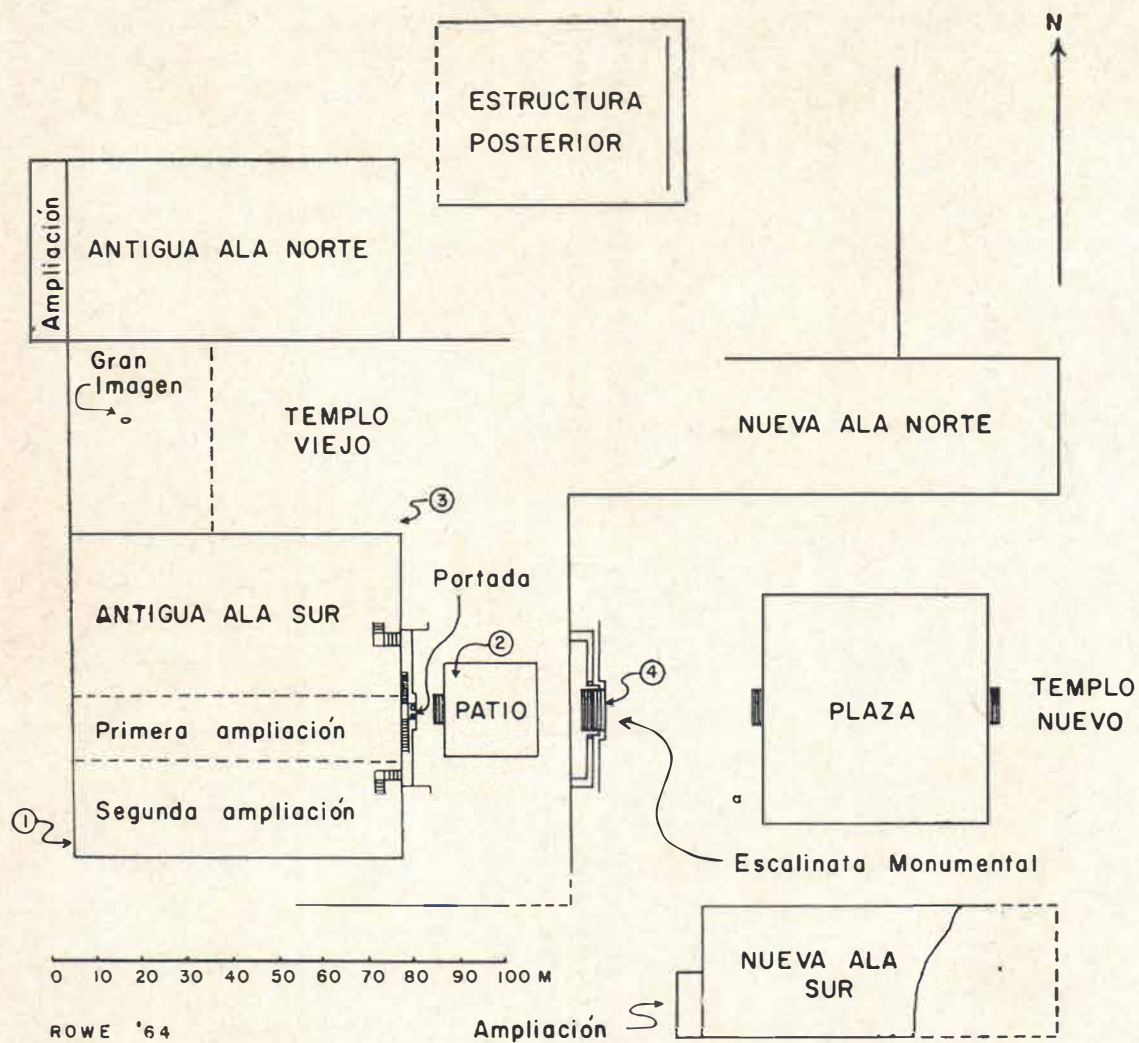


Fig. 2

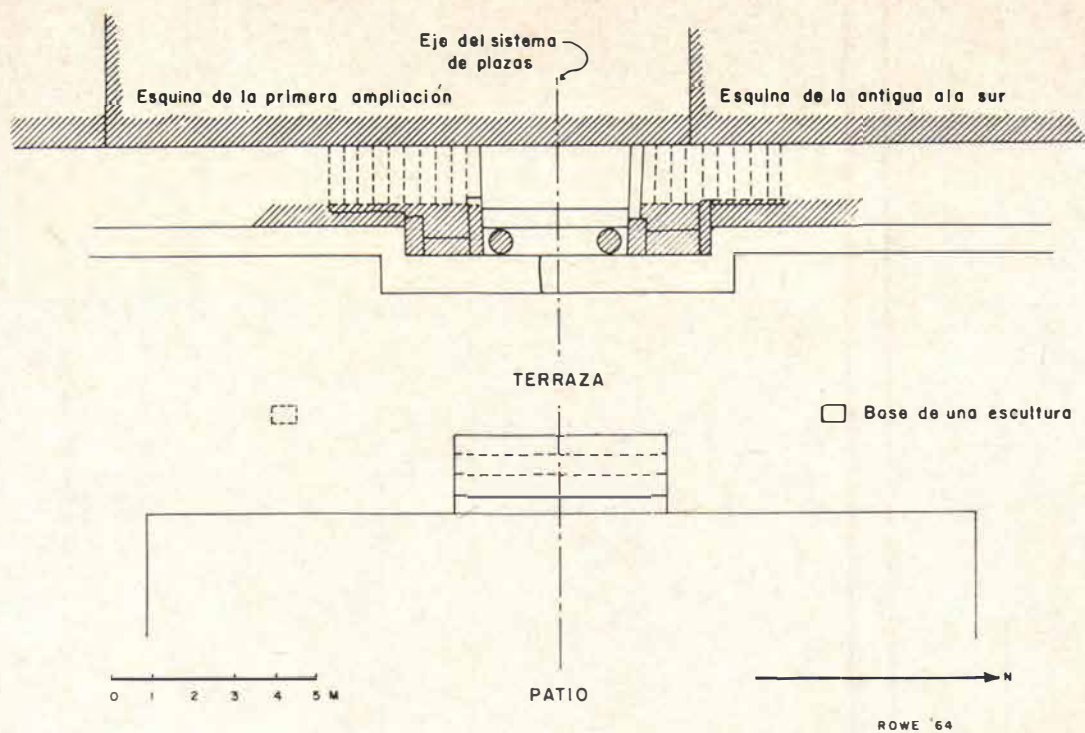


Fig. 3

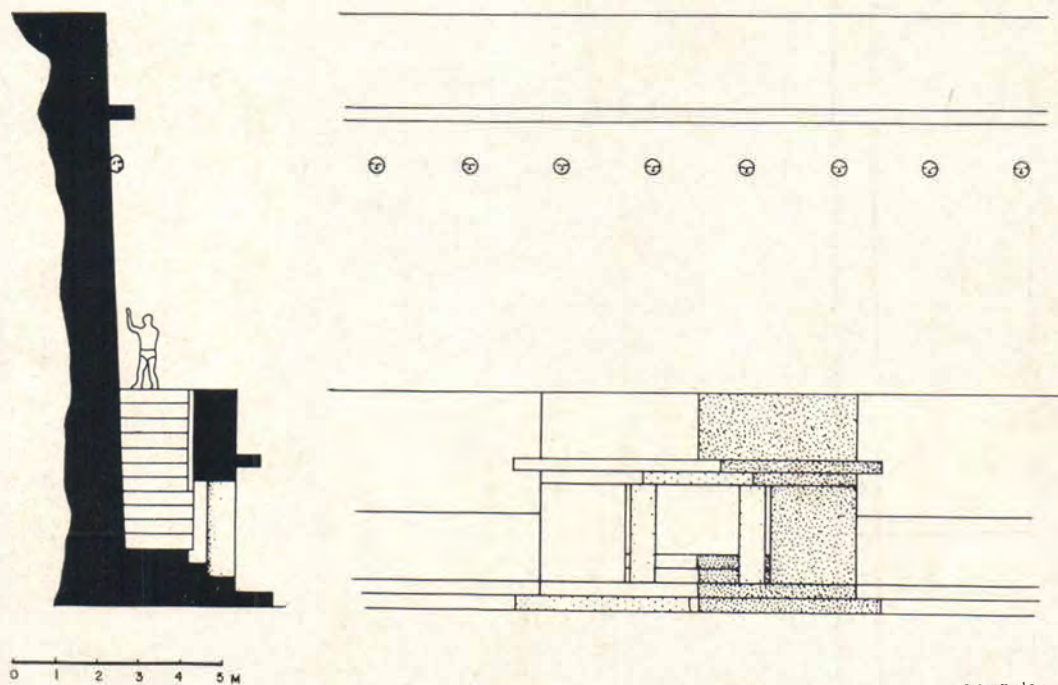
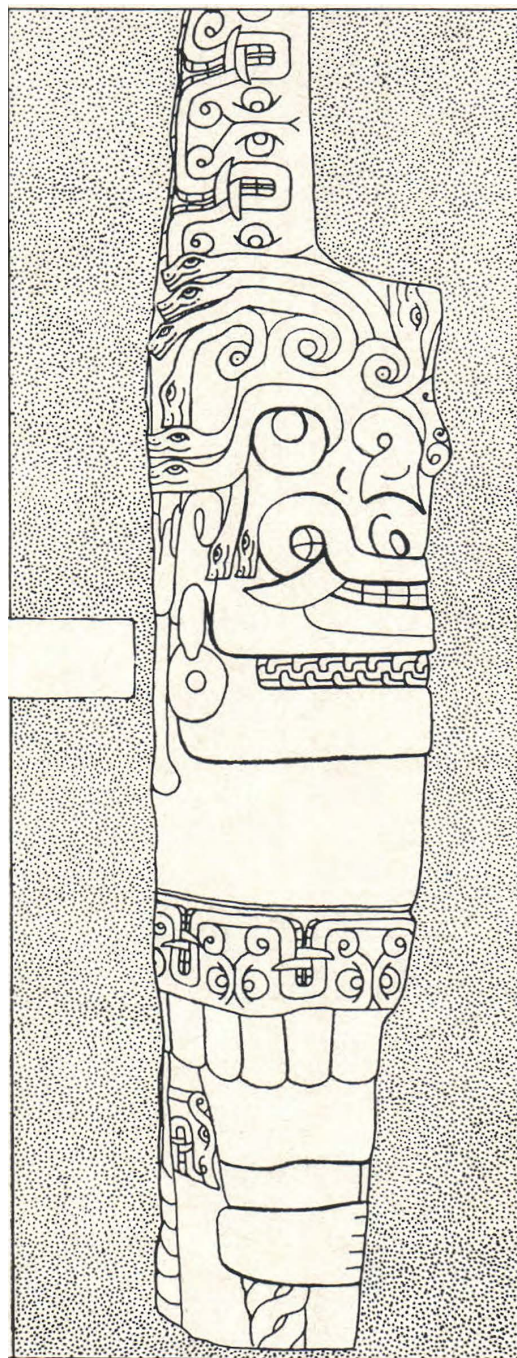
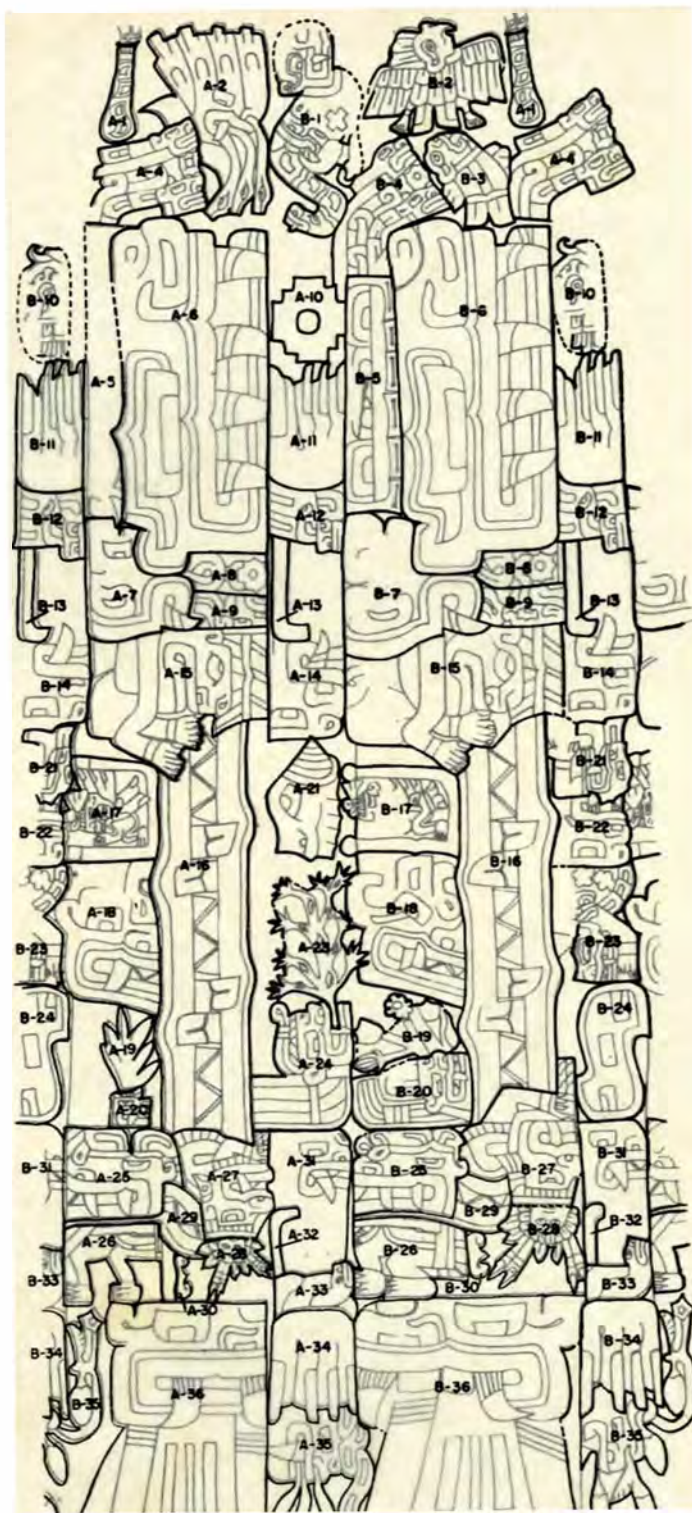


Fig. 4



ROWE '62

Fig. 5



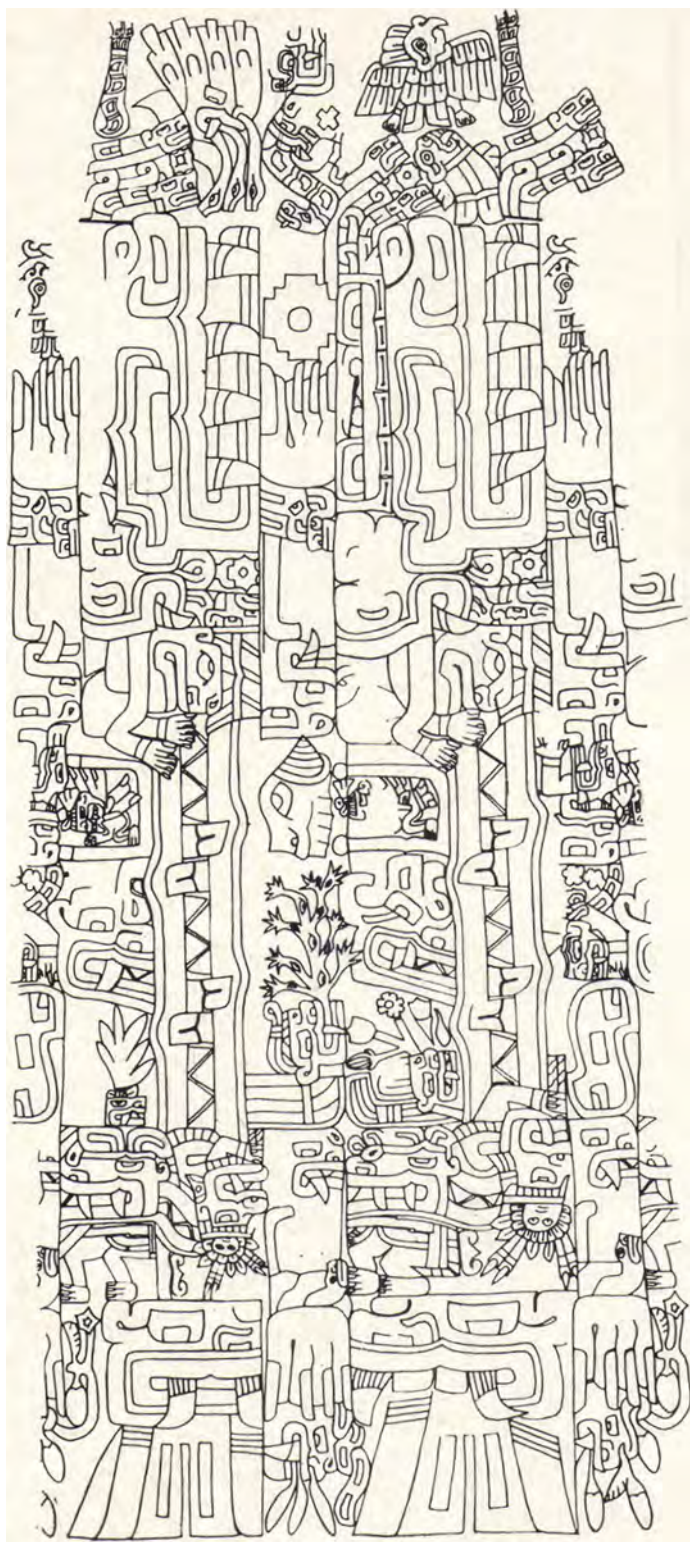
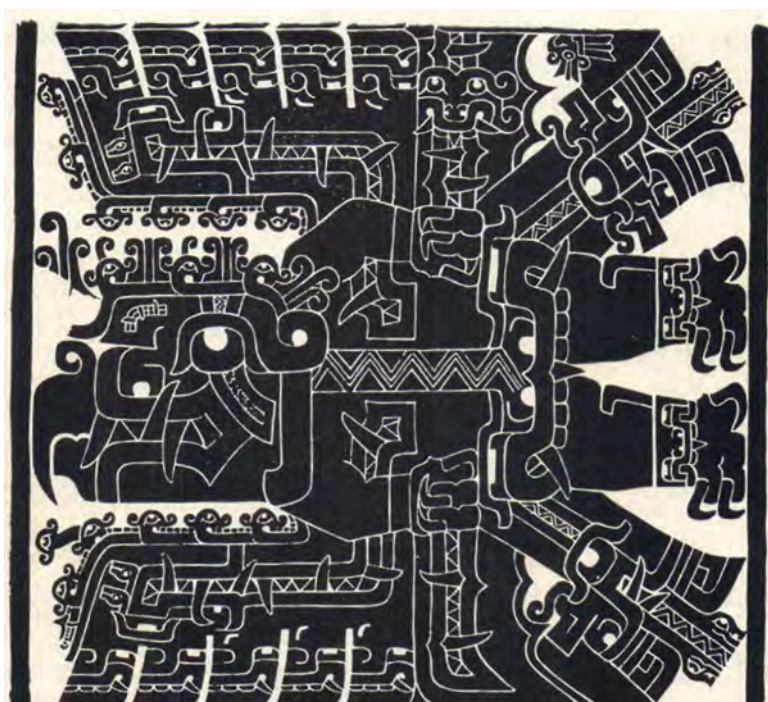
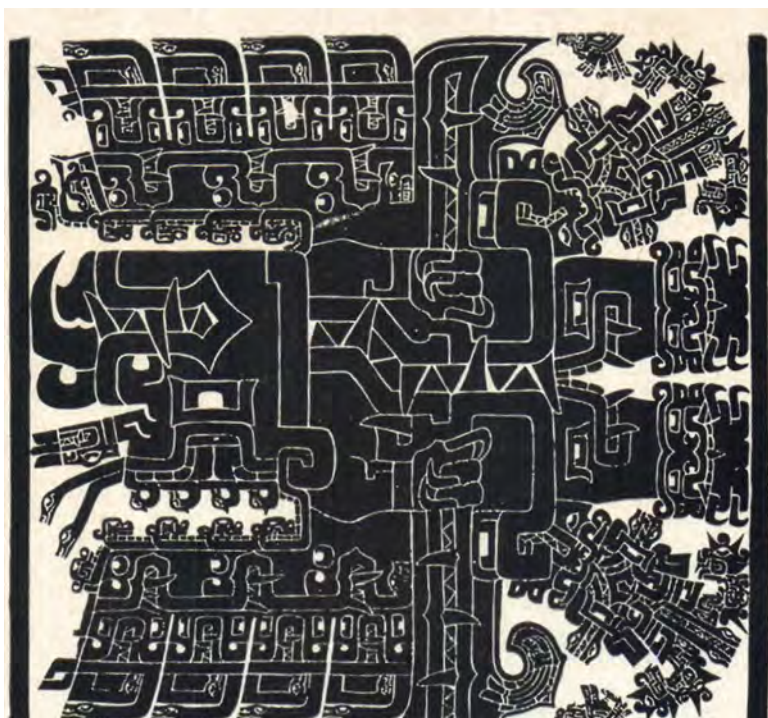


Fig. 6



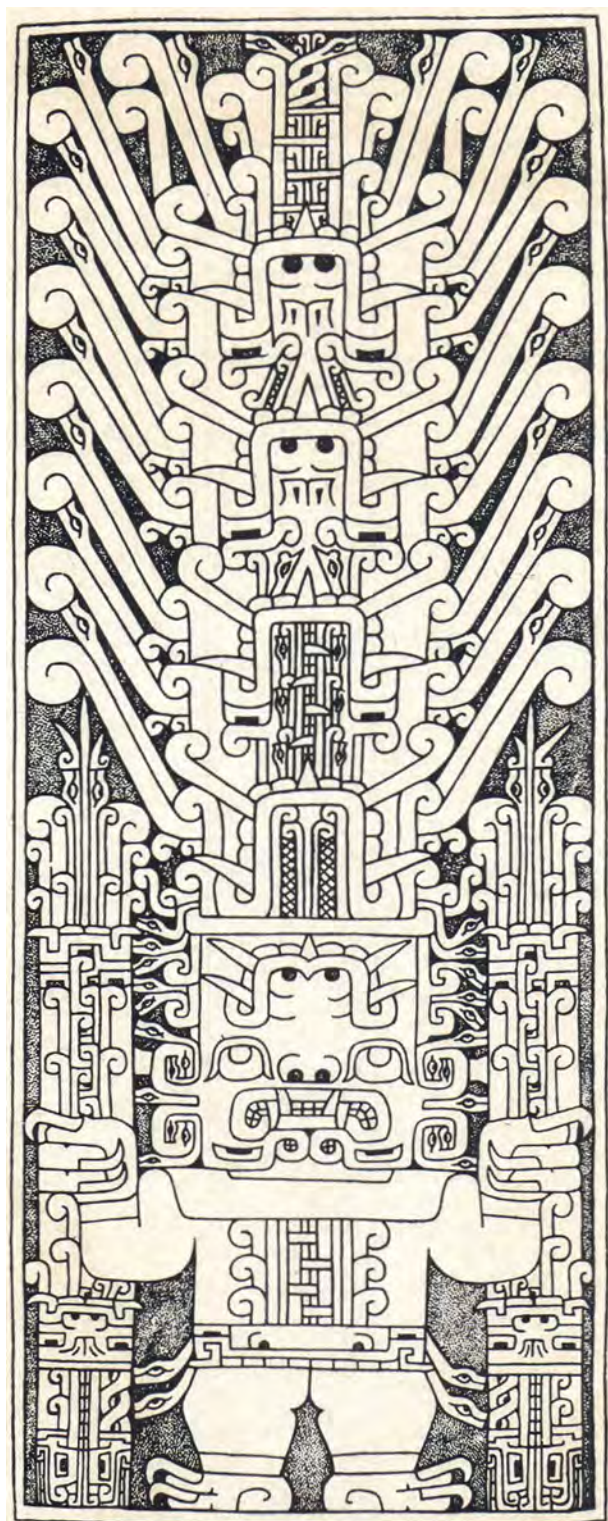


Fig. 10

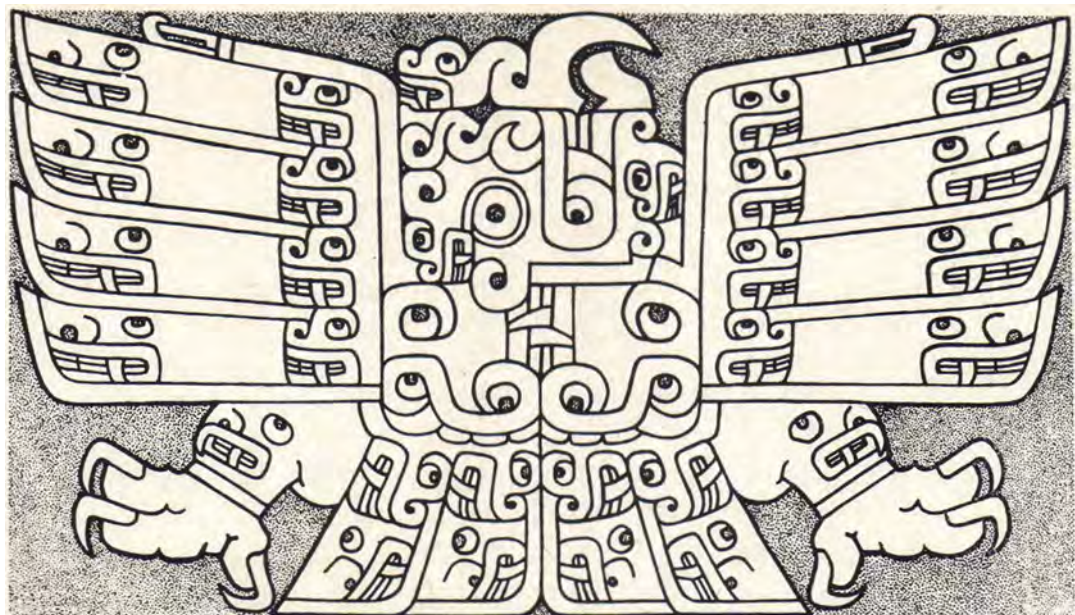


Fig. 11

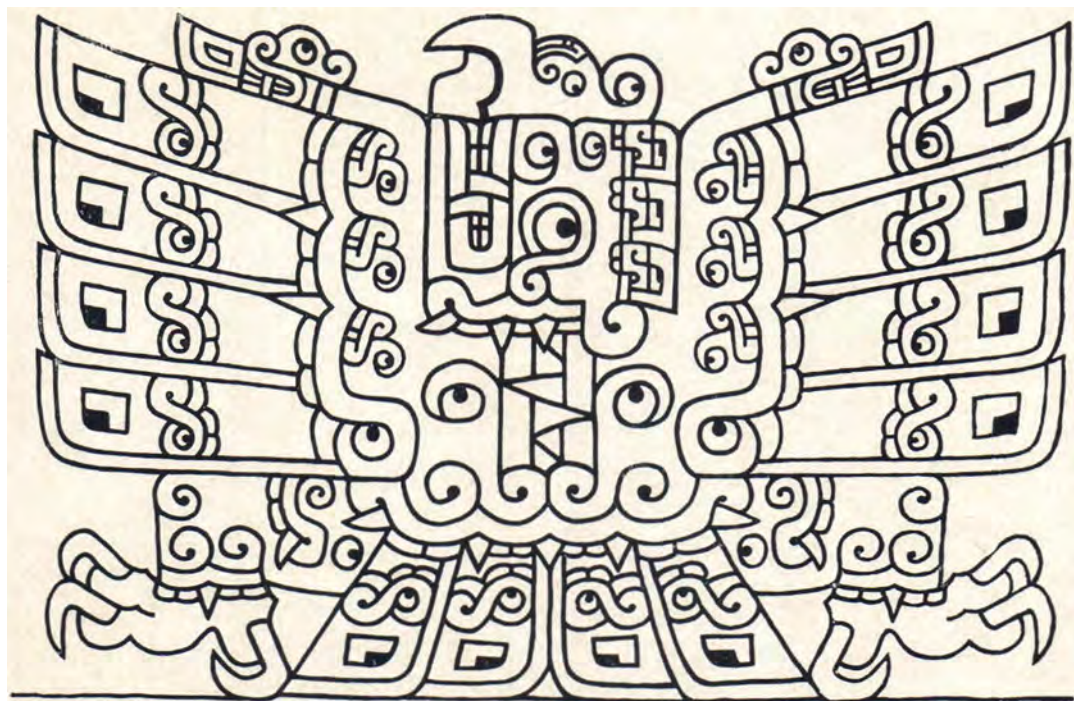


Fig. 12

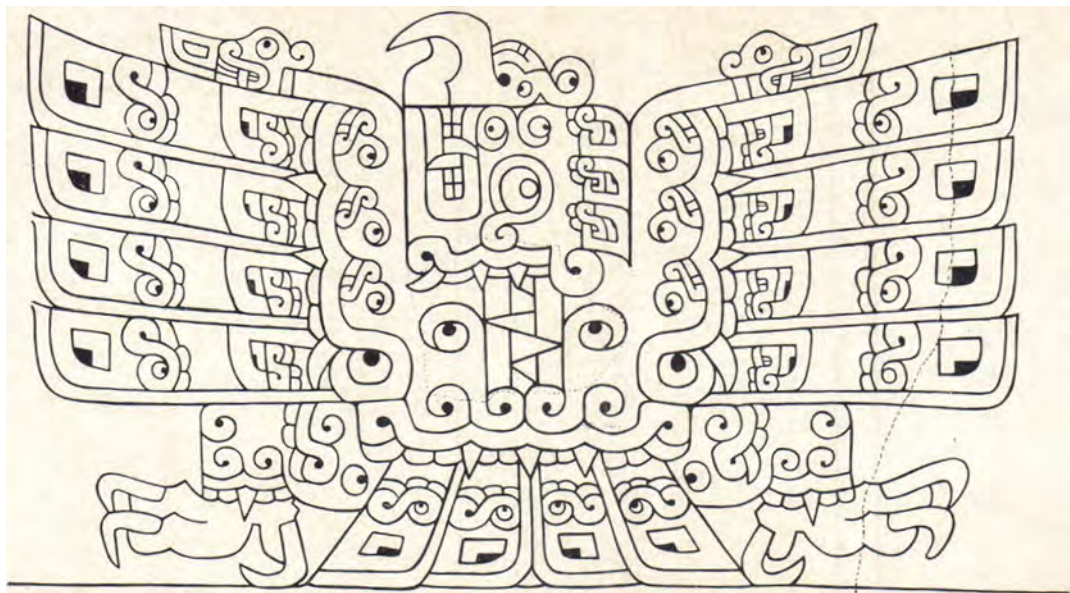


Fig. 13

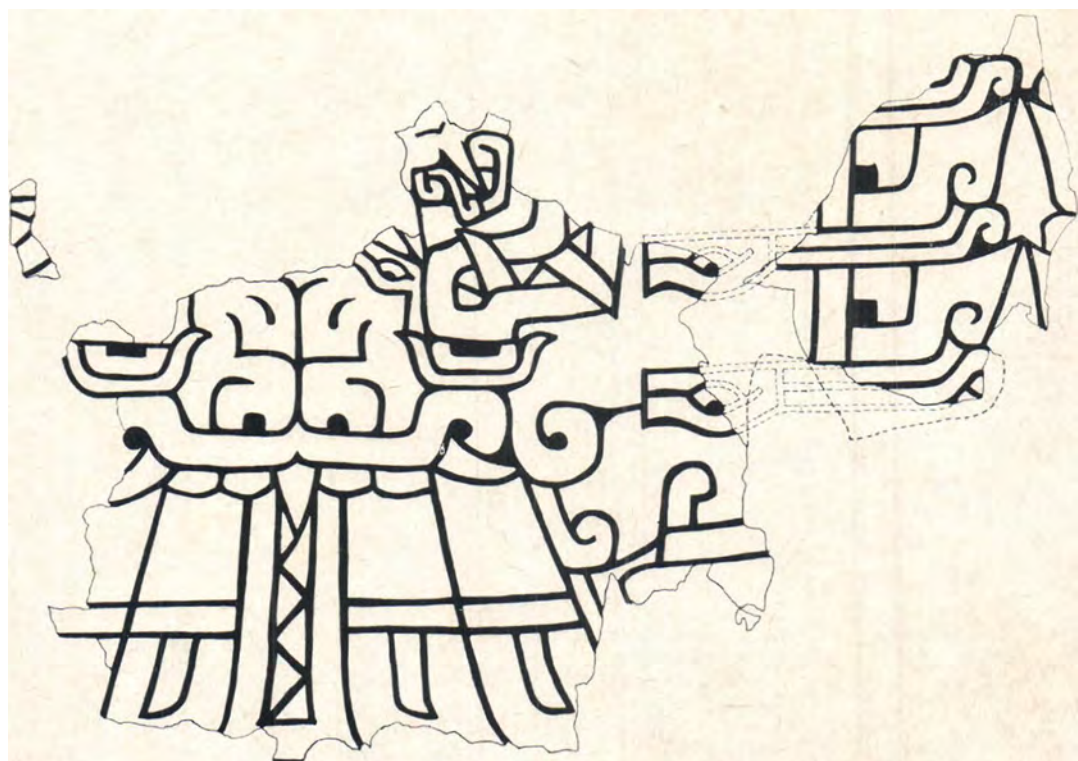
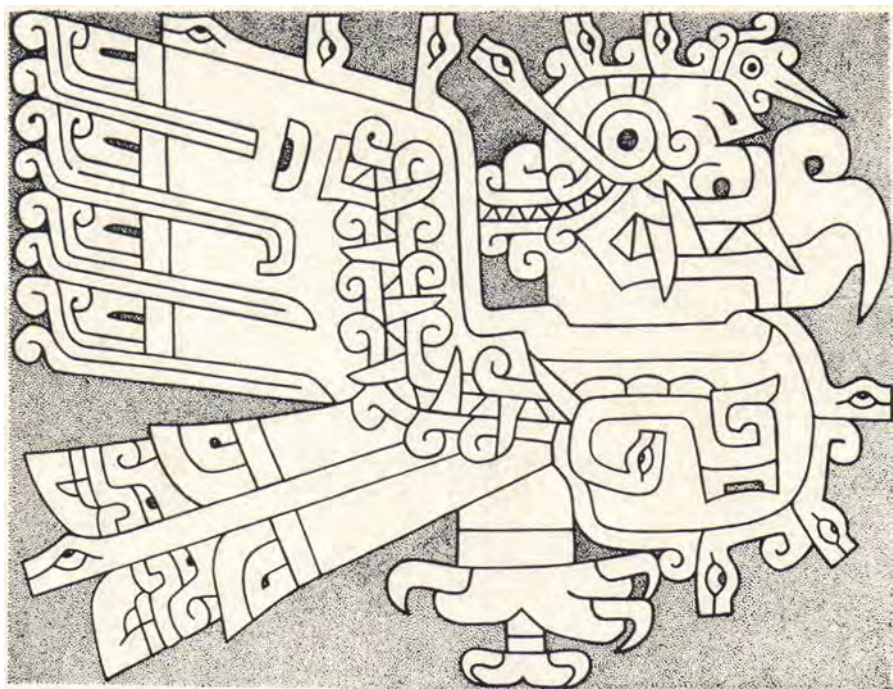


Fig. 14



15

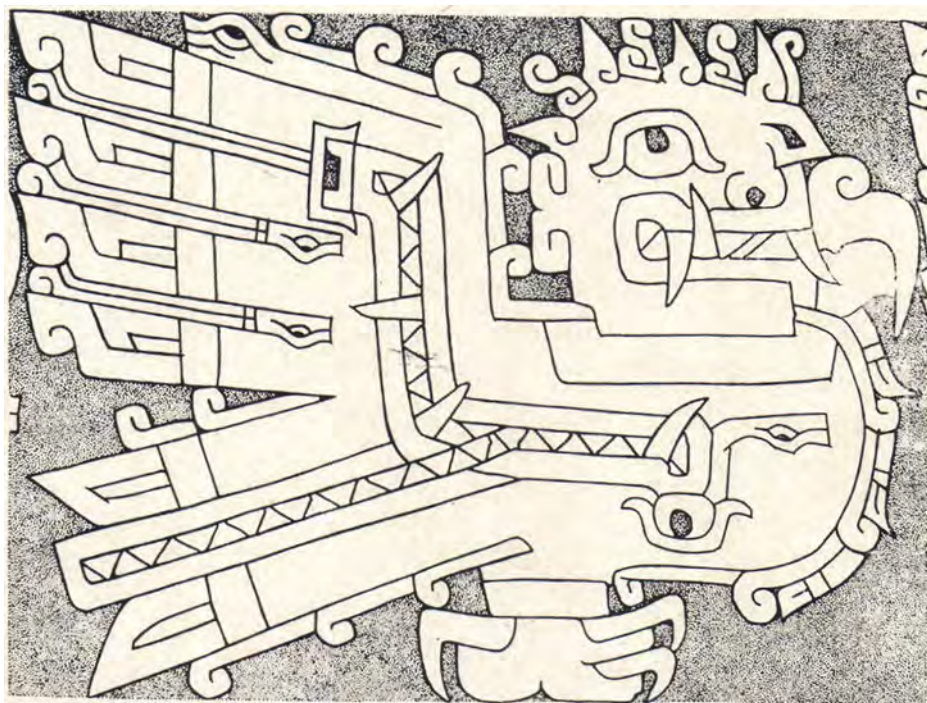


Fig. 16

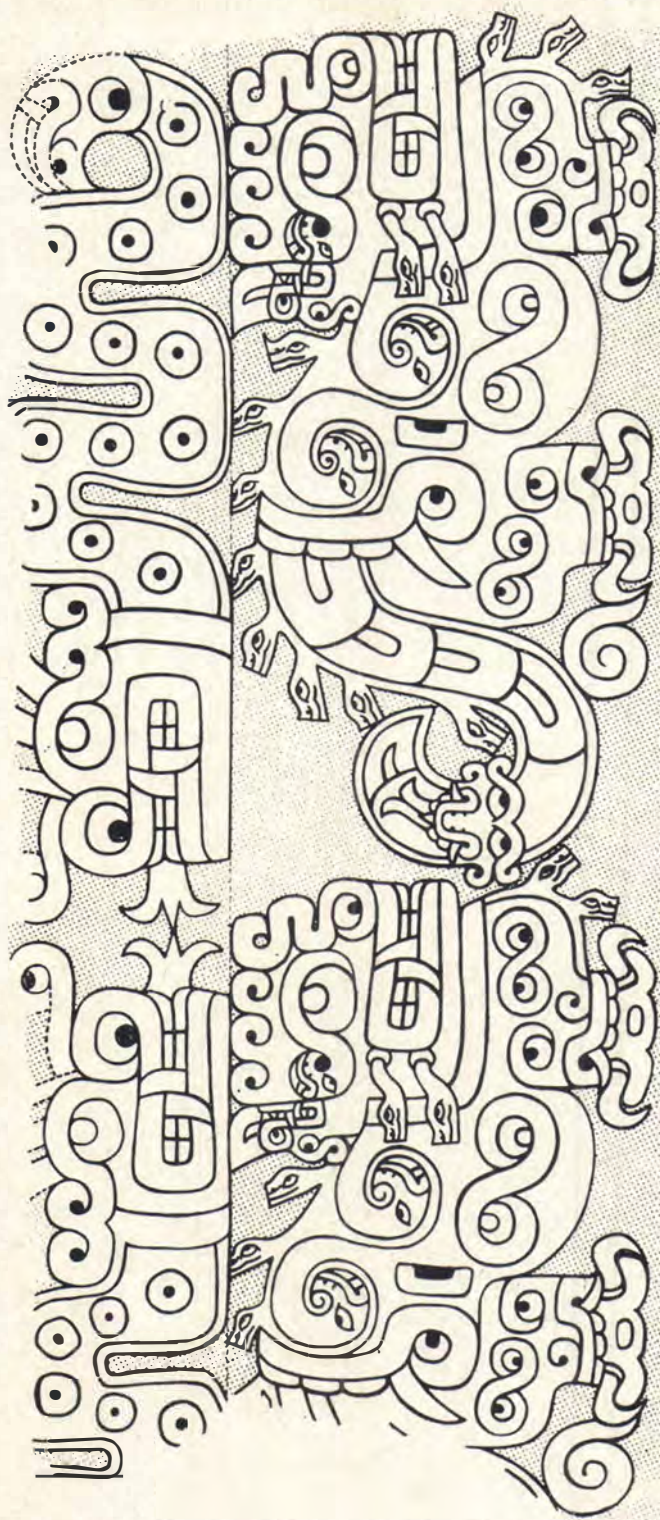


Fig. 17

Fig. 18

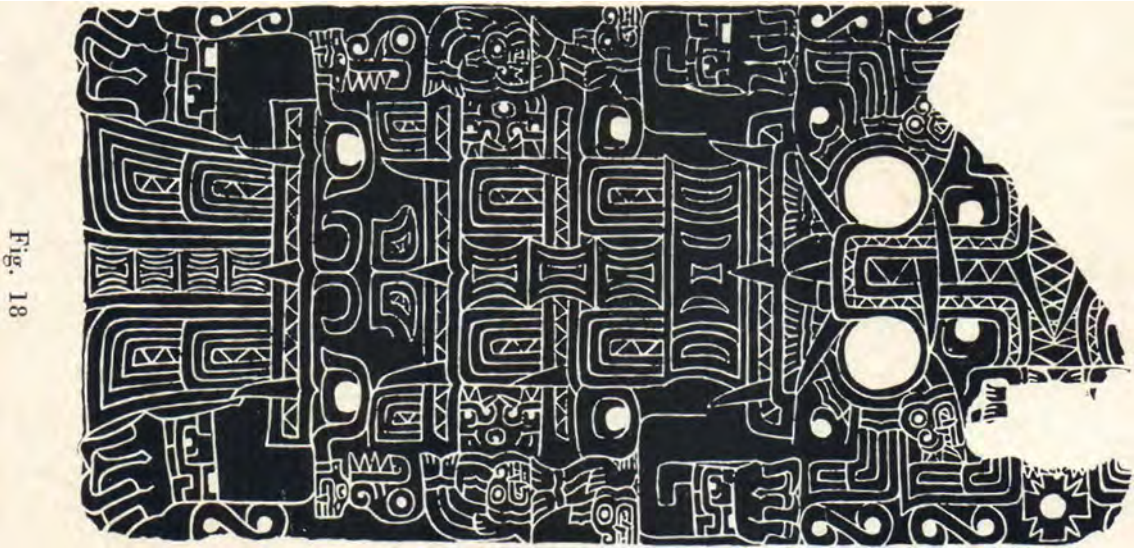


Fig. 19





Fig. 20



Fig. 21

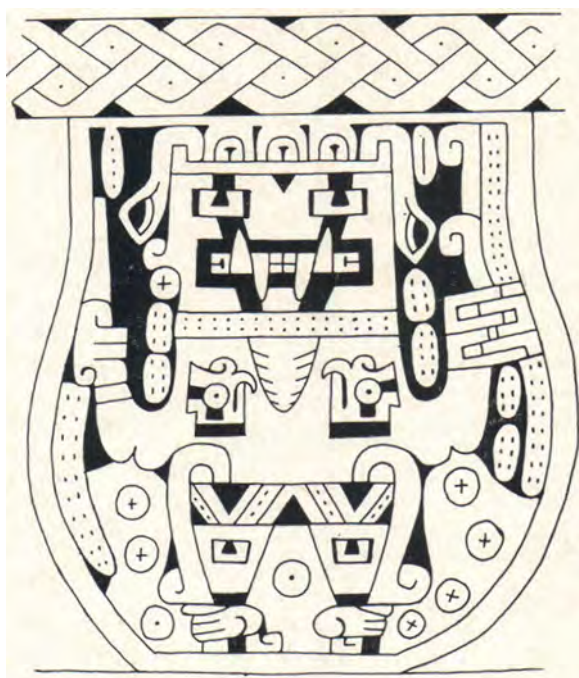


Fig. 22



Fig. 23

EL SISTEMA DE PARENTESCO ENTRE LOS MACHIGUENCAS

Wayne Snell

Instituto Lingüístico de Verano
bajo convenio con el
Ministerio de Educación

Introducción

Los machiguengas ¹, un grupo poco aculturado de la montaña del Perú, son de la familia lingüística arahuaca. Steward y Métraux afirman que esta tribu podría considerarse como una subdivisión del grupo campa ².

El primer contacto registrado entre blancos y machiguengas se realizó a mediados del siglo XVII. La literatura disponible ofrece muy poca información histórica sobre el período comprendido entre esa época y la actual.

Por medio de censos auténticos y rastreos aéreos, podemos estimar con seguridad que la población total supera los 5,000 habitantes. Su núcleo principal está ubicado en las cabeceras del río Urubamba. Existen

1 La versión inglesa de este estudio fue una tesis presentada en mayo de 1964 a la Facultad del Hartford Seminary Foundation para optar el grado de Master en Artes en la especialidad de Antropología.

El autor desea reconocer la gran inspiración y aliento del Dr. Paul Leser quien hizo posible la preparación de la tesis. También desea expresar su reconocimiento a Willard Kindberg quien colaboró en la organización del material. La esposa del autor lo alentó a reunir dicho material y pasó muchas horas revisando los datos y el manuscrito con el fin de lograr plena exactitud; también a ella desea él expresar su reconocimiento.

Las investigaciones lingüísticas del autor y de su esposa comenzaron en 1952 con un grupo de machiguengas que vivían en la desembocadura del río Timpia, afluente del Alto Urubamba.

El nombre machiguenga significa "gente". Mientras que ellos mismos lo pronunciaban *matsikyenga*, he preferido usar la ortografía tal como se encuentra en la literatura en lugar de la transcripción fonética. Existen otras pronunciaciones tales como *machiganga* y *matsiganga*. Para la descripción de los símbolos, usados al citar ejemplos, consultar: Betty Elkins de Snell, "Los fonemas del machiguenga" (Arahuaca", por publicarse en *SERIE LINGUISTICA PERUANA*, No. 7.

2 Steward, Julian H., Ed. *HANDBOOK OF SOUTH AMERICAN INDIANS*. Washington, 1948, Vol. 3. Pág. 535.

otros grupos diseminados, por el norte hasta los ríos Picha y Camisea y por el este, hasta los ríos Manú y Alto Madre de Dios.

Viven en pequeños grupos aislados. Un grupo puede constar de una o más familias nucleares o extendidas y la distancia que lo separa de otros grupos representa varias horas de viaje en canoa o por trochas. Las residencias son de dos tipos: la propiedad privada de pequeñas casas para familias individuales y de casas más grandes en las cuales viven de dos a cuatro familias juntas. Cada residencia de este último tipo es propiedad del jefe del grupo y proporciona el espacio necesario para las masateadas que se dan con cierta frecuencia, a intervalos irregulares, y que representan una de las pocas formas de actividad en común que se observa entre ellos ³.

En los lugares donde los misioneros o patrones han intentado establecer comunidades con el propósito de "civilizar y cristianizar", se reúnen grupos más grandes de machiguengas. Por ejemplo, los misioneros dominicos establecieron las actuales misiones Koriveni y Quillabamba en las cuales los machiguengas conocieron una forma de vida comunitaria. Ocho aldeas formadas alrededor de escuelas bilingües, patrocinadas por el Estado y ubicadas en los ríos Alto Urubamba, Picha y Camisea, representan el primer intento de establecer el autogobierno local de tipo comunitario.

I. El sistema de parentesco

El sistema de parentesco machiguenga tiene la terminología de primos iroqueses ⁴. La descendencia es bilateral.

A. Los matrimonios

Por lo general cuando un individuo se casa, vive en la casa de los padres o dueños de la esposa ⁵. Si el padre o dueño de ésta es un hombre de prestigio, se exige este tipo de arreglo por lo menos temporalmente. Pe-

³ Otras formas de actividad de grupo incluyen expediciones de pesca y recolección de frutos silvestres. Esta última la realizan por lo general las mujeres y los niños. Debe indicarse que en la actualidad existe cierta variación en la actividad del grupo en los lugares donde el Gobierno ha instalado escuelas. Se alentó a los maestros para que enseñaran y dirigieran a sus alumnos y familiares a participar en grupo en la limpieza de la aldea, proyectos de agricultura, etc.

⁴ Murdock, George Peter, *SOCIAL STRUCTURE*, New York; The Macmillan Co.

⁵ Los niños o adolescentes machiguengas son criados frecuentemente por personas que no son sus padres. Estas personas son consideradas sus dueños y los tratan como siervos. Este arreglo puede darse debido a la muerte de los padres, a un intercambio en el cual se entrega un niño a cambio de una segunda esposa, cuando este niño no es deseado o simplemente para satisfacer la demanda de ayuda en el trabajo casero.

ro si el padre o dueño del novio tiene más prestigio que el de la joven, la pareja podrá vivir en la casa del padre del novio ⁶.

Una persona puede casarse con cualquier primo cruzado, pariente secundario u otra persona sin vínculos de parentesco. Un individuo puede casarse, por ejemplo, con su abuela o su nieta; aunque los informantes interrogados me aseguraron que esto sí se aceptaba, no he visto ejemplos de tales casos.

En tres aldeas en las que realicé censos, un tercio de los hombres casados eran polígamos, con dos o más esposas. En los ríos Manú y Alto Madre de Dios no encontré poligamia. Los informantes de esa región dijeron que allí no se la practicaba. A un individuo a quien no conocí, pues murió hace pocos años, se le acredita haber tenido doce esposas a la vez. La poligamia sororal se acepta teóricamente, pero se practica la poligamia no-sororal.

Por lo general, los arreglos domésticos entre el esposo y sus esposas varían mucho. Sin embargo, hay una ocasión en que los arreglos son más fijos: cuando nace un bebé, la madre recibe atención especial de su esposo. El marido que no cumple con sus deberes en esta ocasión es considerado como un hombre malo. Si algo le sucediera a la madre o al hijo, los otros dirían que fue culpa suya porque no cuidó bien de ellos.

La familia polígama puede vivir en la misma casa con otra u otras familias o separadamente. Las esposas, por lo general, cooperan en la cocina y cada una prepara uno o más platos. La comida puede consistir en carne, pescado, yuca, plátanos, camotes, maíz o un manjar que generalmente consiste en cierto tipo de pescado pequeño que se obtiene por el envenenamiento de los arroyuelos o por medio de redes. Cada esposa tiene su propio fuego, pero a veces las co-esposas los comparten.

Se acostumbra que el individuo considerado jefe del grupo, invite a los otros hombres y niños mayores a comer con él; pero si ha tenido un desacuerdo con alguno no lo invitará. Cuando la comida está ya preparada se sirve una porción en una fuente u hoja que se coloca en el suelo. Luego que los hombres se han sentado alrededor de la comida y han empezado a comer, la esposa del jefe llama a las mujeres quienes llevan también a sus niños menores a comer.

B. La terminología

Los términos de parentesco machiguengas ofrecen los medios para dirigirse o referirse a las personas con las cuales uno mantiene relaciones

⁶ Las normas se han alterado debido al proceso de aculturación, traído por la instalación de escuelas en el área. Se da el caso de seis parejas de recién casados que construyeron sus hogares en las aldeas formadas alrededor de las escuelas del Estado. En cada caso, tanto el esposo como la esposa eran profesores o alumnos en ellas.

interpersonales, ya sean: consanguíneas, de afinidad, clasificatoria, o establecidas voluntariamente. (Para la discusión sobre esto último, ver Parte II, Sec. B).

En la lista de términos de parentesco (Esquema I) se usarán estas abreviaturas: Pa: padre, Ma: madre; Hno: hermano; Hna: hermana; Espo: esposo; Espa: esposa; Hjo: hijo; Hja: hija. Los asteriscos se usarán en el caso de ciertos términos cuyo uso depende del sexo de ego. Los términos usados por un hablante masculino están indicados sólo con un asterisco y aquéllos usados sólo por un hablante femenino con dos asteriscos. Además, los asteriscos colocados junto a la definición de los términos, indican que la definición en consideración se aplica sólo si ego es del sexo que indican los asteriscos.

En la primera columna se citan los términos especiales para dirigirse o referirse a alguien, los cuales no incluyen los prefijos pronominales personales, cosa que ocurre con todas las otras formas de términos de parentesco. Estas formas especiales pueden usarlas ego al dirigirse o referirse a sus propios parientes. Cuando los términos de parentesco se usan como vocativo, se emplean sólo para atraer la atención de un individuo o para pedir un favor. La persona cuya atención se desea llamar debe estar cerca, de manera que no sea necesario levantar mucho la voz, de otro modo se manda a una persona para que la llame. Los términos vocativos en voz alta son usados sólo por los niños cuando gritan para pedir ayuda o también por las personas mayores que están pasando apuros.

Los términos de referencia que incluyen prefijos posesivos para la primera persona se citan en la segunda columna. En los casos en que el término de referencia no tiene contraparte especializada en la primera columna, se usa también como término vocativo ⁷. Esto se aplica a los renglones 11 y 14. En la tercera columna se citan los términos que se dan con prefijos posesivos para la segunda persona. Las formas alternas están separadas por diagonales.

Debe aclararse que no se incluyen en la lista términos para: *EspHno*, *EspHna*, *EspHna*, *HnoEsp*, *HjaHnaPa* o *HjaHnoMa*. Estos parientes en particular son esposas potenciales de ego. No se pueden usar términos de referencia o vocativos con relación a ellas ⁸. Además de los términos ya enumerados, también se usan ciertos términos descriptivos tales como:

⁷ Los sustantivos se prefijan para el caso posesivo, en la siguiente manera: *no-* o *n-* "primera persona"; *pi-* o *p-* "segunda persona"; *ir-* o *i-* "tercera persona" del masculino; *o-* o "tercera persona del femenino". Los sufijos posesivos *-ne* o *-te* también se dan en conjunción con los prefijos.

⁸ El sistema de parentesco del campá, íntimamente relacionado, incluye un término para cónyuge potencial. Por ejemplo: el término *nohinatsori* que está compuesto por tres morfemas: *no-* "prefijo posesivo para la primera persona", *hina* "esposa" y *-tsori* "potencial". Se puede traducir como "mi esposa potencial". El morfema *-tsori* también aparece con otros términos de parentesco para indicar a los parientes de afinidad verdadera o potencial.

1. apa		piri	Pa, HnoPa, EspoHnaMa
2. ina		piniro	Ma, HnaMa, EspaHnoPa
3. kokyí/ pikongyiri	nogoky'ne/ nobikongirite	pigokyine/ pibikongyirite	HnoMa, EspoHnaPa PaEspo, PaEspa
4. pagyiro	nobagyirote	pibagyirote	HnaPa, EspaHnoMa, MaEspo, MaEspa
5. igye*		pirenti	Hno
6. icha**		piariri	Hno
7. incho*		piciro	Hna
8. pirento**	nobirentote	pibirentote	Hna
		paniri	HnoEspa, EspoHna
10. atoto/ pinato**	nobinatote	pibinatote	HnaEspo, EspaHno
11.	notomi	notomi	Hjo,HjoHno*, HjoHna**
12.	noshinto	pishinto	Hja, HjaHno,* HjaHna**
13.	notineri	pitineri	HjoHna*, HjoHno**, EspoHja
14.	naniro*	paniro	HjaHna, EspaHjo
15. nebatyagye**	nonebatyagyete/ notirihina	pinebatyagyete pitirihina	HjaHno, EspaHjo
16. písari	nobisaríte	pibisaríte	PaPa, PaMa, HjoHjo, HjoHja, HjoHjaHna, etc. (Incluye todos los parientes mas- culinos separados por dos niveles le generación)
17. písaro	nobisaróte	pibisaróte	MaPa, MaMa, HjaHjo, etc. (Incluye todos los parientes feme- ninos separados por dos niveles de generación)
18.	nohína*	pihína	Espa
19.	nohíme**	pihíme	Espo

Se usan también los términos sháenga, noshaengate y pishaengáte para todos los parientes masculinos de la generación de los abuelos.

Se usan también los términos sháonga, noshaongate y pishaongáte para todos los parientes femeninos de la generación de las abuelas.

ESQUEMA I Términos de parentesco

gashintotanárira: “el que tomó a mi hija”, **nagashintótirira:** “aquel cuya hija yo tomé”. **Niómpari:** (que parece ser un préstamo del español “compadre”) “amigo”, coloquialmente lo usan un número muy reducido de individuos cuando desean establecer cierto tipo de relación amistosa que no entra en conflicto con sus relaciones consanguíneas o afines, ni disminuye el número de esposas potenciales. Como ya se ha dicho, las esposas potenciales de ego se caracterizan por carecer de término de referencia o vocativo. Esta es la única diferencia entre el sistema machiguenga y el iroqués tal como lo describe Murdock ⁹.

El esquema II es un diagrama del parentesco consanguíneo de ego. El esquema III es el del parentesco afín de ego.

El esquema IV servirá para resumir y clasificar los términos de parentesco consanguíneo según el sexo, la generación, el linaje y la colateralidad. Los términos vocativos se usan en todo el cuadro. Cuando el hablante masculino y el femenino usan el mismo término, se le coloca en el centro del cuadro. El sistema reconoce lo que Murdock llama “terminología de fusión bifurcada” en la cual Pa y HnoPa reciben el mismo término clasificatorio y Ma y HnaMa reciben otro ¹⁰

II. La conducta de parentesco

A. La importancia del sistema de parentesco

Es importante conocer las normas de conducta y la estructura del parentesco para poder comprender la estructura social machiguenga por tres razones básicas: (1) Los términos de parentesco ofrecen el único sistema adecuado para referirse y dirigirse a individuos en particular. (2) Las relaciones de parentesco regulan las relaciones sociales y económicas y el comportamiento de cada miembro de la sociedad respecto a los otros. (3) El sistema de parentesco ofrece un marco dentro del cual los individuos que no son miembros de la sociedad pueden ser aceptados como parte del grupo incluyendo los privilegios y las responsabilidades que normalmente acompañan a estas relaciones de parentesco.

1. Los términos de parentesco ofrecen el único sistema adecuado para dirigirse y referirse a individuos en particular. Smith afirma en su tratado *THE STORY OF OUR NAMES* que “el nombre de un hombre es su distintivo ante el mundo. Además, es una de las posesiones más permanentes; se mantiene aún cuando ya todo se ha perdido; lo poseen incluso aquellos que carecen de todo. El nombre es el único medio eficiente para des-

⁹ Murdock, pág. 223. (Estoy enterado de la crítica hecha por Shapera sobre Murdock. Ver *AMERICAN ANTHROPOLOGIST*. Vol. 55, 1953, págs. 353-362. Sin embargo, sobre este punto encuentro válida su clasificación).

¹⁰ Ibid., pág. 223.

cribir a un hombre a los contemporáneos y a la posteridad" ¹¹. Murdock afirma que cualquier oportunidad que se presente para individualizar a un pariente, los nombres propios ofrecen un medio universal para lograrlo ¹². Andree dice: "¿Wie es kein Volk gibt, bei dem der Gebrauch des Feuers unbekannt waere, so existiert auch keines, bei dem das Individuum nicht einen Namen truege" ¹³. Pero como lo veremos más adelante, estos "medios eficientes" y "universales" de describir un hombre a sus contemporáneos no existen en el marco de las normas tradicionales machiguengas. Más aún, tendremos que modificar la teoría de Andree que sostiene que no existen tribus en las cuales el individuo carece de un nombre.

En nuestros primeros esfuerzos por entender las conversaciones de los machiguengas, después de haber aprendido lo suficiente de su lenguaje como para poder comunicarnos con ellos, quedábamos frustrados continuamente por nuestra incapacidad para identificar a los personajes de las leyendas o para saber de quién hablaban cuando se sentaban en círculo a conversar.

Cuando el tema de la conversación era un individuo en particular lo describían como pariente del hablante o como pariente de algún otro individuo, al que se referían a su vez con un término de parentesco o con una frase descriptiva, como por ejemplo: "El que vino ayer", etc. Nos dimos cuenta de que si queríamos estar capacitados para participar activamente en sus conversaciones teníamos que saber exactamente cómo se relacionaba cada persona con las demás no sólo en el grupo inmediato, sino también con los otros grupos con los cuales mantenía contacto. Al mismo tiempo nos dedicamos a sonsacar los nombres de varios individuos. La respuesta usual que recibíamos era: **tera nompaitempa** que quiere decir "yo no tengo nombre"; **mameri nobairo**, o sea "mi nombre no existe"; o **tera**: "no". Esto nos hizo pensar que estaban ocultando deliberadamente sus nombres por ser nosotros forasteros o que quizás el uso de los nombres propios era tabú. Nunca habíamos oído de grupos en los cuales los individuos carecían de nombres propios. Sin embargo los machiguengas no parecían oponerse u ofenderse ante nuestras preguntas, pero tampoco divulgaban cualquier nombre propio, excepto los nombres españoles y los apodos, los cuales se describirán detalladamente más adelante.

11 Smith, Elsdon C. THE STORY OF OUR NAMES, New York: Harper, 1950, pág. 61.

12 Murdock, pág. 132. Ver también el artículo de Murdock titulado "The Common Denominators of Cultures" (Linton Ralph, Ed., THE SCIENCE OF MAN IN THE WORLD CRISIS. New York: Columbia University Press, pág. 124) en el cual afirma: "Sin embargo, aún hoy día no se reconoce generalmente cuán numerosos y variados son los elementos comunes en todas las culturas conocidas... "La siguiente es una lista parcial de elementos. Están incluidos en esta lista los nombres propios".

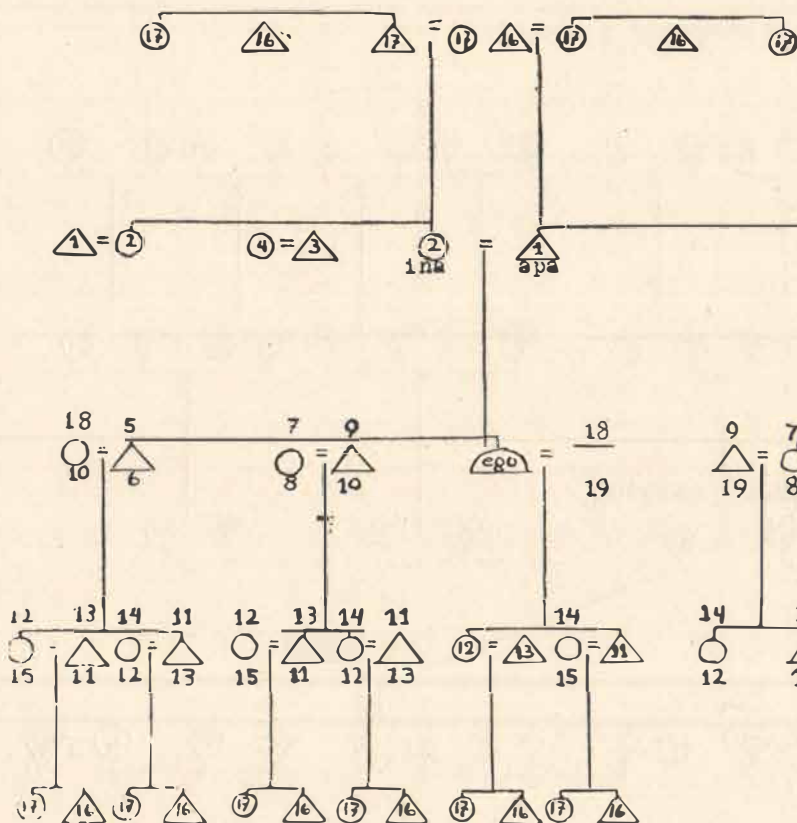
13 Andree, Richard, ETHNOGRAPHISCHE PARALLELEN AND VERGLEICHE. Stuttgart: Julius Maier, 1878, pág. 165.

Muchos machiguengas habían recibido nombres españoles que les habían dado los forasteros y poco a poco aprendimos varios de ellos. La mayoría de estos forasteros eran sacerdotes o patrones quienes por razones religiosas o económicas querían identificar a estos individuos. Cuando estas personas tenían oportunidad de escuchar su nombre con cierta frecuencia y si el contacto se prolongaba, podían aprenderlo y usarlo con forasteros como nosotros. Pero cuando todos los miembros del grupo inmediato ya conocían el nombre, nunca lo usaban entre ellos y con nosotros lo usaban sólo después de haber agotado todos los medios para tratar de explicarnos de quién hablaban. En muchos casos un individuo recordaba que se le había dado un cierto nombre durante la visita de un forastero, pero no se acordaba qué nombre era. Algunos han tenido este tipo de experiencia dos o tres veces. Siempre transcribimos los nombres que pudimos retener. Frecuentemente las formas transcritas eran muy diferentes al español original debido a la diferencia entre la fonología española y la machiguenga. El nombre Francisco se convertía en **Irancishiko** en un área y **Perashiko** en otra. Un hombre había recibido el nombre de Carlos, pero lo pronunciaba **Karorosi**.

Más adelante, en el curso de nuestras investigaciones descubrimos que se referían a algunos individuos con términos que no eran de parentesco, ni derivados españoles. Recogimos estos nombres mientras escuchábamos las conversaciones de otras personas o cuando preguntábamos a un individuo el nombre de su compañero. Por estas y otras situaciones nos dimos cuenta que la manera adecuada para obtener información no era la de preguntar al individuo mismo, sino a su compañero. Esto también se aplicaba a los acuerdos comerciales o para conseguir datos sobre los síntomas de un paciente, etc. Por la gran diversión, casi hilaridad, que acompañaba generalmente a la divulgación del nombre de una persona, descubrimos que no eran nombres formales recibidos al nacer o en cualquier otra ocasión ¹⁴, sino que eran una especie de apodo que la persona había recibido en alguna circunstancia especial, por una deformación física o defecto, por alguna actitud cómica o por una falta de conducta. Por lo general los apodos eran denigratorios y muy divertidos para todos, menos para el que lo recibía, quien debía disimular cualquier indicio de vergüenza o irritación porque de lo contrario se convertía en víctima de un ridículo aún mayor.

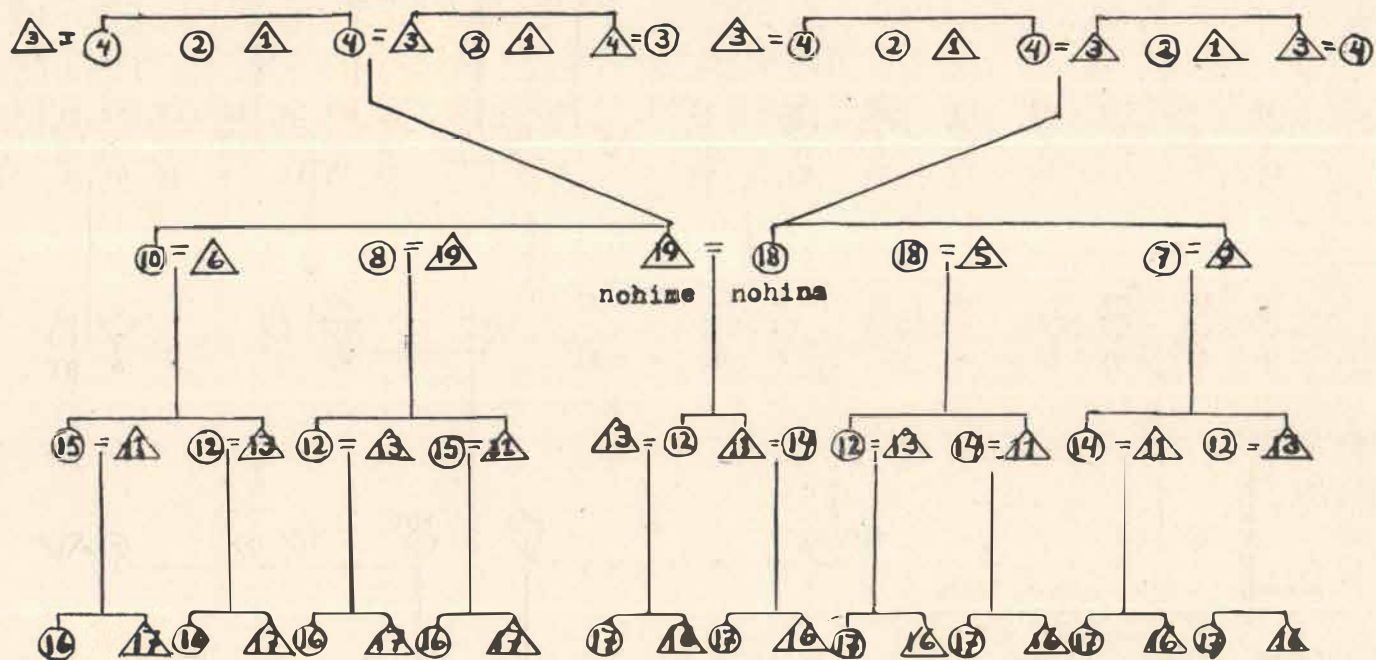
Serigórómpi es el nombre de cierto gusano que se come la planta del tabaco. Es también el término que se usa para referirse a un machiguenga excéntrico. Este soportó malestares físicos tremendos, con el fin de

14 Fuimos invitados a presenciar los ritos que se llevan a cabo en el nacimiento, la pubertad de una niña, matrimonio, muerte y entierro. Estamos convencidos de que ni los nombres, ni otras designaciones tienen parte en estas ceremonias.



PARENTESCO CONSANGUINEO

1. Ego masculino - números arriba de los símbolos
2. Ego femenino - números debajo de los símbolos
3. Ego masculino o femenino - números dentro de los símbolos



PARENTESCO APIN
ESQUEMA III

aprender a comer una preparacion hecha con tabaco porque quería tener visiones para averiguar dónde estaba su difunto padre.

Héngaro y **máini** significan oso. Ambos términos se usan para referirse a una mujer cuya madre comió carne de oso mientras estaba embarazada. Según los machiguengas esto originó un período de gestación prolongado que dio como resultado una niña anormalmente grande.

Un día mientras estudiaba con mi informante éste comenzó a reirse y me contó la siguiente historia del **nakyaenga pokángyici** que quiere decir "yo", el recién llegado". En una oportunidad, un joven vino desde su casa, la que estaba a varios días de viaje. Cuando llegó no esperó la bienvenida adecuada según las costumbres machiguengas, sino que se presentó sólo con estas palabras: "**nakyaenga pokángyici**". Unos meses más tarde tuve la oportunidad de estar en la casa de mi informante cuando este individuo llegó nuevamente de visita. Después de los saludos normales, mi informante se dirigió a mí y dijo: "Este es **nakyaenga pokángyici**; ante lo cual todos los presentes se rieron de buena gana.

Bajo los auspicios del Gobierno peruano en cooperación con el Instituto Lingüístico de Verano, ayudamos a organizar la primera escuela bilingüe de los machiguengas. Se reunió a grupos, previamente aislados, bajo un solo sistema de vida comunitaria, en el cual cada individuo debía ser registrado en los archivos de la aldea de acuerdo a las costumbres latinas, usando los apellidos paterno y materno así como los nombres recibidos. Para facilitar la tarea, trabajé con varios profesores, durante horas, tratando de identificar a cada alumno con su madre, padre o un pariente más lejano. En una de las áreas se reunió a la mitad de la comunidad para cooperar en la empresa. A veces, a través de las discusiones de los parientes del niño en cuestión, aparecía una palabra española como hermana, padre, abuelo o a veces un apodo. Pero en la mayoría de los casos el profesor mismo tenía que escoger el nombre del niño. Los escolares, niños y adultos que tenían oportunidad de usar sus nombres y apellidos los aprendían correctamente, pero los adultos, en la mayoría de los casos, sabían sólo su nombre.

La gente no sólo aceptaba sus nuevos nombres, los cuales habíamos escogido cuidadosamente con la ayuda de los profesores, siguiendo en lo posible las normas fonológicas machiguengas sino que además estaban contentos con ellos. Las madres con dos o tres hijos pequeños olvidaban a menudo los nombres que estos habían recibido y regresaban repetidas veces a preguntarlos, hasta que se sentían seguras. Ahora las madres más jóvenes vienen y nos piden que les demos un nombre para sus hijos. Las parejas jóvenes más progresistas comenzaron a escoger ellas mismas los nombres para sus hijos ¹⁵.

15 El deseo de imponer nombres es un resultado del cambio cultural, el cual está más allá del alcance de este artículo.

Afirmo que los nombres individuales de los machiguengas, cuando los tenían, eran de origen español que habían sido dados por el hombre blanco o eran apodos. Hemos conocido machiguengas que llegaron a la madurez y murieron sin haber recibido nunca un nombre o cualquier otra designación fuera de los del sistema de parentesco.

Smith dice a este respecto: "Es en verdad un grupo primitivo que no da nombres a sus individuos... Aunque se encontraron en Australia ciertos aborígenes sin nombres propios, se han descubierto en realidad muy pocas tribus que carecen de cierto tipo de apelación personal... Si esto se considera, se verá que los individuos sin nombres pueden superar ligeramente a los animales que pueden vivir juntos sin sentir la necesidad imperiosa de designarse entre ellos con cierta exactitud por medio de la palabra hablada" ¹⁶. En mi opinión Smith está totalmente equivocado. Cuando se vive en pequeños grupos aislados, no existe esa imperiosa necesidad de designarse el uno al otro de otra manera que no sea la terminología de parentesco. Aunque sólo existan muy pocas tribus que no emplean nombres, considero que la de los machiguengas es una de esas pocas.

2. Además de ofrecer una norma de referencia, el sistema de parentesco regula las relaciones económicas y sociales, así como la conducta de los miembros del grupo. El papel que desempeña cada individuo no sólo en la rutina diaria, sino en todo evento importante en la vida de un machiguenga está determinado por las relaciones que tiene. Los privilegios y las responsabilidades mutuas compartidas por los miembros de la sociedad están determinados por las relaciones de parentesco existentes entre ellos. Las prerrogativas del amo sobre el siervo son las únicas que pueden invalidar las relaciones de parentesco prescritas.

Uno de los privilegios de los parientes es el de pedir favores. Fue interesante observar que mientras el uso vocativo de los términos de parentesco se limita casi enteramente a llamar la atención de una persona, toda petición de favores es antecedida por la mención del término de parentesco apropiado. Los siguientes casos son ilustrativos: **Ina, aityo piseka**, quiere decir: "Madre, ¿tiene mandioca?" **Apa, pampinatakyena pisa-viirite**, significa: "Papá, préstame un machete".

Una de las responsabilidades del pariente es la de cuidar a los enfermos. Los parientes lejanos y los que no tienen vínculos de parentesco no asumen responsabilidad alguna, ni se ofrecen como voluntarios para ayudar en el cuidado de una persona enferma. Esta responsabilidad corresponde sólo a los parientes más cercanos. En una ocasión, una anciana yacía moribunda; se la había llevado fuera de la casa y echado en el suelo bajo un cobertizo. El suelo estaba mojado con el agua que la hija había

¹⁶ Smith Elsdon, C. THE STORY OF OUR NAMES ; New York; Harper, 1950, pág. 178.

vertido sobre ella, y varios de los espectadores que se habían reunido para mirarla estaban indignados al ver que se la dejaba allí echada y sufriendo sin tener siquiera una estera que la protegiera del suelo húmedo. Algunos de ellos criticaban a la hija que la cuidaba, pero a pesar de que vivían sólo a unos metros de distancia y que tenían esteras adicionales a su disposición, ninguno se esforzó en hacer algo para remediar la situación.

También vimos a un muchacho atacado de viruela loca a quien se le dejó tirado y sin comida todo el día porque no tenía parientes cercanos en la vecindad inmediata. Cuando pidió que se le trajera algo de comer, le sirvieron un plátano y un pequeño trozo de pescado, ambos a medio cocer e incomibles, a pesar de que en la aldea era querido y respetado por muchos.

3. Finalmente verificamos por experiencia propia que el sistema de parentesco ofrece los medios por los cuales los individuos que no son miembros de la sociedad pueden ser integrados a la vida del grupo.

Como participes en las relaciones establecidas con más de doscientos machiguengas, observamos en muchas oportunidades la seriedad y validez atribuidas a estas relaciones establecidas arbitrariamente, incluso cuando uno de esos "parientes" era un individuo que estaba fuera del grupo. Aquellos que mantenían con nosotros la relación de padre, madre, hijo o hija nos pedían favores con mucha más libertad que nuestros "parientes" más lejanos, los cuales se sentían menos libres de hacerlo. Pero, con frecuencia, cuando una persona quería algo, lo pedía indirectamente a través de otro individuo. En muchas ocasiones alguien nos decía que uno de nuestros hijos o de nuestras madres quería una galleta o un poco de azúcar. Negarse a tal pedido hubiera sido inaudito.

Las personas que por casualidad pasaban a visitarnos, preguntaban muy a menudo por los miembros ausentes de nuestra familia; preguntando dónde estaba su propio hijo, hija o hermano. Esta es una práctica común. Se pregunta por otro individuo refiriéndose a él por medio del término de referencia de uno mismo, en lugar del que usa la persona a quien uno dirige sus preguntas. Por ejemplo, un día mi informante Miguel, con quien mantengo relaciones de hermano, vino a mi casa a decirnos que su hija estaba jugando en el río. Nosotros creíamos equivocadamente que estaba tratando de entablar una conversación, hasta que súbitamente nos dimos cuenta de que la niña a quien se refería era nuestra hijita. Estaba preocupado porque "su hija" podía alejarse demasiado de la orilla y ahogarse.

B. Adquisición, cambio y discontinuidad de las relaciones de parentesco.

Habiendo demostrado la importancia del sistema de parentesco, veremos ahora cómo se adquieren, cambian o discontinúan tales relaciones. Además del parentesco consanguíneo y de afinidad, adquiridos por nacimiento y matrimonio respectivamente, pueden establecerse voluntariamente relaciones de parentesco por conveniencia y como demostración de respeto o amistad.

Debe tomarse en cuenta la manera cómo se establecen tales relaciones y su calidad, comparándolas con las consanguíneas. Los individuos no relacionados que provienen de diferentes áreas y que han mantenido un contacto íntimo y prolongado pueden decidir establecer relaciones de parentesco con ellos como demostración de afecto o amistad y por la conveniencia de contar con los medios que regulen su comportamiento respecto a otro. Aunque con menos frecuencia, tales relaciones pueden establecerse incluso en el primer contacto.

Un individuo "A" puede intentar iniciar relaciones de parentesco con un individuo "B" de varias maneras: (1) Durante una conversación cualquiera, "A" le puede preguntar a "B" cómo debe llamarlo en el futuro. "B" puede indicar un término de referencia y si éste satisface a "A", la relación se establece inmediatamente. Si "B" se queda callado, "A" toma esto como una indicación de que "B" no desea establecer tal relación y el asunto se da por terminado. (2) "A" puede también tomar la iniciativa de otra manera, y simplemente comienza a dirigirse a "B" con el término que ha escogido. Si "B" responde con el término apropiado, la relación queda establecida. Pero si "B" continúa conversando con él sin usar ningún término de parentesco, "A" se da cuenta que "B" no quiere establecer la relación y entonces desiste. (3) Durante una conversación "A" también puede decir a "B" que intente dirigirse a él de cierta manera y es según la respuesta de "B" que la relación se establece o no.

Cuando se quiere establecer una relación en particular, se toman en consideración las relaciones mutuas con una tercera persona, las esposas potenciales, las obligaciones y privilegios mutuos de los parientes y el grado de intimidad o respeto que los individuos desean expresar.

Si "A" y "B" están relacionados a una tercera persona, cuando "A" le pregunta a "B" cómo debe dirigirse a él en el futuro, "B" puede contestar, por ejemplo, preguntándole "¿Cómo te diriges a mi hermano?". Sobre la base de esta relación mutua, "A" y "B" establecen su relación de acuerdo al sistema de parentesco.

El asunto de las esposas potenciales es también una consideración muy importante en el establecimiento de las relaciones de parentesco. Por ejemplo, si "A" y "B" deciden dirigirse el uno al otro como a hermano, ninguno

GENERACION	SEXO DE EGO	PARIENTES LINEALES Y COLATERALES PARALELOS		PARIENTES COLATERALES CRUZADOS	
SEXO DE PARIENTES		MASCULINO	FEMENINO	MASCULINO	FEMENINO
GENERACION DE LOS ABUELOS	MASCULINO FEMENINO	nobisaríte /sháenga	nobisaróte /sháonga	nobisaríte /sháenga	nobisaróte /sháonga
GENERACION DE LOS PADRES	MASCULINO FEMENINO	ápa	ína	kókyi	pagyíro
GENERACION DE EGO	MASCULINO FEMENINO	ígye ícha	íncho pirénto	áni	átoto/pináto
GENERACION DE LOS HIJOS	MASCULINO FEMENINO	notómi	noshínto	notíneri	naníro nebátyagye/ notirihina
GENERACION DE LOS NIETOS	MASCULINO FEMENINO	nobisaríte	nobisaróte	nobisaríte	nobisaróte

ESQUEMA IV

de los dos puede escoger a las hermanas del otro como esposas. Pero si deciden establecer la relación de cuñados, las hermanas se mantienen como cónyuges potenciales. La relación que se escoge en tales casos refleja frecuentemente el interés de una de las partes, o de ambas, en una mujer en particular a quien se piensa tomar como cónyuge o se la quiere tener disponible para el futuro.

Presenciamos un caso en el cual un joven expresó su interés por cierta joven al comenzar a referirse y dirigirse a los padres de ella como **kókyi** y **ypagyíro**, términos aplicados a suegro o tío y a suegra o tía respectivamente. La madre de la joven que estaba a favor del arreglo respondía y se dirigía al joven como **notíneri**; mientras que el padre, que se oponía a la proposición, no aceptó la relación propuesta y continuó conversando con el muchacho sin usar con él ningún término de parentesco. Un tiempo después el joven tomó a la joven como esposa, luego de lo cual el padre de ella lo aceptó como yerno.

Otra consideración importante radica en las responsabilidades y privilegios que implican las relaciones de parentesco; por ejemplo, se adquieren mayores obligaciones recíprocas entre padre e hijo que entre hermanos, y aquellos que participan en la relación de padre-hijo o madre-hija se sienten con mayor libertad para pedirse favores uno al otro. Tal como se ha indicado anteriormente, cuando se hace tal pedido se enfatiza la relación existente al anteponer al pedido el uso vocativo del término de parentesco apropiado.

El grado de intimidad o respeto que el machiguenga desea expresar es otro factor importante que se toma en consideración al elegir una relación en particular. Un informante nos dijo que la relación padre-hijo o tío-sobrino era mucho mejor que la relación hermano-hermano ya que estos eran muy pleitistas. Como ya se ha dicho, algunos individuos deciden dirigirse uno al otro con el término **niómparí** que indica amistad. En algunos casos los individuos deciden dirigirse a otros como a **ápa** "padre", aunque estos sean mucho menores que ellos con el fin de expresar el gran respeto que les tienen ¹⁷.

Así como es deseable establecer relaciones de parentesco arbitrarias, a veces es conveniente cambiar o descontinuar temporal o permanentemente, según un arreglo previo. Tomás era uno de los jóvenes que había venido de otra área para asistir a la escuela de la comunidad en que vivíamos ¹⁸. Más o menos en la misma época un machiguenga había traído a una joven de

17 Mis esfuerzos por acertar cómo debía uno dirigirse a sus biznietos tuvieron poco éxito debido al hecho de que el promedio de vida es tan corto que reduce ampliamente el número de casos en los que habría necesidad de usar tales términos. Dos informantes, después de mucho esfuerzo para sonsacar un término, dijeron que uno debía dirigirse a su biznieto como **ápa** "padre".

18 Los nombres de los que intervienen en este relato han sido modificados por razones obvias.

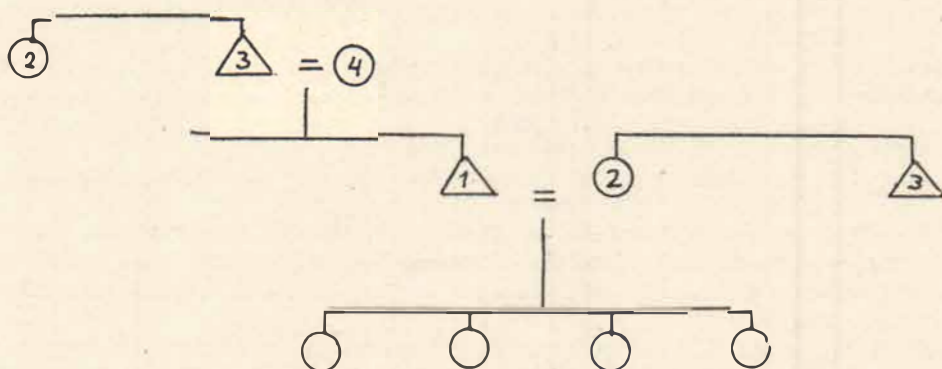
la misma área de Tomás para que asistiera a la escuela y además ayudara a mi esposa. Al poco tiempo la joven, Sara, estaba muy interesada en conquistar a Tomás para marido. En efecto, según la estructura del parentesco ella era su cónyuge potencial. Ya estaba haciendo algunos progresos cuando otra joven de nombre Lola empezó a asistir a la escuela. Poco después se notaba que Tomás había perdido interés en Sara y se había dedicado seriamente a cortejar a Lola. Sin embargo Sara no quiso darse por vencida. Un día que yo cruzaba los patios de la escuela, vi a Tomás que paraba a Sara y le decía: De ahora en adelante eres mi sobrina. Como los matrimonios entre tíos y sobrinas no están permitidos, Sara tuvo que desistir y Tomás se casó con Lola poco tiempo después.

Las ofensas y las peleas de los parientes pueden ocasionar el rompimiento de las relaciones por un tiempo, incluso en forma permanente en caso de que la falta no sea subsanada. Cuando llegamos por primera vez, en 1952, Víctor había sido por varios años jefe del grupo machiguenga el que vivía en la desembocadura del río Timpia. Había ganado prestigio por varias razones, una de las cuales era su posición de intermediario entre el patrón blanco y los machiguengas. Cuando el sistema educacional fue una realidad, se decidió que la escuela debía establecerse en un lugar que estaba más o menos a una hora de distancia en canoa, río arriba. La escuela estaría formada por niños de cuatro grupos diferentes y se solicitó la cooperación de los cuatro jefes respectivos. Pero Víctor vio la oportunidad de convertirse en jefe de una comunidad nueva y más grande, es decir la que se desarrollaría naturalmente alrededor de la nueva escuela. No se resignaba a compartir este prestigio adicional con nadie. Un jefe de nombre Melchor que vivía a cierta distancia vino a la aldea, recientemente formada, para cooperar en la empresa. Víctor hizo notar de inmediato que no estaba contento con la presencia de Melchor. Un día le pregunté a éste último cómo se dirigía a Víctor y me contestó que había sido su hermano, pero que ahora cuando se dirige a él como tal, Víctor no se daba por aludido, al no usar por ejemplo, el término para hermano. Un tiempo después se hicieron de nuevo amigos (su relación de hermanos estaba basada sólo en la amistad) a tal punto que el ofendido Melchor le entregó su hija a Víctor y estableció con él la relación apropiada de **kókyi-notíneri**.

C. Irregularidades causadas por matrimonios incestuosos o de intergrupos.

Chónkyi vive junto con su esposa, su madre y Pascual, el esposo de su madre. Aunque no existe diferencia en la terminología para distinguir padrastro de padre, no se describe a Pascual como el que procreó a Chónkyi. La esposa de Chónkyi es hermana de Pascual. De esta manera, Chónkyi se casó con su pagyíro, HnaPa., lo que no está permitido. La esposa de

Chónkyi está entonces relacionada con la madre de él de dos maneras. Primero, es su cuñada porque está casada con su hermano Pascual, y segundo, es su nuera por estar casada con su hijo Chónkyi. Su solución al problema consistía en no dirigirse a ella como *átoto*, “cuñada”, ni como *pagyíro*, “suegra”. Dijo *Noniashitákyero kogápagye*: “Al dirigirme a ella no uso ningún término en especial”. Sin embargo, a sus hijos sí les enseñaba que la llamaran “*nobisaróte*: “mi abuela”. En el siguiente cuadro: 1 representa a Chónkyi; 2 a la esposa de Chónkyi; 3 a Pascual, marido de la madre de Chónkyi y 4 a la madre de Chónkyi. Se notará que 2 y 3 aparecen dos veces en el diagrama mostrando su doble relación con Chónkyi.



En otro caso, un machiguenga murió dejando doce esposas y muchos hijos. Según la norma de parentesco, cada esposa era madre de todos los niños. Sin embargo, en este área no habían mujeres suficientes para todos los hombres. Uno de ellos tomó como esposa a una de las esposas de su difunto padre. Después de largo tiempo visité el caserío y descubrí que todavía se estaban haciendo los arreglos para solucionar esta situación.

BIBLIOGRAFIA

- Andree, Richard.—*Ethnographische parallelen und vergleiche*. Stuttgart: Julius Maier, 1878.
- Aza, J. P.—*Estudio sobre la lengua machiguenga*. Lima, 1924.
- “La Lengua de los Salvajes Machiguengas”, *Misiones dominicanas del Perú*, Vol. III, Lima, 1921.
- “La Tribu Machiguenga”, *Misiones dominicanas del Perú*, Vol. V, Lima, 1923.
- Vocabulario español-machiguenga*. Lima, 1923.
- Beardsley, Charles W.—*Curiosities in nomenclature*. London; Chalto y Windus, 1880.

- Bushnel, G. H. S.—Perú. New York: Praeger, 1957.
- De Josselin De Jong, J. P. B.—*Lévi-Strauss's theory on kinship and marriage*, Leiden: Brill, 1952.
- DuBois, Cora.—*Lowie's selected papers in anthropology*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1960.
- Frazer, J. G.—*Totemism and exogamy: a treatise on certain early forms of superstition and society*. London: Macmillan, 1910.
- Koentjaraningrat, R.M.—*A preliminary description of the javanese kinship system*. Yale University: South East Asia Studies, Cultural Report Series, 1957.
- Kroeber, A. L.—*Anthropology*. New York: Harcourt, Brace, 1948.
- Lowie, Robert H.—*Primitive society*. New York: Boni & Liverright, 1920.
- Majumdar, D. N. and Madan, T. N.—*An introduction to social anthropology*. Asia: Asia Publishing House, 1956.
- Malinowski, Bronislaw.—*The dynamics of culture change*. New Haven: Yale, 1945.
- Matteson, Esther.—“The Piro of the Urubamba”, *Kroeber anthropological Society papers*, No. 10, 1954.
- Matthiessen, P.—*The cloud forest*. New York, 1961.
- Murdock, George P.—*Outline of south american cultures*. New Haven: Human Relations Area Files, Inc., Vol. II, 1951.
- Social structure*. New York: Macmillan, 1960.
- “The Common Denominator of Culture”, *The science of man in the world crisis*, by Ralph Linton, ed., Columbian University Press; 1946.
- Pereira F.—“Chaingavane”, *Revista del Museo Nacional*, Vol. XIII; 1944.
- “Leyendas Machiguengas”, *Revista del Museo Nacional*, Vol. XI, Lima, 1942.
- “Vocabulario de los Indios Machiguengas”, *Revista del Museo Nacional*, Vol. XIII, Lima, 1944.
- Radcliffe-Brown, A. R. and Forde, Daryll—*African Systems of kinship and Marriage*, London, New York, Toronto: Oxford, 1958.
- Radcliffe-Brown, A. R.—*Method in social anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Schapera, I.—“Some Comments on Comparative Method in Social Anthropology” *American Anthropologist*, Vol. 55; Menasha; Wisconsin: American Anthropological Association.
- Smith, Elsdon C.—*The story of our names*, New York: Harper, 1950.
- Steward, Julian H., Ed.—*Handbook of south american indians*, Vol. 3, Washington, 1948.
- Tennant, J.—*Quest for Paititi*. London, 1958.
- Wilbert, Johannes.—“Kinship and Social Organization of the Yékuana and Goajiro”. *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 14, 1958.
- Wilson, Monica.—*Rituals of Kinship Among the Nyakyusa*. London: Oxford (Publicado para El Instituto Internacional de Africa), 1957.

NOTAS

LOS ARCHIVOS DE LA PERUVIAN CORPORATION Y DEL FERROCARRIL CENTRAL DEL PERU

Los documentos de la **Peruvian Corporation** se encuentran fundamentalmente en dos centros: en el University College, en Londres, y en la bóveda de las oficinas de la misma Empresa. La documentación básica, en los dos lugares, está constituida por los informes de los Directores de la Empresa a sus accionistas y por los de su Representante en el Perú al Directorio. Como este tipo de documentación data desde la aparición de la Empresa, ellos permiten seguir con mucha nitidez el proceso de formación de la **Peruvian Corporation**, es decir, la conversión de los Tenedores de Bonos de la deuda externa del Perú en accionistas de la **Peruvian Corporation**. Esta documentación es fundamental para todo estudio que quiera comprender, en una larga perspectiva histórica, los mecanismos económicos básicos de funcionamiento de una empresa extranjera en el Perú.

Por otra parte, tanto en Lima como en Londres, están los documentos referentes a la condición de los trabajadores de los ferrocarriles controlados por la Empresa, a la de sus combates y, a la de los resultados de ellos. Estos últimos papeles son esenciales para escribir un capítulo fundamental de la historia peruana: la de los ferroviarios, una de las primeras fracciones del proletario peruano.

Pero todo este tipo de documentación, con ser ya importante, no agota toda la riqueza de los archivos de la Peruvian. En efecto, en la medida en que los ingresos básicos de la Empresa se derivaron del control, primero, y de la propiedad, más tarde, de todo el sistema ferroviario construido en el último tercio del siglo XIX aquí se encuentra toda la documentación cuantitativa y cualitativa referente al funcionamiento de los ferrocarriles en el Perú, a los títulos de propiedad de los terrenos adquiridos por la Empresa para la construcción de las diferentes líneas férreas y de las estaciones y almacenes, a los contratos suscritos entre la **Peruvian Corporation** y el Gobierno peruano acerca de las modalidades de explotación de los ferrocarriles, así como los contratos entre la misma Empresa y las diferentes empresas mineras, particularmente la Cerro de Pasco, acerca de las tarifas que deberían ser aplicadas en el transporte de minerales. Como

es bien sabido en virtud del Contrato Grace, la **Peruvian Corporation** adquirió también el control de los ingresos provenientes de la navegación a vapor en el Lago Titicaca, así como la propiedad de terrenos de cultivo en la región del Perené. La documentación referente a esta última propiedad puede servir al estudio del proceso de colonización de la Ceja de Selva.

Finalmente, entre los documentos anteriores a la formación de la Peruvian, pero conservados por esta Empresa, están los dominados papeles de Enrique Meiggs y entre la documentación más reciente se tiene lo referente a los diversos convenios de préstamos entre el Export-Import Bank of Washington, el Banco Internacional de Reconstrucción y el Banco Mundial con la Peruvian Corporation y el Gobierno peruano para el funcionamiento de la Empresa. Se encuentran además los documentos que tratan de la formación de la Peruvian Transport Corporation en Canadá.

Los Archivos del Ferrocarril Central (Desamparados)

He manifestado precedentemente que los ingresos básicos de la **Peruvian Corporation** provinieron del control del sistema ferroviario en el Perú. De este sistema uno de los fundamentales es el del Ferrocarril Central, es decir el que conecta Lima con Huancayo y cuya construcción fue iniciada por Enrique Meiggs. Durante todo el siglo XIX este ferrocarril careció de toda significación salvo la de conducir al Estado Peruano a la bancarrota financiera en 1872. Es sólo cuando los yacimientos mineros de la Cerro de Pasco en la Sierra Central comienzan a ser explotados que este ferrocarril adquirirá un significado económico mucho más preciso.

Desafortunadamente, debido al volumen de material en el archivo fue imposible hacer una catalogación exhaustiva semejante a la emprendida en la bóveda de la Peruvian Corporation; me limitaré entonces a hacer una primera descripción, a fin de ofrecer una idea más o menos precisa del contenido de esta documentación.

Existe una sección dedicada a la Peruvian Corporation, que contiene los mismos papeles que los existentes en la bóveda de la Empresa, pero que por falta de espacio fueron trasladados al F.C.C. En este archivo, básicamente, se encuentran todas las copias de las cartas remitidas desde las diferentes secciones de la línea a la Oficina Central. Estas cartas se refieren a pedidos de material rodante al extranjero, canalizado por la Oficina Central de la Peruvian Corporation, a informes de inspecciones realizadas del material rodante, a las líneas y propiedades de la Empresa, a las solicitudes de empleo y a lo relacionado con cuestiones laborales. Este archivo contiene las siguientes categorías de documentos: **Gerencia**— En ella constan los informes anuales de la Gerencia remitidos a la Peruvian Corporation, las copias de todo lo referente a los trenes, es decir, pedidos de material rodante, informes de mantenimiento, movimiento de trenes, itinerarios y pases otorgados. Está también lo relacionado con la vía permanente, es decir, reparaciones, construcción de vías, estaciones, mejoras e inspecciones realizadas ya sea por la Empresa o por el Gobierno; también se encuentran los informes sobre derrumbes y accidentes. Además existe la documentación referente a terrenos y propiedades, compra y arrendamiento y a la de las viviendas de todo el personal de la Empresa. Pero los documentos más completos e interesantes tratan de los contratos de

diversas empresas sobre fletes, tarifas en general y los referidos al personal, donde se encuentran informes sobre solicitudes de trabajo, juicios, quejas, despidos de obreros y empleados, informes médicos, sueldos y huelgas. Se encuentra finalmente la correspondencia intercambiada con el Gobierno, no sólo lo referente a la aprobación de tarifas e inspecciones, sino también los arreglos sobre material importado y sobre la utilización de los trenes por el ejército.

Sección Contabilidad.— Las planillas están completas, mes por mes, desde 1906 hasta 1949. Los que corresponden a los años posteriores se encuentran en el archivo activo, en el departamento correspondiente.

Las guías de carga, es decir las copias de facturas de equipaje y minerales sólo se han conservado desde aproximadamente 1965. Existen además los libros de cuentas, las cuentas por cobrar del público entre los años 1930 y 1940, las cuentas por pagar, rebajas y explotación desde 1950 y, desde 1960, los libros por pagar nominales y las salidas de caja. Estos últimos sin embargo, no están completos. Los comprobantes de caja existen mensualmente desde 1930 hasta 1966, mientras que los libros referentes a cuentas por pagar se hallan desde 1920, aunque no de manera completa. Los libros mayores del Ferrocarril Central forman una serie anual completa entre, por lo menos, 1877 y 1921. Para los años entre 1884 y 1891 existe el Libro Mayor para la Empresa Minera del F.C. del Callao a Cerro de Pasco. Los libros que contienen las salidas de caja y remesas solo cubren la década 1930-1940, aunque no completa.

Sección Tráfico.—Consiste básicamente de los informes de accidentes, pedidos de repuestos, reclamos y algunos documentos de empleados. Van desde 1919 hasta 1950. Hay algunos documentos referentes a las otras líneas férreas y algunos informes anuales.

Desafortunadamente este archivo no cuenta con el material ordenado, lo que hizo imposible precisar con exactitud su contenido.

Al finalizar este trabajo de catalogación preliminar se encontró por casualidad dos baúles conteniendo las cartas y otros documentos de Henry Meiggs. Este material recién está siendo inventariado, por lo cual es imposible ofrecer mayor detalle sobre él, pero de lo visto hasta el momento se puede clasificar la documentación en tres partes: lo referente a contabilidad, es decir, cheques, facturas, cuentas que tenía Meiggs con otros o éstos con él. La segunda parte consiste en los llamados "Letter Books" de los cuales nos habla Watt Stewart en su libro **Henry Meiggs, A Yankee Pizarro**. Son copias de las cartas enviadas por Enrique Meiggs. La tercera parte, la que se está catalogando en la actualidad, consiste en cartas, telegramas, notificaciones enviadas no sólo a Henry Meiggs sino también a su hermano Juan, a Carlos Watson y a los Superintendentes de las líneas de los Ferrocarriles del Sur, Centro y Pacasmayo.

Las primeras divisiones que se han logrado obtener son: lo referente a la construcción de ferrocarriles fuera del Perú, especialmente en Costa Rica y Panamá donde Meiggs obtuvo contratos de construcción; lo referente a solicitudes de ayuda formuladas por diversas personas del Perú y del extranjero a Meiggs; luego un grupo de solicitudes de empleo de ferrocarrileros de distintas partes de Estados Unidos, Europa, Centro y Sud

América. Una documentación importante que se puede estudiar con mucho detalle, es la referente a la obtención de mano de obra para la construcción de los diversos ferrocarriles. Existen además cartas del agente de Meiggs en Londres, quien informaba sobre la situación de los bonos peruanos en la Bolsa de Valores. Hasta el momento no se ha podido revisar la totalidad de los documentos; mucho de lo visto carece de valor aunque los otros pueden servir para reestudiar la política de la época y el rol que jugó Meiggs en la historia financiera del Perú y para analizar problemas aún no claros como el de la mano de obra, las inmigraciones de chinos, de chilenos, de bolivianos, etc.

En una palabra, los documentos del Ferrocarril Central permiten pues formular un estudio intensivo de la rentabilidad económica del ferrocarril así como de sus efectos sobre la economía y la sociedad de la región central.

Susan Griffis

BASADRE, Jorge, **Introducción a las bases documentales para la historia de la República del Perú, con algunas reflexiones.** Ediciones P. L. Villanueva, Lima, 1971. 2 volúmenes, 1,068 pp. - 1 vol. de índices.

La publicación de este último libro de Jorge Basadre viene a cubrir un campo largamente descuidado, y a recordar a los especialistas que la historia como ciencia requiere de sistematizaciones de sus materiales, elaborados aquí por primera vez en forma casi exhaustiva para la historia moderna del Perú. Las bibliografías preparadas anteriormente resultan insuficientes al lado de estas Bases documentales, que en número de más de 16,000 nos entrega el historiador de la República.

En 1939 se editó por primera vez la **Historia de la República del Perú**, de Jorge Basadre. Pudo decirse entonces que se abría una nueva era en la historiografía peruana. Basado el primer libro en investigaciones iniciadas en 1920 y llevadas a la cátedra universitaria, ha sido el punto inicial de seis ediciones, la última de las cuales alcanzó dieciséis volúmenes. La ampliación progresiva de los horizontes de trabajo, el incremento notable de información documental e impresa acopiada durante este largo periodo, el replanteamiento de problemas referentes a la teoría y la historiografía, hacen de este nuevo libro de J. B. una obra impar en el Perú.

Si la **Historia de la República** fue escrita pensando en un público amplio, interesado en el pasado republicano del Perú, los dos volúmenes ahora editados constituyen un elemento inseparable al especialista, ya que son el armazón bibliográfico de la obra; hay que distinguirlos sin embargo, del tomo dedicado a bibliografía en las dos últimas ediciones de la **Historia**. Las **Bases** documentales incorporan comentarios abundantes, rectifican informaciones u opiniones vertidas o responden a críticas. Dentro de la clasificación cronológica y temática que preside la obra, notamos páginas introductorias a cada conjunto de materiales. En ellas Basadre enfoca la problemática de la historia republicana, refiriéndose a las líneas de trabajo pasadas y presentes, añadiendo comentarios a obras destacadas en el campo

general y teórico. Pero más importante es, sin duda, el esbozo de las múltiples investigaciones que se hacen cada día más necesarias en nuestro medio, donde la historia ha sido tantas veces confundida con el panegírico o la diatriba, y donde es siempre necesario el planteamiento científico para competir [reemplazar] la imagen empobrecida de una historia hecha muchas veces a la medida del personaje exaltado o vilipendiado.

Iniciador en 1921 de una historia rural frente a la urbana [ejemplo solo continuado en los últimos años por Pablo Macera y sus alumnos], en su estudio sobre **La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú**, historiador preocupado por sentar las bases para una interpretación histórica [**Perú, problema y posibilidad; Meditaciones sobre el destino histórico del Perú; Notas sobre la experiencia histórica peruana**], Basadre inició en 1939 una empresa que hoy culmina con la edición de los dos volúmenes de las **Bases documentales**.

Cabe preguntarse si el historiador que comenzó sus trabajos sobre problemas de historia popular [**La multitud, la ciudad y el campo...**] la precisión de las instituciones [**La Iniciación de la República, Historia del Derecho Peruano, Los fundamentos de la Historia del Derecho**], no extrañó luego de sus primeros libros la existencia de una historia general que ofreciera al lector, al estudiante y al investigador, un marco general del cual partir. Su ausencia fue tal vez el poderoso motor que inició la elaboración de la **Historia de la República**, hoy concluida.

En el Perú, ha dicho Pablo Macera alguna vez, “nuestra historiografía ha sido durante los últimos años (salvo excepciones como L. E. Valcárcel, Porras y Basadre) una “conversación de familia” que solo admitía a quienes pensaban —o no pensaban— lo mismo sobre nada [**Textual**, 4, Lima, 1972], y a ello hay que añadir el hecho evidente que pocos libros de historia han tenido la difusión de la **Historia de la República** en sus seis ediciones. Basadre ha mantenido a través de los años una inquieta tendencia a hacer de la historia un patrimonio común, haciéndola llegar a más y más lectores cada vez más completa. Si alguna vez se notó la falta de una presentación de los materiales de trabajo que la sustentaban [las razones de su no inclusión las expuso Basadre en sucesivas notas preliminares], ahora puede decirse con justicia que la obra está terminada. Cincuenta años de lucha continua, jalonada alguna vez de sinsabores y desagradecimientos, pueden considerarse logrados en lo que se refiere a la **Historia de la República** y sus **Bases documentales**...

No estarán demás aquí algunas anotaciones generales. Durante sucesivos años se ha organizado diversos congresos y mesas redondas sobre la historia del Perú. La ausencia de una reunión sobre historia moderna preocupa, salvo que se acepte que es sintomática de una preocupación exagerada e injustificable en toda forma. La predilección de los historiadores por otros momentos de la historia peruana ha podido tener muchas razones, pero es evidente también que la ausencia de una política coherente y continua ha permitido la destrucción, pérdida o emigración sistemática de buena parte del patrimonio documental e impreso de la Nación. La documentación republicana ha sido ocultada, perdida, destruida o atesorada en archivos privados, pero no está —no estuvo— a la mano del historiador. La última Ley General de Archivos hace concebir esperanzas, sin embargo, de que pueda evitarse en adelante el despilfarro, y que pueda también con-

sultarse la documentación conservada muchas veces con esfuerzo y paciencia dignas de encomio por personas individuales. No debe sorprender un sombrío panorama documental en un país como el nuestro donde, fuera de Basadre, fueron siempre pocos los que se ocuparon de los ciento cincuenta años del Perú republicano.

Al culminar así una obra voluminosa, Basadre se refiere con modestia a estos dos últimos volúmenes que complementan la **Historia de la República**; recuerda el valor de la creación en la Historia, que debe llevar al desarraigo definitivo de la inmovilidad a la que la condenaba el positivismo, a la creación de una Historia libre y enriquecida con los aportes de las modernas ciencias del hombre.

Al margen del elogio imprescindible, era una obligación la presentación de este último libro de Basadre, donde el historiador de la República retoma tantas veces en introducciones, notas explicativas y comentarios, la hermosa tarea de hacer de la historia peruana un patrimonio común y de señalar las vías de su desarrollo científico. El especialista, el lector interesado en la investigación histórica y el estudiante, encontrarán aquí no solo los materiales para hacerla, sino también el testimonio de una ejemplar vocación ejercida nuevamente por Jorge Basadre.

Franklin Pease G. Y.