

ISSN: 0073-2486

HISTORIA 28

Y CULTURA

2016

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

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

HISTORIA Y CULTURA N° 28 2016
REVISTA DEL MUSEO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA,
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DEL PERÚ

Ministro de Cultura: Salvador del Solar Labarthe

Director del MNAAHP: Iván Ghezzi Solís

Encargado de Investigaciones: Ernesto Romero Cahuana

Editor General: Daniel Guzmán Salinas

Comité Editor: Susan E. Ramírez (Texas Christian University)
Luis Millones Santa Gadea (Universidad Nacional Mayor de San Marcos)
Jaime Mariazza Foy (Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú)
María Emma Mannarelli Cavagnari (Universidad Nacional Mayor de San Marcos)
Sonia Guillén Oneeglio (Centro Mallqui)
Scarlett O'Phelan Godoy (Pontificia Universidad Católica del Perú)

Diseño y Diagramación: Giacomo Capurro Csirke

Suscripción y canje:
Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú
Plaza Bolívar s/n
Lima 21 – Perú
mnaahp@cultura.pe

© Ministerio de Cultura
Av. Javier Prado Este 2465, San Borja – Lima 41
www.cultura.gob.pe

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2000-3215
ISSN: 0073-2486

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

SUMARIO

Presentación / Iván Ghezzi Solís	9
Nota preliminar / Daniel Guzmán Salinas	11
IN MEMORIAM	
1) Luis Millones: Adiós hermanita mayor. La María Rostworowski que yo conocí	15
2) Jorge Luis Castro: Teodoro Hampe Martínez (1956-2016)	17
3) Teresa Carrasco Caveró: R. Tom Zuidema (1927-2016)	21
4) Luis Millones: Siempre en la Memoria: Carlos Aranibar	23
ARTÍCULOS:	
5) Susan Elizabeth Ramírez: La ‘retrotraducción’ como descentramiento: un estudio de caso andino / From People to Place and Back Again: Back Translation as Decentering – An Andean Case Study	27

- 6) Ybeth Arias Cuba: Control, normativa y estrategias en las expresiones devocionales de Santa Rosa de Santa María en Lima y México (1668-1737) / Control, Regulation, and Strategies in Saint Rosa de Santa María's Devotional Expressions in Lima and Mexico 73
- 7) Horacio Maldonado Favarato: Los avances en la inclusión social dentro del virreinato peruano, 1780-1821: médicos y cirujanos, soldados, cofradías y mujeres de castas / Social Progression in Colonial Peru, 1780-1821: Physicians and Surgeons, Soldiers, *Cofradías*, and Casta Women 99
- 8) Ana María Lorandi: Soberanías en pugna: trayectoria andina del general Álvarez de Arenales / Disputed Sovereignities: General Álvarez de Arenales' Andean Career 147
- 9) Juan Miguel Espinoza Portocarrero: La política eclesiástica de la Confederación Perú-Boliviana en el contexto del proceso de "romanización" de la Iglesia Católica (1836-1839) / The Peru-Bolivian Confederation's Ecclesiastical Policy During the "Romanization" of the Catholic Church (1836-1839) 183
- 10) Ana Molina Campodónico: El rechazo a la barbarie: el impacto de la visión del caudillismo argentino en *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento / Rejecting Barbarism: The Impact of Argentinian Caudillism in Domingo Faustino Sarmiento's *Facundo* 217
- 11) Stefan Ziemendorff: Los marqueses de Santiago de Oropesa y las momias reales incaicas: revisión de la hipótesis acerca del retiro de las momias del Hospital de 243

San Andrés / The Marquises of Santiago de Oropesa and
the Royal Inca Mummies: Reviewing the San Andres
Hospital Withdrawal Hypothesis

- 12) Christian Reynoso: Propuesta pictórica del *Boletín
Titicaca*: las xilografías de Diego Kunurana / *Boletín
Titikaka* and Diego Kunurana's Woodcuts 277

RESEÑAS:

- 13) Susan Elizabeth Ramírez: Claudia Brosseder / *The Power
of Huacas: Change and Resistance in the Andean World
of Colonial Peru.* 301

COLABORADORES

PRESENTACIÓN

En el primer número de *Historia y Cultura*, publicado en 1965, el maestro José María Arguedas, director del Museo Nacional de Historia, explicaba que una vez oficializada la creación del museo, la historia del Perú ya contaba con una institución dedicada a su estudio, y a la exposición y difusión de las fuentes escritas e investigaciones que contribuyen a esclarecer nuestro pasado.

Nos encontramos hoy en el umbral de los 50 años de vida de la revista, incorporada desde 1992 al Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, y continuar este trabajo editorial nos ha hecho hasta cierto punto partícipes del proyecto de Arguedas. Nos lleva también a reafirmar que, como éste mencionó en el primer volumen, “el Museo como instrumento de la ciencia se convierte cada vez más en un centro integral de conocimientos de algún aspecto de la Tierra o del ser humano”.

Arguedas consideraba que la difusión de las fuentes escritas y los ensayos históricos debía ser una de las misiones más importantes del museo. Es así que *Historia y Cultura* buscó abrir espacios para la colaboración entre los investigadores como una vía segura para ampliar y desarrollar nuestro conocimiento del pasado.

Hoy encontramos aún muchos de los problemas vigentes cuando el Museo Nacional de Historia asumió la tarea de difundir el quehacer de los investigadores de su época, pero al mismo tiempo la continuidad de la revista nos da esperanzas que mantenemos hasta hoy. En palabras de Arguedas, “nuestro Museo y Revista aspiran a ganar la buena voluntad de todos los especialistas que trabajan en la investigación

de una Historia que tantos problemas inquietantes presenta ante el joven o el experimentado especialista. Insuficientes medios y personal, intentaremos suplir esta desventaja con la generosidad característica del hombre de ciencia contemporáneo que contempla con la más vasta amplitud e interés universal el esclarecimiento de todas las cosas aún no conocidas”. Este sigue siendo el compromiso de nuestro museo 50 años después de la publicación del primer número de *Historia y Cultura* y de los investigadores que apuestan por este medio para seguir explicándonos el Perú.

Iván Ghezzi Solís

Director

Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

NOTA PRELIMINAR

En nuestros números precedentes, la revista *Historia y Cultura*, del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, ha buscado establecerse como un espacio para el diálogo entre investigadores, tanto desde la diversidad de sus estudios, como de los distintos lugares donde los producen. Este volumen reafirma este camino, pero además da un paso más allá constituyendo su primer comité editor externo conformado por investigadores de primer nivel. Esto representa un avance fundamental que apunta a establecer estándares internacionales para todas nuestras publicaciones científicas. Marcamos un hito dentro de la historia de nuestra publicación al presentar nuestro primer número virtual, el cual estará disponible de manera libre para todos los investigadores que deseen consultarlo.

La variedad de artículos presentados nos ofrecen un amplio vistazo a los diferentes fenómenos sociales que se produjeron en el Perú desde la colonia hasta los difíciles años de la república. En ese sentido, es importante la inclusión de estudios como la formación del culto a Santa Rosa de Lima en México, o la formación política en de un personaje de gran trascendencia para la independencia peruana como Juan Antonio Álvarez de Arenales en las Provincias Unidas del Río de la Plata porque nos insertan en la escena regional, o hasta mundial, de manera que nos ayuda a interpretar los hechos como procesos sociales, políticos o religiosos que no están aislados de nuestra realidad. Dentro de este marco, vale la pena destacar los estudios que nos muestran las distintas técnicas de adaptación de las poblaciones tanto indígenas como castas a los sistemas de control españoles que, si bien, en teoría estaban diseñados para marginarlos, fueron utilizados por estos grupos para hacerse no solo visibles, sino necesarios para este.

La adaptación a las transformaciones sociales es tal vez uno de los elementos más importantes para la diversificación cultural, cosa que es palpable tempranamente, no solo a través del aprendizaje indígena del aparato colonial español, sino de la inserción de éste en el primero a través del uso del lenguaje. La comprensión de la autoridad andina por parte de los agentes colonizadores fue sin duda una herramienta de gran importancia para el ejercicio del poder hispano dentro de la dinámica establecida a nivel de curacazgos, fenómeno hábilmente analizado con un estudio de caso en este volumen en un significativo aporte. La adaptación cultural continuó manifestándose en el tránsito hacia la república mediante el re-establecimiento de relaciones políticas entre el estado y la iglesia en las que la emergente nación entraba directamente a negociar sus términos con los de una institución global en pleno desarrollo del caudillismo en toda la región.

Finalmente, este número presenta el primer artículo de una serie de investigaciones que siguen el elusivo rastro de las momias reales incas. Con una paciente y minuciosa pesquisa, el autor nos da luces sobre el camino que éstas dejaron tanto en los espacios físicos tantas veces mencionados por los cronistas, así como en la documentación de diversos investigadores que intentaron desenmarañar las muchas veces contradictorias pistas. Sin duda se trata de un aporte a tener en cuenta dentro de esta discusión.

Con este número, el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú rinde homenaje a los distinguidos investigadores que nos dejaron durante el presente año 2016. Sin ninguna duda, los vacíos que nos deja la partida de María Rostworowski, R. Tom Zuidema, Teodoro Hampe y Carlos Aranibar serán particularmente difíciles de llenar. Sin embargo, sus aportes al estudio del Perú y su cultura son igualmente invaluableles y nos harán tenerlos siempre presentes y agradecidos por los avances sobre los que nosotros tenemos la obligación de seguir construyendo.

Daniel Guzmán Salinas

Editor General

IN MEMORIAM

ADIOS HERMANITA MAYOR. LA MARÍA ROSTWOROWSKI QUE YO CONOCÍ

Luis Millones

Leí su libro sobre Pachacútec Inca Yupanqui, al mismo tiempo que trataba de empararme sobre el tema que me atraía y rechazaba por lo incompleto de las versiones que había encontrado que en esa época estaban a nuestro alcance: Prescott, Imbelloni, Markham, algo especial había en su primer trabajo grande, la desconfianza, que asomaba, insolente para esos tiempos de la información que le llegaba de los escritos del Inca Garcilaso.

Había escuchado su nombre y lo curioso de su afición y la seriedad de su trabajo, dedicados al estudio del pasado. Por eso fue una felicidad encontrarme con María en medio de un grupo de estudiantes y docentes, donde afloró su opinión sobre el Inca de Montilla, que secundé con mis propias lecturas. El grupo se disolvió muy pronto y a pesar de que en esa época (estábamos en los años sesenta) aún mantenía cierta timidez para expresarse en público, al quedar los dos me sorprendió invitándome a su casa.

No hablamos de materias académicas, me enteré de su sorprendente historia personal, de la que ya tenía alguna noticia por Porras Barrenechea, pero fueron nuestras vidas, no fueron los libros los que tomaron el largo tiempo de este primer y sucesivos encuentros. La conversación fue sobre todo un intercambio de experiencias personales. Se repitió con regularidad: podía ser un concierto, un congreso, a almorzar, tomar una copa o simplemente a ver una película, pero puntualmente pasaba por mí en su automóvil y como ella decía: “le servía de compa” (es decir de compañía).

Con el tiempo y gracias a sus méritos, su figura fue creciendo y debió enfrentar a entusiastas audiencias, ansiosas de escucharla y conocer a esta sorprendente historiadora que empezaba a aplastar nuestra ignorancia con artículos y libros que nacían de fuentes seguras: trabajo de archivos, viajes a reuniones académicas y jornadas de investigación, en las que solían acompañarla Josefina Ramos de Cox y alguna otra colega. Debió recurrir a tomar pastillas en cada presentación pública, para controlar su nerviosismo, pero pronto resolvió prescindir de ellas armada del valor que le daban la seguridad de sus hallazgos, recibidos por elogiosos comentarios de colegas nacionales y extranjeros, a partir de la segunda mitad de ese decenio. Uno de los lugares que ganó prestigio, los años que siguieron, fue el Instituto de Estudios Peruanos, donde el carácter empresarial con que lo dotó José Matos Mar atrajo a antropólogos e historiadores, entre otras disciplinas, y no tardó en enrollar a María.

Estos nuevos frentes y mis sucesivos viajes al exterior, no amenguaron nuestros encuentros, que desde entonces llegaban cargados de novedades y que finalmente nos decidió a escribir un libro en compañía de los psicoanalistas Max Hernández, Moisés Lemlij y Alberto Péndola. Así nació *Entre el mito y la historia*, cuyas seis ediciones me relevan de mayor comentario.

La oscuridad de la enfermedad que la apartó de nosotros sus últimos años, no disminuye en nada el valor de su figura y para mí, de su entrañable recuerdo. La tarea de publicar sus obras completas está siendo cumplida y nos asegura que su legado académico nos llegará intacto, pero la vitalidad y confianza que me inspiró su persona solo morirá cuando la acompañe. Allí, donde sea el más allá, habrá un lugar en el que seguiremos hablando de las cosas que han dado sentido a nuestras vidas.

TEODORO HAMPE MARTÍNEZ (1956-2016)

Jorge Luis Castro

“No creo pecar de parcialidad afectiva ni correr el peligro de dar en profeta falso si me atrevo a pensar y a decir, (...) que el futuro ha de rendir en Teodoro Hampe Martínez una larga cosecha de historiador, y de historiador sobresaliente”.

Con estas premonitorias palabras, el célebre historiador y académico madrileño Juan Pérez de Tudela y Bueso, prologaba en octubre de 1988, el libro que sobre el visitador don Pedro de la Gasca publicara Teodoro Hampe Martínez en el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. El muy completo y bien documentado estudio acerca de este religioso y político español, puso a Teodoro Hampe en la primera línea de los investigadores más destacados de nuestro medio. Con gran apoyo documental, fruto de una exhaustiva investigación en archivos españoles y peruanos, Hampe refirió detalladamente la vida del hombre enviado por el rey de España a “pacificar estos reinos”, describiendo y comprendiendo el mundo en que vivió y el porqué de sus acciones. La agudeza en el análisis, la exactitud en el dato y la prolijidad en la redacción, convirtieron a este estudio en uno de los más completos trabajos quinientistas publicados hasta la fecha. Con ese trabajo además, obtuvo el grado de doctor en Geografía e Historia por la Universidad Complutense de Madrid.

Aunque desde luego ya había revisado sus publicaciones y escritos, recién en julio del 2011 conocí personalmente a Teodoro Hampe Martínez en el marco de un Congreso Internacional sobre Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, al que fui invitado a participar. De inmediato me causó una impresión favorable. El investigador riguroso

y prolífico que todos conocimos y que llegó a ser un sobresaliente historiador, como predijo Pérez de Tudela, era también una persona sencilla y sincera que siempre estaba lista para colaborar con nosotros desinteresadamente. Uno de sus puntos de interés era la restauración de la casa hacienda de Punchauca, objetivo que no pudo concretar y que sus amigos continuaremos persiguiendo.

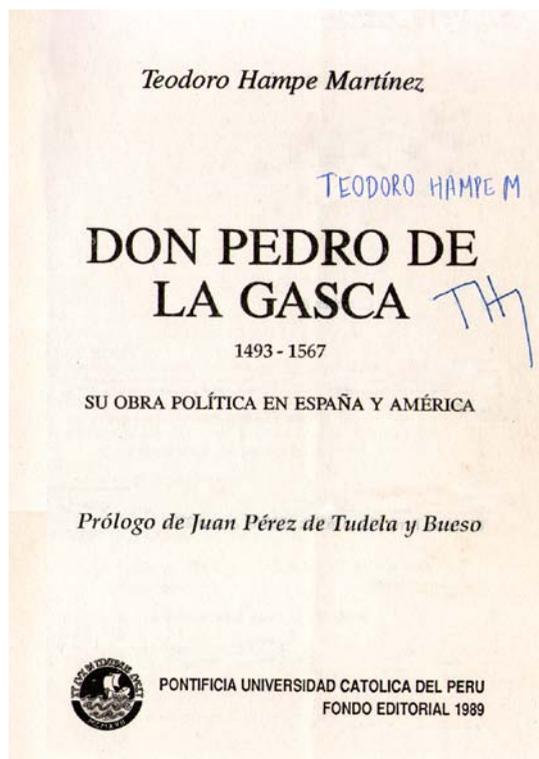
Como investigador Teodoro publicó un centenar de artículos en diversas Revistas y medios académicos, y más de una decena de libros, la mayoría de ellos enfocando temas de la época colonial. Recordamos por ejemplo su libro *Santo Oficio e Historia Colonial*, dedicado al Tribunal de la Santa Inquisición, publicado por el Congreso de la República en 1998. Tomando el caso de Agustín Valenciano de Quiñones, Teodoro describió la forma de actuar del Tribunal, sus procesos y su marco de represión ideológica. Otro trabajo importante fue *Cultura barroca y extirpación de idolatrías*, un estudio sobre Francisco de Ávila, el célebre extirpador de los Andes, publicado por el Centro Bartolomé de las Casas del Cuzco, en 1996, texto que nos introdujo en el universo colonial y en las bibliotecas del siglo XVII.

Teodoro también estudió temas del siglo XIX, así por ejemplo el 2014, publicó un libro sobre el almirante Miguel Grau en su faceta política. El año 2000 había publicado una serie de documentos sobre las ceremonias de juramentación de presidentes durante el siglo XIX.

Siempre recordaremos el entusiasmo y la claridad de sus conferencias y charlas. El 2014 invité a Teodoro a dar una charla sobre la Emancipación a un grupo de escolares. Pronto supo captar su interés y cosechó los aplausos y la admiración de mis alumnos. Al concluir la misma me obsequió un estudio que había terminado sobre fray Melchor Talamantes, y es que así era Teodoro, entusiasta y siempre activo, siempre atento a las últimas novedades y hallazgos historiográficos.

Trabajó en la Universidad Católica, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y fue profesor visitante en varias universidades del extranjero. Era miembro de varias instituciones culturales entre ellas el Centro de Estudios Histórico Militares y el Instituto Sanmartiniano del Perú, donde sus conferencias siempre dejaron gratísima impresión. Durante sus últimos años intentó conformar el Instituto O'Higiniano del Perú, en un empeño por reunir destacadas personalidades del mundo académico chileno y peruano.

La muerte sorprendió a Teodoro cuando aún tenía varios proyectos en mente y se lo llevó prematuramente a los 56 años de edad el pasado 6 de febrero. Su desaparición causó sorpresa y tristeza en muchos. Ya no podremos deleitarnos con su dominio escénico y la sapiencia de las que hacía gala en sus concurridas conferencias. Ya no lo encontraremos en las heladerías del centro de Miraflores, donde vivía, ni hurgando en las bibliotecas y archivos, pero procuraremos imitar su sobriedad en las opiniones, su exactitud en los datos históricos, su didáctica en las conferencias. Teodoro pudo tener muchos defectos como cualquier ser humano, pero sus virtudes fueron muchísimas más y estaban más allá de lo meramente académico. Teodoro era un amigo sincero y leal. Logró convertirse en el historiador sobresaliente que desde niño quiso ser, y nos dejó un valioso legado de amor y respeto por nuestro pasado, enseñándonos que no es labor del historiador juzgar a los protagonistas de ese pasado sino entender y comprender plenamente el mundo en el que vivían. Así lo hizo con Pedro de la Gasca, con fray Melchor Talamantes, con Francisco de Ávila, con Martín de Osambela y con tantos otros personajes que su brillante pluma supo describir.



Carátula de obra del historiador Teodoro Hampe Martínez con su firma y nombre de su propio puño y letra

R. TOM ZUIDEMA (1927-2016)

Teresa Carrasco Cavero

Conocí a Tom Zuidema en la década de los años sesenta, en la universidad de Huamanga en Ayacucho; él fue profesor en el Instituto de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales en dicha universidad durante varios años y yo era una estudiante interesada en aprender temas de etnología e historia. Fui su alumna en varias asignaturas y mantuve una permanente amistad durante muchos años.

Cada año venía al Perú, visitaba Cusco, Huamanga y en Lima, la Universidad Católica y, siempre, el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia.

Saludaba siempre con una sonrisa franca a sus colegas, amigos y antiguos alumnos. Dictaba algunas conferencias e informaba sobre sus proyectos de investigación, sus estudios y sus múltiples tareas de trabajo académico donde la comprensión del Perú andino, su cultura y su historia eran el tema central y su principal preocupación científica, hasta el momento en que decidió partir y dejarnos con su recuerdo de buen profesor y mejor amigo.

Tom Zuidema, fue un antropólogo formado académicamente en la concepción clásica de esta disciplina. Originalmente fue capacitado en la administración estatal de los dominios de su país, los Países Bajos, pero devino en un académico, en un investigador y estudioso de la antropología donde el Perú fue el centro de su interés y análisis explicados en sus clases y conferencias, en sus muchos libros y artículos, pero también en su animada conversación con su voz inconfundible.

Fue profesor emérito de la Universidad de Huamanga, doctor honoris causa de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de muchas otras universidades, sumando reconocimientos por su brillante trayectoria académica.

El Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, rinde homenaje a Tom Zuidema por su contribución al estudio de la historia y la cultura de los pueblos del Perú.

SIEMPRE EN LA MEMORIA: CARLOS ARANÍBAR

Luis Millones

Lo conocí en San Marcos, cuando asomaba ya como uno de los sucesores de Raúl Porras Barrenechea, el maestro de su generación, al que siguió sus pasos en el estudio de las crónicas y el siglo XVI. Aparte del trato en las reuniones de la especialidad, tuve la suerte de asistir con él al Seminario de Historia Latinoamericana que organizó el Profesor Rolando Mellafe en la Universidad de Chile, en aquella ocasión un selecto grupo de investigadores como Ruggiero Romano, John Murra, José María Arguedas y Pablo Macera, ofrecieron a un público internacional la magnitud de los avances que estaba tomando lugar en el desarrollo de las disciplinas sociales, a mediados de los años sesenta y que dio excelentes frutos diez años después, desgraciadamente interrumpidos por la guerra interna en el Perú que quebró las generaciones siguientes.

Más tarde, durante el gobierno del general Velasco Alvarado coincidimos en el Ministerio de Educación, donde Carlos llegó a formar parte del grupo de asesores que integraban el Consejo Superior de ese ministerio. Otros notables intelectuales como Augusto Salazar Bondy y Walter Peñaloza, tuvieron cargos similares. Las expectativas que despertó la Reforma Educativa son difíciles de imaginar en nuestros días, en que las humanidades casi han desaparecido de los estudios escolares y que no existen en el currículum de las nuevas universidades, preocupadas en carreras como la administración de empresas o comunicaciones, entre otras, con las que encandilan a los padres, que responden a la ilusión del neoliberalismo, y que en la mayoría de los casos conducen a la desocupación.

Aranibar pertenece a la última línea de humanistas visible en el Perú del siglo XX, cuando se pensaba, con razón, que estudiar historia era acercarse y compartir lecturas de disciplinas como filosofía y literatura o psicología, sin considerarlas como espacios cerrados o inaccesibles. En contraposición a una especialización muy notoria a principios de los años setenta, que en última instancia escondía la ignorancia. Fue, por tanto, un meticuloso lector de crónicas, interesado en la formación de sus autores, es decir en las fuentes de su erudición y motivos de su curiosidad por el Nuevo Mundo que se abría ante ellos. En sus lecciones, la anécdota de los hechos militares o políticos del conflictivo acontecer de los primeros tiempos de la colonia, cedía el paso a la reflexión sobre los procesos sociales y la comprensión profunda de lo que sigue siendo el tema inacabable del mestizaje.

Carlos estaba convencido de que las crónicas andinas deberían llegar a un gran público del que lo separaba la fidelidad al lenguaje del siglo XVI, su edición de los Comentario Reales de los Incas, del Inca Garcilaso de la Vega, es una prueba de este pensamiento. Pero sobre todo, Carlos fue un magnífico docente, maestro de jóvenes con una entrega total a la tarea de formar historiadores con la necesidad de “hacer Historia”, no como parte de la vida, sino como la vida misma. De eso nos da constancia su propio quehacer intelectual, que lo acompañó hasta los últimos días de su existencia.

No hay mejor manera de recordar a un maestro que seguir sus pasos cuando su vida se agota, eso será posible por los espacios abiertos por su incesante labor en los estudios que son importantes porque nos señalan, más que el pasado, la manera de entenderlo, y proyectarlo como camino para no repetir errores y construir el futuro.

Gracias Carlos por lo que nos dejas como legado, el estudio de la historia debe ser la columna que guíe la formación de los años escolares y universitarios. En la alborada de un nuevo gobierno, cualquiera que sea el destino que finalmente asome de las elecciones, quien asuma la responsabilidad, deberá estar seguro, que cargará sobre sus espaldas todo lo que se dejó de educar en los años anteriores.

ARTÍCULOS

**LA ‘RETROTRADUCCIÓN’ COMO DESCENTRAMIENTO: UN ESTUDIO
DE CASO ANDINO¹ / FROM PEOPLE TO PLACE AND BACK AGAIN:
BACK TRANSLATION AS DECENTERING — AN ANDEAN CASE STUDY**

Susan Elizabeth Ramírez

Resumen

El presente artículo desarrolla una metodología para revelar a un forastero las connotaciones culturales no elaboradas de los vocablos nativos traducidos, utilizando un estudio de caso de la temprana comunicación intercultural en un entorno colonial andino. El estudio se concentra, no en el proceso general de traducción de una lengua nativa a otra europea, sino más bien en el proceso inverso. La “retrotraducción” del lenguaje referido a los curacas de los Andes les abre a los forasteros culturales las dimensiones espirituales de la autoridad y el poder étnicos.

Palabras clave

Retrotraducción / Transferencia cultural / dueño de indios

Abstract

This article develops a methodology for revealing to an outsider the un-elaborated cultural connotations of translated native words, using a case study of early intercultural communication in an Andean colonial setting. It focuses not on the

¹ Agradezco a Christopher Boehm y Helaine Silverman por los comentarios hechos a este artículo antes de su publicación. Asumo, por cierto, la responsabilidad final por todo lo que aparece en esas páginas. Publicado originalmente como “From People to Place and Back Again: Back Translation as Decentering—An Andean Case Study”, en *Ethnohistory*, vol. 53, no. 2 (2006): 355-381. Traducido por Javier Flores Espinoza.

general translation process from a native language into a European one, but rather on the reverse. “Back translation” of language dealing with native paramount lords opens to cultural outsiders the spiritual dimension of native rulership.

Keywords

Back Translation / Cultural Transference / *Dueño de Indios*

Comunicación transcultural

Los etnohistoriadores conocen la frustración inherente a todo intento de encontrar la palabra o frase adecuadas con que transmitir el significado de una expresión extranjera. En ocasiones las equivalencias literales conocidas no bastan, ya sea que uno busque comprender una palabra, frase o categoría cultural nativa singular, y los investigadores deben depender del contexto para establecer la traducción más factible.² Al examinar los desafíos que presenta la traducción del bien conocido vocablo malaita “mana”, que se utiliza ampliamente en Polinesia, el antropólogo Roger M. Keesing critica a los investigadores por no distinguir entre sus diversas formas y usos, y advierte que sus propios filtros y nociones culturales de la otredad les hacen sobre-interpretar y fomentar una imagen del “mundo de otras personas como algo que es radicalmente más distinto el uno del otro y del nuestro de lo que realmente son”. Johannes Fabian reitera este punto con un ejemplo proveniente del swahili. Sin embargo, por irritante que sea, el problema de cómo traducir lo culturalmente intraducible resulta esencial para el trabajo de tales investigadores.³

Oswald Werner y Donald T. Campbell retomaron este punto allí donde Keesing y otros lo dejaron y se concentraron en el problema del descentramiento

2 Susan Elizabeth Ramírez, *To Feed and Be Fed: Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes* (Stanford: Stanford University Press, 2005); *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth Century Peru* (Stanford: Stanford University Press, 1995); y María Rostworowski de Diez Canseco, “La visita de Urcos de 1562. Un kipu pueblerino”, *Historia y cultura* 20 (1990): 296.

3 Con respecto a la gama de significados consúltese Roger M. Keesing, “Exotic Readings of Cultural Texts”, *Current Anthropology* 30: 4 (1989), 460-61, 469; Johannes Fabian, “Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context”, *American Anthropologist* 97: 1 (1995), 43; y Christopher Boehm, “Exposing the Moral Self in Montenegro: The Use of Natural Definitions to Keep Ethnography Descriptive”, *American Ethnologist* 7: 1 (1980), 1-26. En lo que al mismo tipo de traducciones centradas de la literatura se refiere véase también Guillermo Irizarry, “Travelling Textualities and Phantasmagoric Originals: A Reading of Translation in Three Recent Spanish-Caribbean Narratives”, en <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v04/Irizarry.html>.

de las traducciones. Un artículo teórico define el problema y muestra que la tarea es difícil pero que ocasionalmente puede ser lograda, argumentando que la traducción “también significa proporcionar una comprensión de la empatía cultural, en donde el contenido, el contexto y el estilo pueden tener que ser adaptados a la cultura del receptor”. Por ejemplo, una traducción descentrada de un instrumento etnográfico le resta énfasis al lenguaje del investigador, hasta el punto en que elimina la distinción entre la lengua fuente y la receptora. El énfasis recae en las equivalencias. Un medio de conseguirla es mediante el uso de la “retrotraducción”, esto es, el proceso de retraducir lo traducido de vuelta a la lengua receptora. Este método le permite al investigador comprobar la calidad de la traducción.⁴

Estos investigadores no son los únicos investigadores que se han enfrentado a los problemas planteados por la traducción y el descentramiento. Unos cuantos etnohistoriadores o antropólogos históricos han escrito sobre tales traducciones transculturales y las dificultades que hay para hacerlas. Willi Paul Adams brinda una guía o introducción breve y elemental sobre cómo proceder. Él resume modelos lingüísticos que “reconocen el papel activo, selectivo y determinante que los traductores desempeñan cuando (1) analizan el texto o ‘mensaje’ original en sus ‘formas más simples y estructuralmente más claras’; (2) lo transfieren al lenguaje ‘receptor’; y (3) lo reformulan en este último para el público específico al que se va a dirigir”. Adams señala entonces que hay cinco soluciones si una cosa o concepto no existe en la lengua receptora: (1) importar el término extranjero como un préstamo lingüístico; (2) describir y explicar la institución extranjera en palabras familiares; (3) sustituirla con un nombre familiar de una institución aproximadamente similar; (4) naturalizar la palabra con una traducción prestada; y (5) parafrasearla libremente.⁵

4 Oswald Werner y Donald T. Campbell, 1973. “Translating, Working Through Interpreters, and the Problem of Decentering”, en *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, Raoul Naroll y Ronald Cohen, eds. (Nueva York: Columbia University Press, 1973), 398-420. Véase también Werner, “Short Take 15: The Case for Verbatim Cases”, *Cultural Anthropology Methods Newsletter* 7: 1 (1995), 6-8. Con respecto a la “retrotraducción” consúltese Christa Link, “Experiences with Back-Translations”, *Notes on Translation* 1: 113 (1986), 32-36; Richard C. Blight, “Back Translations: A Means for Reviewing the Work of Translators and Consultants”, *Notes on Translation* 1: 81 (1980), 38-39; Hart Wiens, “Inter-Language Concordance in Translation”, *Notes on Translation* 1: 91 (1982), 10-13; y Carla Bartsch, “Finding Errors that Don’t Show Up in a Back-Translation”, *Notes on Translation* 12: 4 (1998), 30-36.

5 Willi Paul Adams, “The Historian as Translator: An Introduction”, *The Journal of American History* 85: 4 (1999), 1285-86. En lo que toca a los “préstamos lexicales” véase también Willis Ott, “On Using Borrowed Words in Our Translations”, *Notes on Translation* 1: 88 (1982), 18-25; Johannes Fabian, “Scratching the Surface: Observations on the Poetics of Lexical Borrowing in Shaba Swahili”, *Anthropological Linguistics* 24 (1982), 14-50; Sabine MacCormack, “History, Language and Law in the Early Modern Spanish Empire: The Case of Peru”

Otros autores complementan las fórmulas prescritas de Adams con un examen de estrategias con que hacer frente, al menos parcialmente, al dilema de la incompatibilidad cultural y las no equivalencias lingüísticas. Según Keesing, mejorar la propia fluidez en la lengua fuente u original ayudará a evitar versiones e interpretaciones que son simplemente erradas, construidas a partir de malentendidos y traducciones erradas. Tener en cuenta los propios filtros e imposiciones culturales que uno tiene, y reconocer que una comprensión puramente indígena o “descentrada” de otra cultura es casi imposible, ayuda a prevenir el fracaso en captar los significados de la vida y el habla cotidianas de los nativos que, nos dice, hace que antropólogos e historiadores creen “lecturas exóticas de textos culturales”. Uno debe asimismo reconocer que toda interpretación hecha por un forastero cultural, probablemente involucrará una combinación de visiones externas e indígenas cuando intente explicar la comprensión nativa a extranjeros culturales, o llevará a lo que James Lockhart describe como “identidades doblemente erradas”. Fabian y Neil Whitehead también creen que conocer el contexto de la traducción mejora la inteligibilidad. Whitehead sostiene que las “lecturas antropológicamente informadas pueden tanto ampliar los significados de un texto como revelar el ‘contexto’ indígena de su producción”, usando como ejemplo su estudio de confiabilidad del *Discoverie of Guiana* [Descubrimiento de Guyana] de Raleigh. Las traducciones están asimismo sujetas a las relaciones de poder. Adams escribe sobre la “traducción como un medio de manipulación” en los modernos entornos diplomáticos.⁶

(ponencia leída en la conferencia “Early Modern Trans-Atlantic Encounters: England, Spain, and the Americas”, ciudad de Nueva York, septiembre de 2003), web.gc.cuny.edu/dept/renai/conf/Papers/Keynote/MacCorma.htm, 6; y Niculina Nae, “Concept Translation in Meiji Japan”, *Translation Journal* (1999), en accurapid.com/journal/09xcult.htm.

6 Thomas J. Scheff, “Is Accurate Cross-Cultural Translation Possible?”, *Current Anthropology* 28: 3 (1987), 365; Tamara Nazarova y Velta Zadornova, “On Cross-Cultural Translation”, *Current Anthropology* 30 (1989), 209-10; Keesing, “Exotic Readings”, 459; Robert Feleppa, “Emics, Etics and Social Objectivity”, *Current Anthropology* 27: 3 (1986), 243-55; Richard Wilson, “Shifting Frontiers: Historical Transformations of Identities in Latin America”, *Bulletin of Latin American Research* 14: 1 (1995), 1-7; Neil L. Whitehead, “The Historical Anthropology of Text: The Interpretation of Raleigh’s *Discoverie of Guiana*”, *Current Anthropology* 36: 1 (1995), 53; Adams “Historian as Translator”, 1283; Werner y Campbell “Translating”; Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (Nueva York: Basic Books, 1983), en especial caps. 2 y 3; James Lockhart, “Some Nahua Concepts in Postconquest Guise”, *History of European Ideas* 6: 4 (1985), 465-82. Véase también Tapati Bharadwaj, “The Politics of Position”, *Jouvert* 6: 3 (2002), en social.chass.ncsu.edu/jouvert/v613/amireh.htm; John L. Anderson, “Culture in Relation to Translation Checking”, *Notes on Translation* 1: 111 (1986), 1-8; John Beekman, “Anthropology and the Translation of New Testament Key Terms”, *Notes on Translation* 1: 80 (1980), 32-42; Timothy Farrel y Richard Hoyle, “Translating Implicit Information in the Light of Saussurean, Relevance, and Cognitive Theories”, *Notes on Translation* 9: 1 (1995), 1-15; Bartsch “Finding Errors”; Julia A. E. Pike, “Cross-Cultural Awareness”, *Notes on Translation* 5: 4 (1991), 14-22; y R. Daniel Shaw, “Transculturation: Perspectives, Process, and Prospect”, *Notes on Translation* 8: 1 (1994), 44-50.

Al igual que en estos y otros entornos interculturales, comprender la voz nativa en los Andes de los siglos XVI y XVII constituye un desafío. En esa era de contacto y enfrentamiento transcultural, la población nativa luchó simplemente para comunicarse con los invasores españoles y sus seguidores. Las traducciones literales hispanas del quechua, aimara, muchik y varias otras lenguas y dialectos nativos, sin suficiente contexto, a menudo no bastaban para transmitir los conceptos y significados indígenas deseados al público español. Los pueblos nativos y los traductores ("lenguas") que hablaban por ellos tenían que buscar palabras y frases con que transmitir el contexto y los supuestos culturales que daban significado a sus pensamientos. Con demasiada frecuencia hasta personas plenamente bilingües como Felipe Guamán Poma de Ayala, quien nos dejara una crónica de gran autoridad a comienzos del siglo XVII (circa 1613), admitían la intraducibilidad de ciertas palabras, conceptos e instituciones. En tales casos Guamán Poma, al igual que otros, siguió empleando palabras nativas en textos por lo demás españoles, glosándolas lo mejor que podía. A menudo la intención era hacer que los colonizadores hispanos entendieran claramente, pero aún así la buena comunicación seguía siendo elusiva. En ocasiones la comunicación, claro está, era deliberadamente ofuscada.⁷

En el contexto colonial, las relaciones de poder también fueron centrales para la comprensión de la sociedad nativa. Poco después del contacto, una serie de prohibiciones reales que buscaban incrementar el dominio hispano despertaron la cautela y el temor de las sociedades nativas, e hicieron que escondieran ciertos elementos de su cultura de los cuales los españoles desaprobaban. Los subsiguientes esfuerzos cristianos por desacreditar a las deidades nativas y perseguir a sus seguidores hicieron que los cultos nativos pasaran a la clandestinidad. El intento de revelar tales secretos hizo que más de un señor nativo tuviera que huir al exilio para escapar a la ira de sus compañeros. En los textos que narran tales incidentes, ¿cómo puede un forastero descubrir aquello que queda sin explicar, sea esto intencional o no?⁸

7 Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno* (París, 1936 [1613], y Ciudad de México: 1980 [1613]). En lo que toca al problema de las traducciones literales véase Diana Green, "On Translating 'Sacrifice', 'Offering', and 'Altar'", *Notes on Translation* 8: 3 (1994), 17-19; y Richard M. Hohulin, "Inspiration, Authority, and Translation", *Notes on Translation* 1: 91 (1982), 3-10.

8 Karen Spalding, "Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las elites nativas", *Allpanchis* 15: 17-18 (1981), 5-21.

Este artículo presenta una metodología general con que traducir las terminologías indígenas con la mayor exactitud posible, y un estudio de caso de la temprana comunicación colonial intercultural en una región particular. Se concentra, no en el proceso usual de traducción, de una lengua nativa a otra europea, sino más bien en lo contrario. Aquí se usa la “retrotraducción”, la traducción de vuelta del lenguaje del interrogador (el español en este caso) a la del sujeto (en este caso quechua y aimara). Este ejercicio revela un posible enfoque con que abrirle a un forastero las connotaciones culturales no elaboradas de los vocablos nativos traducidos. Al hacer esto se desarrolla una metodología generalizable con la cual alcanzar una mejor comprensión de los textos tempranos.

El presente estudio de caso se concentra en la comprensión transcultural de la autoridad [*rulership*], y más específicamente, en el curaca o cacique, aunque gran parte del mismo es igualmente generalizable a nivel imperial y a los reyes Incas. En el siglo XVI se usaba la frase española “dueño de indios” (que significaba literalmente eso o, siguiendo las normas peninsulares educadas, “amado señor de los indios”) para describir a algunos de estos jefes tradicionales andinos. La interpretación estándar de estas personas de perfil alto es que dichos gobernantes hacían las veces de administradores que organizaban a sus seguidores en las labores comunales y en la producción de los artículos del tributo exigidos por sus encomenderos. Numerosos estudios los describen como voceros y protectores de sus súbditos. Además, estos jefes mantenían el orden y decidían las disputas entre sus seguidores. En tanto juez y jurado, los curacas tenían un control aceptado sobre la vida y la muerte de sus súbditos.⁹

9 Con respecto a curacas individuales consúltese Rostworowski, “Dos probanzas de don Gonzalo, curaca de Lima (1555-59)”, *Revista Histórica* (Lima) 23 (1981-82), 105-73; Rómulo Cúneo-Vidal, *Obras completas*, 7 vols. (Lima, 1977), I, 332-36; Cúneo-Vidal, “El cacicazgo de Tacna”, *Revista Histórica* VI: 4 (1919), 309-24; Frank Salomon, “Don Pedro de Zambiza un varayuj del siglo XVI”, en Manuel Mesías Carrera y Frank Salomon, *Historia y cultura popular de Zambiza* (Quito, 1990), 33-73; Luis Miguel Glave, Un cacicazgo [sic] andino y la sociedad campesina del siglo XVII”, *Allpanchis*, 21: 33 (1989), 11-39. En cuanto a los curacas en una región véase Luis Millones, “Shamanismo y política en el Perú colonial: los curacas de Ayacucho”, *Histórica* VIII: 2 (diciembre de 1984), 131-48; Rafael Varón Gabai, *Curacas y encomenderos: acomodamiento nativo en Huaraz, siglos XVI-XVII* (Lima, 1980); Jorge Zevallos Quiñónez, *Los cacicazgos de Lambayeque* (Trujillo, Perú 1989); Zevallos Quiñónez, *Los cacicazgos de Trujillo* (Trujillo, Perú, 1992); Alejandro Diez Hurtado, *Pueblos y caciques de Piura, siglos XVI y XVII* (Piura, Perú, 1988); Rogger Ravines, “Los caciques de Pausamarca: algo más sobre las etnias de Chachapoyas”, *Historia y Cultura* 6 (1972): 217-48; y Alberto Rossel Castro, “Los cacicazgos de Ica”, en *Anales del III Congreso Nacional de Historia del Perú* (Lima, 1963), 242-47. En cuanto a la sucesión, véase María Rostworowski, *Curacas y sucesiones, costa norte* (Lima, 1961). En lo que toca a las características de los curacas véase José Luis Martínez Cereceda, “Kurakas, rituales e insignias: una proposición”, *Histórica* XII: 1 (julio de 1988), 61-74; y Martínez Cereceda, *Autoridades en los Andes, los atributos del señor* (Lima, 1995). En cuanto a la riqueza, véase Guillermo

Las cuestiones que aquí se tratan son cómo era que las autoridades nativas y sus seguidores se describían a sí mismos, y cómo fue que dichas descripciones fueron entendidas por personas que no estaban familiarizadas con su historia sociopolítica y religiosa. El problema específico que aquí se explora es cómo fue que la población andina, usando un lenguaje que originalmente no era el suyo—y bajo circunstancias culturales drásticamente alteradas—, expresó los conceptos indígenas a sus señores hispanos. El examen realizado muestra que la frase “dueño de indios”, usada en la costa norte peruana en la década de 1560 para describir a los últimos curacas tradicionales que sobrevivieron a la invasión hispana, era una traducción literal y defectuosa o incompleta del concepto nativo del mando. Para los españoles y otros observadores que no conocían la cultura nativa, la frase “dueño de indios” identificaba a un jefe indígena del cual los colonos dependían para organizar el trabajo nativo y su producción del tributo. Sin embargo, para la población indígena y para quienes estaban al tanto de sus costumbres y pasado, la frase, usada en una lengua materna, implicaba bastante más que los papeles seculares y administrativos que los españoles atribuían con regularidad a los curacas. También transmitía una cualidad divina y el derecho inherente al mando. En otras palabras, si bien la traducción literal se acercaba al significado original de los términos correspondientes, un forastero habría tenido que entender el contexto cultural, así como los mitos y la historia de la sociedad andina, antes de reconocer las connotaciones que las palabras le transmitían a un público nativo. Aunque la traducción e interpretación española de la frase se halla literalmente cerca del original, no logra en cambio indicar explícitamente la dimensión espiritual del mando inherente a los términos nativos.¹⁰ Vemos así cómo

Cock Carrasco, “Power and Wealth in the Jequetepeque Valley during the Sixteenth Century”, en C. B. Donnan y G. A. Cock, eds., *The Pacatnamú Papers, vol. 1* (Los Ángeles, 1986), 171-80; Franklin Pease G. Y., “Curacas coloniales: riqueza y actitudes”, *Revista de Indias* 48: 182-83 (1988), 87-104; Karen V. Powers, “Resilient Lords and Indian Vagabonds: Wealth, Migration, and the Reproductive Transformation of Quito’s Chiefdoms, 1500-1700”, *Ethnohistory* 38: 3 (1991), 225-49; y Ramírez, *World Upside Down*: cap. 2. Para el poder de un curaca véase Nathan Wachtel, *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru Through Indian Eyes, 1530-70* (Nueva York: Barnes and Noble, 1977), 80; Susan Elizabeth Ramírez, “The Dueño de Indios: Thoughts on the Consequences of the Shifting Bases of Power of the ‘Curaca de los Viejos Antiguos’ Under the Spanish in Sixteenth Century Peru”, *Hispanic American Historical Review* 67: 4 (1987), 575-610; Fray Chr[is]toul de Castro y Diego de Ortega Morejón, “Relación de Chíncha (1558)”, *Historia y Cultura* (Lima) 8 (1968), 473. Consúltese también William H. Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization* (Austin, TX, 1997), 33. Susan Elizabeth Ramírez, “Amores prohibidos: del crimen y el castigo en el siglo XVI”. Conferencia, Instituto Nacional de Cultura, Sede Trujillo (Perú), 8 de agosto de 2001; Archivo General de las Indias /Patronato [en adelante AGI/P] 188, ramo [en adelante r.] 22, 1561, 24; Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general... qquichua* (Lima, 1989 [1608, 1952]), 55, en relación con el *hatun rimak curaca*: “el que tiene la voz de todos”.

10

Véase Ramírez *World Upside Down*: cap. 2; Marvin Harris, “History and Significance of the Emic/Etic

este análisis ejemplifica la forma en que la aplicación sistemática de la retrotraducción, a las palabras que la misma población nativa usaba para describir la institución del mando, puede aliviar en parte los problemas constantes de la traducción y la interpretación, permitiéndole así a un forastero participar de modo más pleno en la cultura sujeta al penetrar en otra capa y dimensión del significado, y profundizar la comprensión de la voz nativa.

El “dueño de indios”

Esta historia se remonta a la visita administrativa que el Dr. Gregorio González de Cuenca realizara en 1566-67 en la costa norte peruana. Cuenca y su equipo de traductores, escribanos y asistentes reportaron que allí algunos curacas eran descritos como “caciques de los viejos antiguos” y como “dueños de indios”. Estas frases implicaban que en ese entonces había jefes tanto de viejo cuño como de nuevo tipo, y que los primeros (literalmente) eran “dueños de indios” o, de modo más figurado, “amos adorados” o “propiciadores amados” [“*beloved masters or patrons*”] de sus súbditos.¹¹ Dos de estas personas eran el curaca de los colliques, don Juan Quesquen Goaman (m. 1566), y el de los túcumes, don Francisco Mynchan. Ellos, al igual que el curaca de los jayancas y el jefe de los chimúes, don Antonio Chayguaca, viajaban en procesión “en andas y ombros de indios”, sentados en banquitos, sostenidos en alto sobre sus literas. Los seguidores rodeaban a cada curaca y las mujeres les seguían. Los primeros preparaban el camino y anunciaban su llegada con trompetas, en tanto que las segundas debían repartir chicha y maíz tostado a los espectadores. El porte (severo y solemne), la postura y la ropa de estos jefes exaltados y temidos indicaban su estatus y prestigio. A su paso, la gente común les asemejaba a los dioses y se sacaba pestañas y cejas, las que soplaban hacia la figura sentada mientras colocaban sus dedos sobre sus labios, haciendo ruidos chasqueando los labios antes de levantar las manos sobre su cabeza con las palmas hacia fuera, en señal de reverencia.¹²

Distinction”, *Annual Review of Anthropology* 5 (1976), 329-50.

11 María Moliner, *Diccionario de uso del español* (Madrid, 1966), 1043; Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, edición facsimilar, 3 vols. (Madrid, 1990 [1726-37]), II: 348; La Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana* (Madrid, 1832), 284; Félix Quesada C., *Diccionario quechua: cajamarca-cañaris* (Lima, 1976), 172; Honorio Mossi, *Diccionario castellano-quichua* (Sucre, 1860), No. 122. Adviértase que Quesada equipara “dueño” con “propietario” y da como traducciones a *diuiñu* y el sufijo *-yoc*.

12 Archivo General de las Indias (en adelante AGI), Justicia (en adelante J) 457, 830v, 1005; J458, 1463v, 1835v, 1898, 2300, 2325v; J459, 3084, 3085v; J461, 862; J462, 1716, 1739, 1769v; J404, 1, 129v-31, 790; Audiencia

Otros usos del vocablo “dueño” en las crónicas clásicas sugieren, por ejemplo, que estos dignatarios nativos a veces temidos, se hallaban inmersos en un sistema semejante al de la esclavitud occidental. Bernabé Cobo, un observador del siglo XVII que goza de buena reputación, describió a los ambiciosos y tiránicos curacas afirmando que “no ponían la mira en el bien y utilidad de los vasallos, sino en satisfacer su ambición y codicia, reduciéndolos a una tan pesada servidumbre, que della a esclavitud no había diferencia”. Y sin embargo, en las fuentes étnicas de mediados del siglo XVI no encontramos ninguna evidencia de este tipo de relación. De otro lado, además del hecho que (en la época virreinal) los esclavos no veían a sus amos como divinos, que era como los seguidores de los curacas del temprano siglo XVI sí los veían (vide infra), debemos asimismo recordar que Cobo escribió a mediados del siglo XVII, después de más de un siglo de estrecho dominio y explotación coloniales. Como he sostenido en otro lugar, fueron las presiones de los designios imperiales hispanos las que exacerbaron cualesquier intercambio desigual que haya existido entre los reyes Incas y sus seguidores étnicos en la época del contacto. El origen de tales actitudes se remonta por lo menos al mandato del virrey Francisco de Toledo (1569-81) y sus partidarios, los cuales describieron a los curacas como crueles y dictatoriales para así justificar la sistematización del dominio colonial ibérico.¹³

Podemos atisbar el significado nativo que se esconde detrás de la frase que aparece en las fuentes quinientistas, en las declaraciones que los residentes de la sierra norte peruana hicieron en un caso judicial librado en torno a la sucesión a un

de Lima (en adelante AL) 92, 1566; AL 167, 1648; Escribanía 528C, 826; Pedro de Cieza de León, *Travels of Pedro de Cieza de León* (Londres, 1864), 239; *El señorío de los Incas* (Lima, 1967), 195; *Crónica del Perú. Primera parte* (Lima, 1984), 191, 198, 205; Melo, *et. al., Informacion ... acerca de las costumbres que tenían los Incas del Perú (1582)*, Roberto Levillier, ed., *Gobernantes del Perú, Cartas y papeles, siglo XVI*, Madrid: Imprenta de Juan Pueyo, 1581/1925, 281; Pedro Pizarro, *Relacion del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1571/1978, 37; Ramírez, *To Feed and Be Fed*: cap. 4; Martínez Cereceda, *Autoridades en los Andes*, especialmente 93, 156. Véase también Marshall Sahlins, *Islands of History* (Chicago, 1985), 85, que al examinar al “rey forastero” menciona que en Fiya, el jefe es el dios del pueblo.

13 Roberto Levillier, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú* (Madrid: Espasa-Calpe, 1935), 262-67, con respecto a Matienzo; licenciado Castro, “Carta del licenciado Castro a Su Magestad... 23 de septiembre de 1565”, en Víctor M. Maúrtua, ed., *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana*, vol. I (Barcelona, 1906 [1565]), 66; Pedro de Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas* (Buenos Aires, 1942 [1572]); AGI/P 187, r. 20, 3 vuelta (en adelante v.) con respecto a la tiranía; Susan Elizabeth Ramírez, “Curacas y la cosmología: el poder ancestral en los Andes”, en Antonio Garrido Aranda, ed., *A propósito de Raúl Porras Barrenechea: Viejos y nuevos temas de cultura andina* (Córdoba, España, 2001), 155-70; Ramírez, “Amores prohibidos”; Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, Biblioteca de Autores Españoles, vols. 91-92 (Madrid: Ediciones Atlas, 1956 [1653]), v. 92, 24.

curacazgo. Los testigos que declaraban a favor del pretendiente afirmaron que entre los dignatarios de Cajamarca, ciertos grupos de nativos le ‘perteneían’ al curaca porque habían sido de su padre y abuelo. El cacique gobernante y señor principal de la provincia de Cajamarca contradujo tales pronunciamientos, afirmando que él, sus padres y antepasados habían estado en posesión desde “tiempos inmemoriales”. Él sostuvo que Miguel Ramos era un hombre del común, esto es, un tributario, que había conseguido la real cédula que le daba derecho a cierto grupo de personas con una “falsa relacion”, la cual perturbaba la tranquila y “quieta posesion y propiedad” que su linaje señorial había tenido de ellas desde los tiempos de sus padres y abuelos. Hay que señalar que ambos contendores usaban el mismo argumento—la posesión, el control y la propiedad ancestrales—como la base de sus pretensiones. Waldemar Espinoza Soriano se hace eco de tales declaraciones, observando que algunos *capac curacas* (jefes exaltados) o “señores de indios” se dirigían a su gente como “mis indios” o “mi gente”, como si fueran de su propiedad.¹⁴

María Caxadoca, otra testigo, nativa de Guzmango, declaró en la probanza (una relación de méritos y servicios) de Sebastián Ninalingon en 1573. Ella resumió allí sus largos años de servicios prestados al curaca don Pedro de Cajamarca y su esposa principal, Cossava Nun Chipac. Hacia el final de su vida, don Pedro reunió a todas sus consortes, señores principales y muchos indios, y les indicó que “quería murir”, y que dejaba todos sus bienes “y sus yndios” a don Sebastián, su hijo. Karen Spalding reporta la presencia de un lenguaje similar en un manuscrito de 1588, referido a un curaca llamado don Baltazar Holca Huanca, quien describió a sus seguidores como “mis tributarios y herederos”. En su testamento, fechado apenas diez años más tarde, mencionó a “mis hijos tributarios”.¹⁵

Dados sus matices administrativos, frases como estas no parecen bastar para justificar la elección de la frase “dueño de indios” para designar a tales personajes en lugar de, digamos, ‘administrador o jefe de indios’. Queda la pregunta de qué palabra, frase o concepto de la lengua nativa estaban intentando expresar los traductores, y qué cosa dicha palabra o palabras revelarían acerca del concepto nativo del mando.

14 AGI/Escribanía 501A, 1598, 11, 77-77v; Waldemar Espinoza Soriano, “La poliginia señorial en el reino de Caxamarca, siglos XV y VI”, *Revista del Museo Nacional* 43 (1977): 401.

15 AGI/AL 128, 2-VI-1587: 11v-13; Spalding, “Defendiendo el suyo: el kuraka en el sistema de producción andino”, en Segundo Moreno y Frank Salomon, eds., *Representación y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, vol. 2 (Quito, 1991), 409.

¿Acaso esta frase era una exageración? En cierto modo ella es inconsistente con los datos con que contamos.

Hacedor y rey

La respuesta a este acertijo queda clara en los manuscritos generados por los llamados extirpadores de la idolatría. En estos expedientes, redactados años después (sobre todo en el siglo XVII) y en la sierra central, se identificaba al “dueño” con la condición de primero: el primero en fundar un linaje. En San Pedro de Hacas, por ejemplo, Bartolomé Chuchucóndor contó el 29 de enero de 1657 cómo su padre le había mostrado, a él y a sus hermanos, los lugares de entierro de los ancestros, “los quales abian sido los primeros conquistadores y fundadores y que lo eran de aquellas chacras y guertas”. De entre éstos, les llevó a “vna piedra larga llamada sumacguanca que esta junto a la cabesera de vn puquio que disen es *dueño*... del dicho puquio y que primero fue yndio llamado tupinguaila el qual disen y tiene tradicion crío aquel puquio”. El ancestro conocido como Tupinguaila—que para mediados del siglo XVII de algún modo había llegado a ser representado por una piedra larga con otro nombre—era reconocido como el creador del puquio o manantial que brindaba agua a los campos de su linaje. El acto de creación le dio a Tupinguaila—alias Sumacguanca—el derecho sobre estas aguas.¹⁶

Unos años más tarde (en 1662), en el pueblo de San Francisco de Mangas, Ynés Carhuayaco, del ayllu o linaje¹⁷ Tamborga, describió cómo para volver a techar una casa llevaban un “cantaro [de forma de una mujer] al puquio rimai puquio y alli le hasen sacrificios de sebo y coca al dicho puquio porque tiene abuso [desde la perspectiva hispana] que es una mama que parece en forma de muger que es la Madre que cria el Agua y *dueño* del puquio y [...] alla el agua y les hablan a los dichos ministros... y desta agua [...] lleban todas las hijas del sol [solteras o vírgenes] de todos los pueblos para tener ventura en las dichas cassas”. Otros informantes más describieron a esta “madre” como la “mama de los malquis”; Yncauilla, el “primer

16 Pierre Duviols, *Cultura andina y represión* (Cuzco, 1986), 224; subrayado mío.

17 El ayllu alude a un linaje conformado por parientes reales e imaginarios, que cree descender de un héroe cultural común. Todos habrían oído los mitos de un origen común y celebrarían juntos (en la medida en que las personas eran religiosas) el culto prestado a sus primeros fundadores. Véase también Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments*: cap. 3, especialmente pp. 97-99.

progenitor” del ayllu Caiu Tamborga, y Anca Yacalhua, el *marcayoc* y “primer fundador” de los habitantes del pueblo de Mangas. De este modo un “dueño” podía ser masculino o femenino. En ambos casos estaban asociados a la creación del agua y, en el segundo caso, podían ser identificados como la madre de los progenitores masculinos del grupo.¹⁸

El uso del vocablo quechua *marcayoc* para describir al *malqui* (ancestro) Anca Yacalhua, no fue sino uno de varios casos en los cuales los intérpretes emplearon palabras nativas para expresar la misma idea, esto es que la creación le transmite a un dios o persona el derecho y la posesión. En 1657, Juan Bautista reportó que todo el ayllu Chilcas adoraba al “malqui Marcayoc” (el antepasado Marcayoc) llamado Machaca, al cual podía encontrarse en un lugar conocido como Yrcacoto. En su declaración del 11 de octubre de 1662, Francisco Poma Guaranga, del ayllu Tamborga, afirmó que él y toda la gente de su ayllu y del pueblo de Mangas veneraban una “*Marcayoc conopa*” (un ídolo marcayoc);¹⁹ esto fue confirmado por Domingo Paryac e Ynés Quillai Chumi, del ayllu Caiu Tamborga. Domingo sostuvo que a él se le enseñó a adorar y servir a los “*ídolos y malquis*” de su ayllu, a los cuales se conocía como Ynca Villac, Anco Uica (o Anaco Villac) y Marcayo[c] Conopa. Ynés agregó que a ella se le ordenaba preparar chicha que sacrificar a estos mismos ancestros. En otro lugar se identifica a Ynca Uilca como el “malqui” y “primer progenitor” de su ayllu.²⁰

De igual modo, en 1656, en el pueblo de Santo Domingo de Paria, Juan Guaráz confesó que “no se encomendasen a su majestad[,] el que era grave pecado[,] porque [el] Dios [cristiano] no criaba [a] los indios[,] chacaras[,] comidas[,] sino los llacuaces y libia hijos del rayo y los Guaris porque les hicieron chacaras[,] lagunas y sementeras a [¿y?] todas comidas[,] por cuya causa le llaman al d[ic]ho Guari

18 Duviols, *Cultura andina*, 359, 382; las páginas 382-83 contienen una descripción del mismo ritual efectuada por otro informante. Véase también Alejandra Osorio, “Una interpretación sobre la extirpación de idolatrías en el Perú. Otuco, Cajatambo, siglo XVII”, *Historia y Cultura* 20 (1990), 173, donde se examina a la “deidad ‘dueña’ de la colca”. Consúltese también Luis E. Valcárcel, “Símbolos mágico-religiosos en la cultura andina”, *Revista del Museo Nacional* 28 (1959), 8, 10, 12, 14 en lo que toca a las “madres” del agua. Para los ancestros y el agua véase también Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments*, esp. cap. 3; y Jeannette E. Sherbondy, “El regadío, los lagos y los mitos de origen”, *Allpanchis* 17: 20 (1982), 4-5, 8, 11, 16).

19 Mario Polia Meconi, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752* (Lima, 1999), 172-74. Las conopas usualmente eran pequeños ídolos usados en los cultos domésticos, como la *saraconopa*, que buscaba asegurar la cosecha de maíz, la *llamaconopa*, que garantizaba la reproducción de las llamas, y la *runaconopa*, que aseguraba la multiplicación de los indios.

20 Duviols, *Cultura andina*, 279, 359-62, 383-84; Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments*, 33.

llactayo[c]”. Ese mismo año, en el pueblo de Santa Catalina de Pimachi, se identificó a uno de los “malquis ídolos comunes” como Guaman Caxa Malqui, quien estaba enterrado en una estructura funeraria común (*machay*) en compañía de cincuenta y dos miembros de su familia, y al cual su ayllu recordaba y veneraba activamente. Se le describía como “llactoyoc [sic] primer fundador”. En la misma lista de 1656 tenemos otro fardo funerario llamado simplemente “Marcayoc malqui”, al cual se rendía culto como el fundador o creador de su “pueblo”. Unos cuantos meses más tarde el testigo Hernando Hacaspoma, un practicante religioso respetado, temido y poderoso, admitió que un ídolo de piedra en forma de una persona, de nombre Tauris y al que identificó como su marcayoc, se hallaba en medio de un corral de ovejas situado entre el pueblo de Hacas y el “pueblo viejo”. Ellos se reunían, prosiguió, en la pequeña plaza para danzarle y “mochar[le]” (adorar), de modo tal que Tauris les protegiera.²¹

Las palabras claves aquí son *llactayoc* y *marcayoc*, que creo son los equivalentes quechua y aimara,²² así como la retrotraducción, de la frase “dueño de indios”. Según Diego González Holguín, quien publicó un diccionario bilingüe en 1608, *llacta* quiere decir pueblo o colectividad [*people*], en tanto que *-yoc* es un sufijo que denota posesión, como en *yayayoc*, aquel que tiene padre. Así, *llactayoc* literalmente quiere decir aquel que tiene un linaje, esto es un creador o—cuando se aplica a una persona viva—una autoridad que le representa, o como se dijera en 1618, “sus progenitores gentiles cauesas de sus linajes”. Nótese que González Holguín traduce *llactayoc* simplemente como “natural”, “morador” o “vecino”, y *llactayoc apo* como “señor del pueblo”.²³ El mismo lingüista define *marca* como “el valedor, o abogado protector”. El estudio boliviano que Thomas Abercrombie

21 Duviols, *Cultura andina*, 94, 128. Véanse también las páginas LIX, 155 y 248. Consúltese también Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments*, en especial 80; y Waldemar Espinoza Soriano, “Un testimonio sobre los ídolos huacas y dioses de Lampa y Cajatambo. Siglos XV-XVII”, *Scientia et Praxis* (1981), esp. 144-45 y 147, donde en su transcripción de un manuscrito de 1663-64, la población local asimismo alude a sus marcayoc[s] como los primeros fundadores del ayllu Cahan y el “pueblo” de Copa, respectivamente. Aquí “pueblo viejo” es un complejo ceremonial y en ocasiones también un lugar de entierro.

22 *Marca* también aparece en Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua aymara* (Cochabamba, 1984 [1612]), como un término que significa pueblo [como grupo] (217). En cuanto a la actual identificación boliviana de los señores comunales con los fundadores de los ayllus véase Gilles Rivière, “Camino de los muertos, camino de los vivos: las figuras del chamanismo en las comunidades aymaras del altiplano boliviano”, *Antropología* (Madrid), 10 (octubre de 1995), 109-32.

23 Esto resulta asimismo consistente con la definición que Bertonio, *Vocabulario*, 220, hiciera de *mallku*, *mayco*, *mallco*, los vocablos aimaras para curaca como “señor de vasallos”, y *maycoña* o *mayco camcaña* como “el señorío o mando o reynado”.

hiciera de los k'ultas halló que ellos aludían a los “pastor[es] de hombres”, lo que implica la existencia de una reciprocidad entre los que son cuidados y su cuidador, reciprocidad ésta a la que se define como servicio a cambio de protección. *Marçayoc* parece haber sido usado para referirse a la persona cuidadora responsable por sus seguidores, quienes le debían trabajo. Pierre Duviols, un investigador que ha estudiado las prácticas religiosas de los nativos andinos durante la mayor parte de su carrera, asimismo le define como “fundador mítico del clan” o “fundador o señor del pueblo de donde descendéis”. Waldemar Espinoza Soriano, otro investigador que ha publicado más de doscientos artículos y libros sobre las vidas e historias andinas, también define esta palabra como los “restos mortales de los primeros fundadores de los ayllus y pueblos”.²⁴

Adviértase que una palabra clave en estas definiciones es la traducción del término español “pueblo”. Aquí lo traduzco en el sentido de colectividad [*people* o gente] antes que de poblado o de un lugar de asentamiento concentrado y permanente, pues antes de las reducciones impuestas por los españoles en las décadas de 1560 y

24 González Holguín, *Vocabulario*, 207, 231 y 369; Polia Meconi, *Cosmovisión religiosa andina*, 1999: 418; Thomas A. Abercrombie, *The Politics of Sacrifice: An Aymara Cosmology in Action* (Chicago, 1988), 342; Rivière, “Caminos de los muertos”, esp. 119 (otro ejemplo de las autoridades nativas como “pastores de hombres” [“herders of men”] en el altiplano boliviano, en las décadas de 1970 y 1980); Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas* (Ciudad de México, 1977), 360; Espinoza Soriano “Testimonio”, 116; Osorio 1990: 166, 168. Para definiciones de *llacta* consúltense Domingo A. Bravo, *Diccionario quichua-castellano* (Buenos Aires, 1967), 151; Laura Ladrón de Guevara, *Diccionario quechua* (Lima, 1998), 339; Marinell Park, Nancy Weber y Víctor Cenepo Sangama, *Diccionario quechua: San Martín* (Lima, 1976), 60; González Holguín, *Vocabulario*, 207; Fray Domingo de Santo Tomás, *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú (1560)* (Lima, 1951 [1561]), 144; Gerald Taylor, *Diccionario normalizado y comparativo quechua: Chachapoyas-Lamas* (París, s.f.), 102; Esteban Hornberger S. y Nancy Hornberger, *Diccionario trilingüe: quechua of Cuzco/English/Spanish*, 3 vols. (Cuzco, 1978), I, 19; Quesada, *Diccionario quechua*, 56; Jesús Lara, *Diccionario qheshwa-castellano, castellano-qheshwa* (La Paz, 1978), 126; Joaquín Herrero y Federico Sánchez de Lozada, *Diccionario quechua-castellano, castellano-quechua* (Cochabamba, Bolivia, 1974), 75; Glauco Torres Fernández de Córdova, *Diccionario kichua-castellano, yurakshimi-runashimi* (Cuenca, Ecuador, 1982), 175; César Guardia Mayorga, *Diccionario kechwa-castellano, castellano kechwa* (Lima, 1961), 61; Clodoaldo Soto Ruiz, *Diccionario quechua: Ayacucho-chanca* (Lima: Ministerio de Educación, 1976), 69; y Mossi *Diccionario castellano-quichua*, no. 149. En cuanto a las definiciones de *marca*, véase Bravo, *Diccionario quichua-castellano*, 167; Rodolfo Cerrón-Palomino, *Diccionario quechua: Junín-huanca* (Lima, 1976), 85 (sobre *malka*) y 252; Ladrón de Guevara, *Diccionario quechua*, 342; Antonio Cusihamán, *Diccionario quechua: Cuzco Collao* (Cuzco, 2001), 66; González Holguín, *Vocabulario*, 231; Santo Tomás, *Lexicón*, 144 (define *marca* y *llacta* como sinónimos); Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1980), 1089; Gary J. Parker y Amancio Chávez, *Diccionario quechua: Ancash-huailas* (Lima, 1976), 100; Lara, *Diccionario qheshwa-castellano*, 140; Guardia Mayorga, *Diccionario kechwa castellano*, 65; Torres Fernández de Córdova, *Diccionario kichua-castellano*, 189-90; y Mossi, *Diccionario castellano-quichua*, no. 170. Véase también el examen que Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments*, 95-96, hace de los dos significados de *llactayok* a partir de la traducción que Frank Salomon y George L. Urioste hicieron de los mitos de Huarochirí (*The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion* [Austin, TX, 1991, 23-24]); y Jeannette E. Sherbondy, “Mallki: ancestros y cultivo de árboles en los Andes”, en Ramiro Matos, comp., *Sociedad andina: pasado y presente: contribuciones en homenaje a la memoria de César Fonseca Martel* (Lima, 1988), especialmente 101-35.

1570, la mayor parte de la población andina vivía en granjas dispersas por todo el paisaje y no en asentamientos urbanos. Las investigaciones etnohistóricas indican que sólo la sede central de un curaca poderoso, donde vivía en medio de su parentela inmediata y de un número variable de artesanos, especialistas y otros servidores [*retainers*], era lo suficientemente grande y densa como para llamarla un pueblo. Y en la época anterior a las reducciones (aproximadamente antes de 1565 a 1575, dependiendo del lugar), los “pueblos viejos”—unos complejos arquitectónicos así llamados por los españoles, que incluían las tumbas de los ancestros y eran lugares de congregación para rituales religiosos—atraían a los fieles, pero la mayoría de los peregrinos se dispersaban después de celebradas las ceremonias periódicas. Los curacas viajaban en procesión al pueblo viejo de cada ayllu, a officiar los ritos en aniversarios ancestrales. En este sentido, cada “pueblo viejo” era un polo temporal de atracción y aglomeración de las personas que compartían creencias culturales, no así un lugar permanente de habitación y vida diaria.²⁵

Pacarisca (escrita también como *pacarina*), tal como la usara Cristóbal de Albornoz, es otra palabra candidata a ser una retrotraducción de “dueño de indios”. En su *Instrucción* Albornoz sostuvo que las *pacariscas* son “criadores (,) de donde descenden”. Duviols anota que Albornoz definió *pacarina* “como la divinidad creadora de la descendencia, y su lugar de origen al mismo tiempo”, posición seguida por Mary Doyle. Algunos diccionarios asimismo definen *pacarina* como “antepasado remoto, origen totémico de un linaje”. Lorenzo Huertas menciona “mallquis pacarinas”, que eran los “restos mortales de los primeros abuelos”. Juan B. Lastres también afirma que los antepasados más antiguos, y en particular el fundador del grupo, eran la “pacarina”. González Holguín respalda esta postura al haber dado definiciones como las que siguen:

paccarin: la mañana

paccaricuy camayoc: muy velador que duerme poco

pacconi pupuni: trabajar velando por otro

25 Ramírez, *To Feed and Be Fed*, caps. 4-5; Sebastián de la Gama, “Visita hecha en el valle de Jayanca (Trujillo) (1540)”, *Historia y Cultura* 8 (1974): 215-28.

paccarichik: el que da principio a alguna cosa

paccarichik yayamchic mamanchic: nuestros primeros padres

paccarichik madru chauchu o huritmi: el principio del linaje²⁶

En todos estos ejemplos, el acto de creación, de domesticación o de civilizar impartió derechos sobre aquello que se creaba, domesticaba, civilizaba y protegía. Tales actos brindaban un poder sobrenatural o el control del primer ancestro sobre un pueblo o cosa (v.g. un manantial), capacidad ésta que podía transmitirse de generación en generación. Podemos encontrar una analogía a nivel imperial. Por ejemplo, el licenciado Juan Polo de Ondegardo, escribiendo en 1561, anotó que los Ayar, los hermanos originales, detentaron el mando supremo sobre el resto de sus seguidores “por aver sido ellos los primeros de donde todos avían salido”: “salieron [de Pacari tambo] tres o quatro hombres de donde se torno a multiplicar el mundo y que por aver sido ellos los primeros de donde todos avían salido les perteneçiese el señorio”.²⁷

El análisis que Jan Szemiński hiciera de las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua también muestra que Viracocha—del cual algunos dicen era una deidad andrógina que engendró al sol y la luna—era

26 Pierre Duviols, “Un inédito de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú...”, *Journal de la Société des Americanistes* 56 (1967), 28, 37; Duviols, *Destrucción de las religiones*, 319; Mary E. Doyle, “The Ancestor Cult and Burial Ritual in Seventeenth and Eighteenth Century Peru”. Tesis de Ph.D., Universidad de California en Los Ángeles, 1988; Lorenzo Huertas Vallejos, “Conformación del espacio social en Huamanga, siglos XV y XVI”, en *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*, Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tasuhiko Fujii, eds. (Osaka, Japón, 1998), 17; Juan B. Lastres, “El culto de los muertos entre los aborígenes peruanos”, *Perú Indígena* 4 (1953), 63-64; Lastres, “Dioses y templos incaicos protectores de la salud”, *Revista del Museo Nacional* (Lima) XVI (1947), 10-11; González Holguín, *Vocabulario*, 32, 266-67; Lara, *Diccionario qheshwa-castellano*, 160. Para la pacarina véase también Mossi, *Diccionario castellano-quichua*, no. 196; Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1980), 1092 y 1098 (con respecto a *paqarimuq* como originario, y *paqarimuq qhapaq apu* como “señor poderoso y primordial”); Bravo, *Diccionario quichua-castellano*, 193; González Holguín, *Vocabulario*, 32, 266-67; Santo Tomás, *Lexicón*, 158. Advuértase, sin embargo, que en las páginas subsiguientes Duviols decidió examinar sólo el lugar de origen (*Destrucción de las religiones*, 320, 327), dejando de lado la “divinidad creadora”. ¿Se trata acaso de un sesgo vinculado a una perspectiva cultural occidental?

27 Juan Polo de Ondegardo, “Informe del licenciado Juan Polo de Ondegardo al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú [1561]”, *Revista Histórica* 13 (1940): 152; Antoinette Molinié Fioravanti, “El simbolismo de fronteras en los Andes”, *Revista del Museo Nacional* 48 (1986): 258; Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments*, 33. Para otro ejemplo de dioses adorados por ser los creadores de un pueblo véase Fernando Iwasaki Cauti, “Idolatrías de los indios checras: religión andina en los Andes centrales”, *Historia y Cultura* 17 (1984), 78, 87.

adorado por las mismas razones. Se le veneraba como el “creador de lo que da la vida”, como aquel que “pone fundamentos”, “el que causa ser”, “rey fundador” y “pacakayuqpa” o “dueño de la pacaka [pachaca]” (el dueño de la unidad social de un centenar de familias). En suma, Viracocha es presentado como el creador “que causa que el mundo sea habitado, rey ordenador y fundador de todo, origen de todo”.²⁸

Tales ancestros eran adorados porque fueron los primeros. Los descendientes quemaban alimentos delante de su malqui Ynca Uilca, el antedicho “primer progenitor” del ayllu Caiu Tamborga. En 1663 se hacían ofrendas al “primer progenitor y conquistador y fundador” Auca Atama en agradecimiento al uso de las tierras y a tener buenas cosechas, así como al malqui huari “dueño” de otra chacra. Biolante Sira, del ayllu Chacos, que hizo su declaración en el pueblo de San Francisco de Mangas el 11 de octubre de 1662, confesó asimismo que había hecho sacrificios al malqui “dueño” de una chacra. Su vecino, Gonsalo Lloclla del ayllu Casas [Cascas], explicó que antes de sembrar un campo hacían sacrificios al ancestro Marcaparay Lloclla porque él fue el primero que lo sembró, y porque aún tenía “fuerzas para ayudar a que tengamos buenas sementeras”. Esta última declaración indica que los vivos creían que los muertos continuaban influyendo sobre su destino. Como parte de su familia o comunidad espiritual, los ancestros tenían el poder inherente de preservar a sus descendientes. Los vivos por ende les alimentaban con maíz y chicha, para que así ellos mismos pudieran cosechar y alimentarse.²⁹

Hijos de los dioses

La palabra española “dueño” transmite los mismos conceptos y derechos, tal vez de modo exagerado y absoluto. Los vocablos *llactayoc* y *marcayoc* (así como *pacarisca*)³⁰ aluden a los ancestros de los jefes nativos, a los cuales se describió

28 Jan Szemiński, “De la imagen de Wiraqucan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua”, *Histórica* 9 (1985), 253-54, 261-62.

29 Duviols, *Cultura andina*, 344, 363-66, 383, 403-15, 428. Véase también Spalding, “Resistencia y adaptación”, 10.

30 Rodrigo Hernández Príncipe, “Mitología andina”, *Inca* (Lima) 1 (1923), 62. Polia Meconi (*Cosmovisión religiosa andina*, 472) también transcribe y publica una carta del Padre Rodrigo de Valdés, fechada en 1639, que afirma que *cono-máiz* significa “criador”, y R. T. Zuidema sostiene que *manco* significa tatarabuelo, antepasado y fundador de linaje; Zuidema, “La relación entre el patrón de doblamiento prehispánico y los principios derivados de la estructura social incaica”, *Proceedings of the International Congress of Americanists*, I (1966), 48. Estas palabras nos recuerdan que debe haber habido palabras equivalentes en cada una de las lenguas andinas en las cuales tales

como “dueños” en el español del siglo XVI. Estos hombres eran reverenciados y considerados sagrados, los descendientes directos, del creador y primer fundador de su pueblo, el mismo del cual usualmente se decía que era hijo de un poder sobrenatural o deidad. En los expedientes de idolatrías del siglo XVII, referidos a la sierra central, estos curacas afirmaban ser los descendientes de los primeros antepasados y colonos, los portadores de importantes cultivos de subsistencia y quienes traían consigo las lluvias y el agua. Algunos, a los cuales Hernández Príncipe llamó “dueños”, podían nombrar sus antepasados masculinos y remontarse diez u once generaciones hacia atrás. En la figura 1 aparece una genealogía de los señores de Ocos en 1621, que comprende ocho generaciones.³¹

Descendientes de Caha Yanac

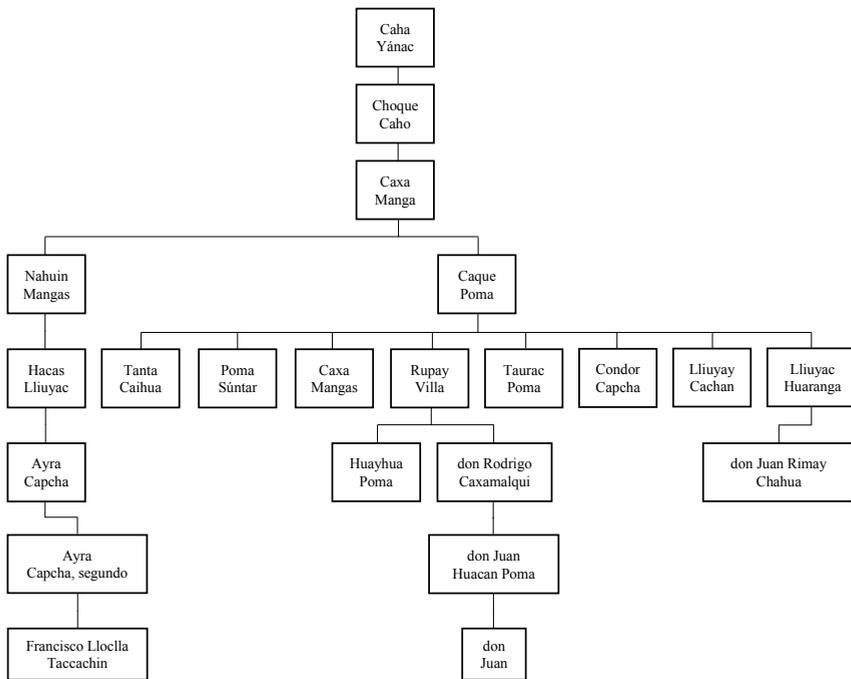


Tabla I. Los señores de Ocos, como se recordaba en 1621.

sistemas de creencias existían.

31 Duviols, *Cultura andina*, 142, 473; Polia Meconi, *Cosmovisión religiosa andina*, 213, n. 2; AGI/ Escribanía 501A, 1, 4, 8-8v; Ramírez, *To Feed and Be Fed*: cap. 4; Osorio, “Interpretación”, 170, 190. Véase también Spalding, “Resistencia y adaptación”, 14-15.

Estas genealogías legitimaban el poder de los curacas. Para acceder al curacazgo se elegía a los candidatos con ayuda de una ceremonia de adivinación (la *calpa*) a través de la cual los ancestros indicaban su elección entre los pretendientes, que en algunos casos eran todos del mismo grado de edad o generación. Estos nombramientos sobrenaturales eran reconocidos en la ceremonia de entronización e investidura del curaca, cuando la autoridad recién instalada era adorada una vez que se sentaba en el banquillo (*tiana*, dúho) de poder. El acto mismo de venerar (*mochar*) haciendo chasquear los labios y levantando las manos hacia arriba, evocaba la transferencia de un conocimiento—o sabiduría—y energía especiales (denominado el “soplo de la vida” en la etnografía contemporánea) que reforzaban la creencia en la ordenación y legitimidad sobrenaturales del mandatario recién ungido.³²

Con la legitimidad de un “dueño de indios” otorgada por un dios venía la responsabilidad de proteger y preservar a su linaje, y de administrar una recta justicia. Para poder tener la capacidad de satisfacer las expectativas de un “buen gobierno” (la frase preferida por Felipe Guamán Poma de Ayala), el curaca debía mantener los cultos ancestrales, pues sin el favor de sus pasados no sería capaz de proveer la subsistencia de su pueblo o beneficiarlo. Esto involucraba elegir personal para que atendiera y cuidara de los cuerpos momificados de los ancestros o sus imágenes, atendiera las chacras y rebaños del culto, hiciera chicha para los sacrificios y confesara a sus seguidores. Él organizaba ceremonias, prestaba adornos y vestimentas festivos, encabezaba las celebraciones, hacía los sacrificios y tomaba las pociones y drogas de hierbas consideradas necesarias para comunicarse con el mundo de los espíritus.³³

32 Héctor Loaiza, *El camino de los brujos andinos* (Ciudad de México: Editorial Diana, 1998), 103; Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú (1638)*, 6 vols. (Lima, 1638/1974-81), II: 370; Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, 4 vols., 2ª ed. (Lima, 1967 [1609]), I: 154, citado en José Luis Martínez Cereceda, “Una aproximación al concepto andino de autoridad”, tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1982, 134. En las sociedades contemporáneas, una fertilidad extraordinaria también indica el favor de las divinidades. En palabras de Jorge Sánchez Farfán:

“El rendimiento agrícola está determinado por la relación del jefe de familia con la divinidad *dueña* del producto, así por ejemplo; si hay una familia que obtiene en forma constante un buen rendimiento de ocas [oca oxalis], es el jefe de esa familia el que satisface los requerimientos del “auki” [dios tutelar menor] *dueño* de las ocas y se le considera como el sacerdote de esa divinidad y representante de la comunidad ante ella, lo mismo sucede con el jefe de familia que obtiene buena cosecha de camote durante varios años consecutivos, se le relacionará con el “apu” [dios tutelar muy importante] dueño del camote y representante de ese nivel ecológico”; Sánchez Farfán “¿Kuraqkuna, sacerdotes andinos?”, en Amalia Castelli, Marcia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease, comps., *Etnohistoria y antropología andina* (Lima, 1981), 154 [subrayado mío].

33 Duviols, *Cultura andina*, 155, 473; Ramírez, “Curacas y la cosmología”; Ramírez, *To Feed and Be Fed*:

En este papel también se reunía con otros funcionarios y movilizaba a parte o todos sus fieles para efectuar los peregrinajes y asistir a las festividades religiosas de estos dignatarios aliados y sus antepasados. Dado que un curaca (idealmente) establecía lazos de parentesco con autoridades que se hallaban por encima y por debajo de él en la jerarquía decimal, podía llevar a su gente a que tomara parte en un ritual de un jefe de menor rango de otro linaje, o a una celebración panandina del más poderoso Sol, el ancestro original de los incas. Para los politeístas, danzar o participar de algún otro modo en los rituales de otra deidad no resultaba nada problemático ni exigía que abandonaran la memoria de sus propios abuelos y bisabuelos. Estas redes de autoridades vivientes y poderes sobrenaturales eran paralelas entre sí y conectaban a los señores de ayllus y etnias de arriba abajo hasta llegar al emperador Inca y su padre el Sol, al menos en teoría.³⁴

La participación en los rituales y ceremonias de los cultos ancestrales a nivel del linaje, la etnia y el imperio, era lo que le daba a una persona un sentido de identidad y de pertenencia. La gente común estaba ligada entre sí y a sus dioses a través de lazos de sangre y de enlaces matrimoniales. Un señor principal casaba con la hermana o hija del curaca; éste podía ser honrado con presentes de mujeres emparentadas con el mismísimo Inca. Los intercambios de mujeres eran de crucial importancia para vincular a grupos de distintas lealtades ancestrales e incorporarlos a la congregación más amplia de un dios más poderoso. El Inca mismo se esforzaba de este modo en forjar una política de “un solo nacimiento” bajo “una única ley”.³⁵

El éxito en el campo de batalla era otra forma de ganar seguidores y de mostrar el divino favor de un primer y poderoso antepasado. La victoria le daba al señor vencedor la “propiedad” de todos los cautivos humanos tomados en combate, junto con su huaca o representación de su dios que llevaban consigo a los combates. Se pedía entonces a los vencidos que aceptaran el poder del dios victorioso y de sus agentes y pueblo. Salvo en el caso de los más recalcitrantes, esto daba inicio al proceso de aceptar al nuevo poder como un aliado potencial en su propia vida, así como de quedar

cap. 4; Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1936, 1980); Osorio, “Interpretación”, 165-66.

34 Ramírez, *To Feed and Be Fed*: cap. 4; Spalding, “Resistencia y adaptación, 14-15; Duviols, *Cultura andina*, 161.

35 Ramírez, *To Feed and Be Fed*: cap. 2, especialmente 23-24, 31, y adicionalmente 79, 106, 108, 218, 223; Salomon and Urisote, *Huarochiri*, 71; Gerald Taylor, *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987), 166-67..

incorporados a su culto más amplio. Tales relaciones las vemos mejor en la interacción existente entre los incas y las etnias que conquistaban, pero también resulta evidente en las relaciones interculturales al interior de una etnia (v.g. entre los chimúes).³⁶

De este modo, la identidad de una persona no se hallaba asociada única o significativamente con una extensión dada de tierra (más grande que una chacra) o con un territorio delimitado. La identidad estaba más bien enmarcada por referencias a los curacas y a sus vínculos genealógicos directos con su primer antepasado y dios. Los pueblos de agricultores y pastores, en particular, se desplazaban estacionalmente y algunos tenían casas en distintos lugares. A mediados del siglo XVII los curacas vivían rotando hasta seis “casas de comunidad” con fines ceremoniales. Semejantes poblaciones itinerantes y que viajaban de un lugar a otro, se identificaban en primer lugar con su linaje, con sus autoridades y con su culto a los ancestros. Sus señores y curacas les asociaban con otros en estratos superiores e inferiores de la jerarquía político-religiosa. Como parte de congregaciones grandes y crecientes, las mismas personas podían rendir culto a diferentes dioses con distintos fines, en distintos momentos y bajo diversas circunstancias, tal como Ysabel Lllupay Vilca lo hiciera en 1656. Ella confesó haber participado en el culto de las “guacas para que les diecen buenas cosechas y no hubiesen enfermedades”. Ysabel hacía sacrificios al “ídolo Coto con todos los del pueblo”, para así establecer si el año agrícola sería bueno o malo. Ella adoraba al sol y a las estrellas (“al lucero [la estrella del amanecer o del atardecer], a las cabrillas [las Pléyades,] a los Chucho Coyllur [las estrellas gemelas]”) “con todos los dichos indios del pueblo dos veces al año para que les diecen salud y aumentasen los dichos indios”. Con su gente también adoraba al puquio Lonco Aruntom, “al cual le hacian ofrendas para que no le faltase el agua”. Adoraba, por último, al ídolo Carua Huanca Llaessa Huanca y sus hijos, que eran sus abuelos y antepasados, tal como sus predecesores lo habían hecho; a las madres del maíz (*sara mamas* o *mamas zaras*), a las que vestían y les hacían sacrificios, y a los cuerpos de su esposo, padre y parientes.³⁷

36 Susan Elizabeth Ramírez, “De pescadores y agricultores: una historia local de la gente del valle de Chicama antes de 1565”, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* (Lima) 24: 2 (1995), 245-79; Miguel Cabello Valboa, *Miscelánea antártica* (Lima, 1951), 469, con respecto a jayancas y túcumes; Elizabeth Ann Hart, “Pre-Hispanic Political Organization on the Peruvian North coast”, tesis de Ph.D., Universidad de Michigan, 1983, 202; Luis E. Valcárcel, “El estado incaico”, *Revista Histórica* 18 (1949), 38. Con respecto a “cosa vencida sujeta o desbaratada en batalla”, o “esclavo habido en guerra”, véase Szemiński. “De la imagen de Wiraqucan”, esp. 257-58.

37 Duviols, *Cultural andina*, 97-98 (con respecto a las casas de comunidad: 343-46, 350, 354, 359; para los ministros de Guari: 7, 11, 14, 16-20, 23-24, 28, 44, 46-49, 51, 57, 66, 71-73, 340-41, 343-46, 363, 426); Duviols,

Lo inverso era igualmente cierto. Diversos grupos se unían para adorar a un dios como Guari. Esta deidad, a la cual se identificaba como una *chacaroyoc* (aquel que poseía las chacras), *llactayoc*, *marcayoc*, *pacarina* y “primer fundador”, era descrita por algunos como un gigante barbudo que antes del tiempo de los incas era capaz de crear chacras y abrir canales de riego con la sola mirada. Él les civilizó (o domesticó) poniendo fin a las luchas entre linajes, entregándole a cada uno campos y agua. Le adoraba la gente de los pueblos de Otuco (un anexo de la parroquia [doctrina] de San Pedro de Acas), Guamgri, Mangas y los ayllus de Chilcas, Guari, Arapoyoc, Cascas, Chacos y los auquis de las provincias de Guamalíes y Conchucos, ofreciéndole sacrificios de sangre de llamas y cuyes, chicha, maíz blanco y morado y sebo para alejar las enfermedades y garantizar la fertilidad, de ellos así como la de sus animales y campos. Para el siglo XVII eran muchos los ayllus que contaban con especialistas dedicados a su culto. Algunos de ellos también servían a uno o más de los cultos ancestrales, como era de esperar.³⁸

Dado que las identidades de base cultural se superponían e incluso chocaban entre sí, los curacas, como símbolo viviente del poder de los antepasados del culto, competían por seguidores en base a sus augurios, su buen gobierno y el bienestar manifiesto de sus seguidores así como el éxito en el combate. Un número creciente de seguidores elevaba el estatus de un líder cultural y mejoraba su capacidad de satisfacer las expectativas de hospitalidad. Unos rituales y festivales culturales grandiosos y abundantes celebraban el favor y los poderes de los ancestros, y reforzaban las creencias y un sentido de identidad. Los manuscritos muestran a los seguidores de un señor, la gente de un linaje y culto, viviendo a menudo entremezclados con personas de otros linajes y devotos de otras sectas, un fenómeno al cual ocasionalmente se conoce como “territorialidad u ocupación salpicada o discontinua”. El lugar donde uno vivía y trabajaba no era tan importante como quién o qué era lo que uno adoraba. Semejante escenario resulta análogo a un vecindario

Procesos y visitas de idolatrías (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003), 169, 190, 193, 195, 203; Osorio, “Interpretación”, 174; María Rostworowski, “Una hipótesis sobre el surgimiento del estado inca”, en Ramiro Matos M., ed., *III Congreso peruano: el hombre y la cultura andina* (Lima, 1978), I: 95; Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments*, 95-96, con respecto a los desplazamientos periódicos de las poblaciones andinas.

38 Duviols, *Cultura andina*, 5, 11, 28, 30, 35, 61, 89-90, 94, 107, 113-14, 128, 341, 343-44, 346; Doyle, “Ancestor Cult”, 122. Véase en Iwasaki Cauti (“Idolatrías”, 78, 86) la magnitud del culto a la figura de la divinidad Trueno-Rayó (Curi Lliviác) y los muchos dioses venerados por los Checras. Consúltese también Pierre Duviols, “Huari y llacuz: agricultores y pastores: un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad”, *Revista del Museo Nacional* 39 (1973), 153-91.

en grandes ciudades como Chicago o Lima, en donde los miembros de diversas religiones (judíos, protestantes, católicos y musulmanes) viven todos entreverados entre sí. En las fechas de significación religiosa, los miembros de cada fe se unen en sus respectivos espacios sagrados para las ceremonias.³⁹

De pueblo o gente a lugar

La invasión y colonización española pronto alteraron este cuadro. El proceso de cambiar las bases de la identidad se dio en paralelo con la reorganización de la sociedad nativa, inherente al colonialismo mismo. Unas enfermedades extrañas y jamás antes vistas diezmaron a las sociedades nativas incluso antes de la invasión hispana. El mismo Guayna Cápac (m. c. 1525), el último rey-dios de un imperio precontacto unificador, no era inmune. Algunas sociedades perdieron hasta la mitad de su población antes de 1532. Las tres mil familias documentadas que conformaban la población de los Sañas en dicha fecha cayeron a trescientas en 1563, y para 1591 habían caído a otra tercera parte. Dada la creencia en que los antepasados preservaban y protegían a sus descendientes cuando se les mantenía propiciados adecuadamente y que, por el contrario, podían enviar enfermedades y la muerte cuando se enfurecían, las epidemias que los españoles trajeron consigo indudablemente desencadenaron sentimientos de ansiedad, desilusión, temor y aprensión ampliamente difundidos. Algunos sectores de la sociedad lógicamente asumieron que los ancestros estaban fastidiados y molestos, razón por la cual habían echado estas maldiciones sobre sus descendientes. Semejante contexto debe haber predisposto a los andinos a esperar un *pachacuti* (una inversión del mundo y una crisis), lo cual hizo que estuvieran menos dispuestos a luchar dada la desesperanza y la derrota provocados por los invasores españoles. La captura de Atahualpa en noviembre de 1532 implicó que los poderes del Sol, su supuesto padre y paladín, quedaron desacreditados. El disco solar y sus hijos, los Incas, se vieron reducidos al estatus de dioses vencidos (*atisca*, *atisqa*: algo derrotado, vencido y subyugado en combate, o un esclavo tomado en la guerra). Los súbditos ya no sirvieron a los reyes Incas en igual medida que lo hacían antes de 1532. Los criados (yanaconas) desplazados para que sirvieran con su trabajo

39 AGI/Escribanía 501A, 15; Archivo Regional de Trujillo (en adelante ART)/Corregimiento, Juez de Residencia, l. 274, exp. 3412, 3-VI-1564.

retornaron a sus familias. Y entonces, Francisco Pizarro comenzó a otorgar a sus seguidores encomiendas. Dado que había más pretendientes de estas mercedes que curacazgos que encomendar, Pizarro dividió sociedades completas hasta en cuatro partes, cada una de ellas con su propio jefe. En unos cuantos años, los señores que antes de 1532 habían sido autoridades menores, asumieron ahora las galas de los curacas. Esta elevación del rango y la rivalidad asociada, que lindaba con la guerra civil, perturbaron la sociedad nativa y desacreditaron a los “dueños de indios de los viejos antiguos”. Es más, Pizarro, sus capitanes y las autoridades virreinales, como el Dr. Gregorio González de Cuenca, ocasionalmente depusieron a los jefes recalcitrantes para nombrar más bien a nuevos favoritos, a los cuales podían forzar a que hicieran su voluntad. Las crecientes demandas hispanas en un contexto de precipitada caída del número de trabajadores indígenas hicieron que la tarea de los jefes nativos, los curacas del viejo tipo y los señores recién nombrados por igual, resultara casi imposible. Cada uno de ellos debía hacer que su gente trabajara más para producir el excedente exigido por los peninsulares al mismo tiempo que recortaban su propia generosidad, hospitalidad y redistribución, lo que resultaba una anulación de la tradición andina.⁴⁰

Los españoles asimismo prohibieron a los nativos que se desplazaran libremente, y poco después les congelaron en un solo lugar mediante la fundación de nuevos poblados a los que se conoció como reducciones. Debido al descubrimiento de los planes de una rebelión (el Taqui Onqoy) a mediados del decenio de 1560, los españoles emitieron decretos que prohibieron viajar a los nativos. Los pescadores (teóricamente) no podían dejar la costa para intercambiar su pescado por maíz con los agricultores tierra adentro. Los pintores textiles (¿y tintoreros?) no podían visitar los ranchos y caseríos ejerciendo su oficio a cambio de manutención. Las familias con parcelas en diversos nichos ecológicos—si estaban alejadas la una de la otra—debieron abandonar sus chacras más remotas. Tuvieron que contentarse así con los campos que les habían sido asignados en los “ejidos” [*“community” lands*] que las autoridades hispanas acababan de designar como tales y asignado a cada reducción. Otras prohibición afín a ésta fue la de montar caballo con silla y freno.⁴¹

40 Ramírez, *World Upside Down*, 28-30; “Curacas y la cosmología”; *To Feed and Be Fed*: cap. 3; Duviols, *Cultura andina*, 59; AGI/J457, 1144v; Colección Vargas Ugarte (Lima)/1-1, 1-VII-1550; Szemiński, “De la imagen de Wiraquacan”, 257. Véase también la nota 35.

41 Susan Elizabeth Ramírez, “Chérrepe en 1572: un análisis de la visita general del virrey Francisco de

Aunque algo mitigado y aligerado en algo por la emisión de licencias especiales, el control sobre el movimiento se incrementó al implementarse la política de reducciones en las décadas de 1560 y 1570. Diversos linajes y grupos étnicos fueron reubicados en poblados de inspiración española, esto es centros urbanos trazados en cuadrícula, con una plaza y una iglesia católica al centro tal como en sus contrapartes hispanas, las villas. Las familias nativas tuvieron que mudarse todas de sus dispersos ranchos a estos nuevos poblados indígenas, donde los corregidores (gobernadores) hispanos podían controlarles, reclutar mano de obra y cobrar el tributo con mayor facilidad.⁴²

Además, en estas concentraciones un sacerdote católico podía convertirles con mayor facilidad. Los españoles en general se apresuraron en decir que los cultos nativos de los ancestros eran obra del demonio. Así desacreditados, estos rituales “paganos” fueron empujados a la clandestinidad por la jerarquía eclesiástica. En el siglo XVII los dignatarios de la Iglesia advirtieron que el conocimiento nativo de la teología católica era vacua y la práctica laxa e insincera, incluso allí donde era estrechamente monitoreada e impuesta. Dicha situación dio lugar a las represivas campañas de extirpación de las idolatrías, que buscaban eliminar las apostasías y destruir todas las manifestaciones físicas de las antiguas religiones andinas. Los fardos funerarios o sus representaciones (v.g. las máscaras o ídolos) fueron quemados, destrozados o de algún otro modo destruidos. Pero incluso a mediados del siglo XVII, un obstinado Hernando Hacaspoma se jactaba de que si bien los malquis habían sido quemados, los indios “mochaban sus sitios y lugares... y que al señor obispo don Fern[an]do de Abe[n]daño le escondieron dos malquis que eran hijos de los malquis referidos y que no estan sacados y se llaman tumachin libiac y micuchin libiac”.⁴³

De este modo, para mediados del siglo XVII, los cuerpos preservados y venerados de los fundadores de linajes y grupos étnicos se hallaron bajo ataque. Algunos fueron escondidos, tal como Hacaspoma dijera, otros fueron delatados o “descubiertos” y destruidos. Para mediados de dicho siglo, los “creadores” o

Toledo”, *Historia y Cultura* 11 (1978): 79-121; Ramírez, “De pescadores y agricultores”; *World Upside Down*, 32; James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven, CT, 1998).

42 Ramírez, “Chérrepe en 1572”.

43 Duviols, *Cultura andina*, 147.

primeros fundadores y protectores de la sociedad nativa adoptaban una diversidad de formas. Los ídolos y *guanacas* o piedras (como se vio supra) reemplazaron a los cuerpos envueltos de los primeros ancestros, cuando estos últimos se deterioraron o fueron incinerados. En 1657 Alonso Guamán admitió en el pueblo de San Juan de Machaca que “en muchas chacaras tienen guanacas a las quales adoran porque disen son sus primeros fundadores”. Éstas fueron eventualmente movidas a las cumbres de las montañas, o asociadas con ellas. En la actual Huamanga, Lorenzo Huertas identificó marcayo[c]s con altas montañas.⁴⁴

Pero tal como lo sugiere una declaración efectuada en una causa de idolatría seguida en las provincias de Conchucos y Guamalíes, sus seguidores no honraban a las piedras o imágenes en cuanto tales, sino más bien lo que ellas representaban:

Assi mismo parece descubrio el modo con que los dichos idolatras enseñauan, y dogmatizauan esta mala secta, diziendoles, que en todas partes adorassen el dicho Huari, en sus casas para tener salud, y vida, en sus chacras para coger buenas sementeras, y en los caminos ofreciessen las ofrendas de maiz, coca, y otras cosas, y arrojasen estas ofrendas en los cerros, enseñandoles, que aunque no come, es Dios que lo anda todo, y agradece la voluntad, de quien assi le sirue, y que era criador, y autor de todo: con que aunque hasta aora se auia entendido, que los Indios adorauan a los cerros, se ha descubierto, que no los adoran, porque tales ofrendas las hazian al dicho Huari, y no a los cerros, y tienen a los ídolos por representaciones del Huari...⁴⁵

La combinación del colapso demográfico, el impacto psicológico de la derrota, la división de los curacazgos en encomiendas, la prohibición de moverse de un lugar a otro, la política de reducciones con su correspondiente asignación de tierras de comunidad específicas, y los esfuerzos efectuados por los extirpadores, sentó las bases para un desplazamiento continuo en los significados de los vocablos *marca*

44 Antonio Cusihumán (*Diccionario quechua*, 24) también define “apu” como “deidad terrenal mayor, representada por una montaña principal”.

45 Duviols, *Cultura andina*, 248-49, 275 (para una explicación nativa de cómo los dioses [huacas] se convertían en piedra (véanse también las pp. 128, 452-53); Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial* (Lima, 1971), 387-88; Biblioteca Nacional de España/Ms. 290, 1576, pp. 46-46v, 53; Lorenzo Huertas Vallejos, “Conformación del espacio social de Huamanga, siglos XV y XVI”, en Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda, y Tasuhiko Fujii, eds., *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos* (Osaka, Japón, 1998), 7-28; Cusihumán, *Diccionario quechua*, 24. Iwasaki Cauti (“Idolatrías”, 79) cita a Hernando de Avendaño (en AGI/AL 301), quien también explicó en 1617 que los nativos no adoraban las piedras, sino la “deidad” que ellas contenían.

y *llacta*, de una gente unida por la sangre y un antepasado en común, a un “lugar geográfico”. Esto venía a ser un desplazamiento fundamental—pero gradual—en las fronteras mentales del grupo: de los linderos del parentesco, la amistad, los vecinos, la reciprocidad, el intercambio y el culto, a los paisajes geográficos dentro de los cuales los españoles restringieron sus actividades.

Un caso judicial de 1564 captó el proceso a mitad de camino. Se trata de una contienda legal entre don Hernando Efquiq, un señor principal de los túcumes, y don Francisco, su curaca y superior, en torno a unos setenta nativos. El lenguaje usado en los dos peticiones iniciales de don Hernando muestra una coincidencia y una tensión entre las referencias hechas a sus súbditos y las tierras que labraban, probablemente a resultas de la traducción del muchik al español, y al choque inherente de los conceptos no occidentales y la visión hispana del mundo. Don Hernando afirma que nueve años antes él y su padre, don Hernando (el viejo), así como todos sus predecesores, tuvieron como súbditos a los habitantes de Terrenol[es].⁴⁶ Él y sus predecesores habían vivido en quieta y pacífica posesión de esta gente, que les sirvió desde “tiempo inmemorial”. La presencia de una autoridad española dispuesta y lista a prestar atención a ambos lados de la disputa, provocó un acuerdo extrajudicial a favor de don Hernando. Don Francisco le devolvió el control de la población en litigio (y por implicación y práctica, las tierras que ésta trabajaba). Para los nativos, lo importante era la jurisdicción. El protector hispano (Antonio de Neyra, probablemente un pariente del señor Diego de Pineda Neira, el funcionario español que veía el caso) no distinguió entre la población y la tierra que ésta ocupaba y usaba. Para los españoles, las tierras eran cada vez más importantes. Las primeras mercedes coloniales de tierra, específicamente para el cultivo a gran escala de animales y plantas europeos, se hicieron en la década de 1560 debido a la fundación de las villas hispanas (v.g. Saña, Santa) y el crecimiento demográfico de los españoles, lo que trajo consigo la demanda subsiguiente de alimentos, como la carne, y los caballos.

46 En 1564 Terrenol [o Terrenol[es] se refería a una población de unos setenta varones y mujeres que vivían en el valle de Túcume. En 1715 aparece nuevamente como el nombre de un canal de riego que para ese entonces marcaba los linderos de las tierras pertenecientes al poblado de Ferreñafe, y que corría al norte y al oeste del cerro llamado Pitipo. En ese momento el canal regaba los campos de los repartimientos de Mochumí y Ferreñafe. Hacia 1970 se le conocía como “Hermanas Gonzales Nué”; Oficina de Comunidades Indígenas de Lambayeque, Ferreñafe 1970: 128; Comisión del estatuto y redemarcación territorial. Ley 10553. *La demarcación territorial y política del departamento de Lambayeque. Informe de la Asesoría Técnica* (Lima 1947), 64; Rogger Ravines, *Tecnología andina* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978), 24; ART/Judicial, Corregimiento Juez de Residencia (en adelante CoR), l. 274, exp. 3412, 3-VI-1564.

Esto explica la ambigüedad expresada en el caso. La mención de tierras parece ser un añadido artificial del lenguaje y el argumento allí contenido.⁴⁷

El “dueño de indios” vuelto a examinar

Este examen global de los tempranos esfuerzos colonizadores devuelve nuestro análisis al problema inicial de la comunicación transcultural, que los pueblos andinos enfrentaron durante la era del encuentro: cómo transmitir a la cultura dominante la imagen del mundo inherente a sus palabras, sin mencionar temas prohibidos o delicados—como el culto a los antepasados—que efectivamente subyacían a toda su existencia y forma de vida. Las investigaciones efectuadas por Spalding muestran que los nativos entendieron muy bien las leyes hispanas: “la gente andina, y mayormente los kurakas, llegaron a comprender las categorías y prácticas económicas de los españoles muy poco tiempo después de la invasión europea”. No debiera, por ende, sorprendernos que hayan redactado sus alegatos en términos que esperaban los europeos entendieran. Dichos términos y categorías no necesariamente coinciden con los suyos. Spalding, sugiere, por ejemplo, que en los casos posteriores de disputas por la tierra, “las categorías de propiedad propias de la sociedad andina no eran las mismas, y al traducirlas al lenguaje legal español, se perdían las definiciones y contextos que tenían sentido en aquella sociedad”.⁴⁸ Algo se estaba perdiendo o venía siendo dejado deliberadamente de lado en tales traducciones interculturales, y en el caso de los dueños de indios se trató de algo particularmente vital.

En el transcurso de los siguientes dos siglos encontramos un gradual desplazamiento, de las disputas en torno a la mano de obra nativa (siglo XVI) a otras en torno al agua de riego (donde esto importa para la agricultura) y la tierra (siglos XVII y XVIII). Para mediados del siglo XVIII, el poder encarnado en las momias de los ancestros fundadores había sido transferido gradualmente a las cumbres de las montañas (entre otros lugares y cosas). Los diccionarios tardíos definirían a *llacta* y *marca*, no como poblaciones o grupos étnicos, sino como lugares o regiones.⁴⁹

47 Susan Elizabeth Ramírez, *Provincial Patriarchs: Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Peru* (Albuquerque, NM, 1986); Ramírez, “De pescadores y agricultores”.

48 Spalding, “Defendiendo el suyo”, 407-8.

49 ART/ CoR, 1, 274, exp. 3412, 3-VI-1564; Ramírez, *Provincial Patriarchs*; Thierry Saignes, “The Colonial Condition in the Quechua-Aymara Heartland 1570-80”, en *The Cambridge History of the Native Peoples*

De este modo la frase “dueño de indios”, que aparece en la documentación de mediados del siglo XVI desprovista de un contexto detallado, sólo le transmite al lector moderno una comprensión parcial de la concepción indígena de la autoridad y el poder, y de las bases de la legitimidad de un gobernante. Dado que los españoles persiguieron las creencias religiosas indígenas como una obra del demonio, se escondió intencionalmente que (1) se consideraba que los gobernantes étnicos habían sido elegidos por las deidades y que recibieron de ellas su inspiración y legitimidad para el mando; (2) que descendían de héroes culturales sacralizados como creadores de su propio linaje, y (3) que mediaban activamente entre los ancestros y sus seguidores. Sólo las investigaciones posteriores, que recurrieron en ocasiones al uso de la tortura para conseguir información, les revelaron a los forasteros la dimensión escondida y el significado nativo de la frase añadiéndole los sustentos espirituales de la autoridad, que sólo quedan insinuados por la palabra “dueño”. Los conceptos nativos que esta traducción española representa también explican las bases de la identidad étnica, y nos advierten que debemos descentrar los textos hispanos para entender la organización político-religiosa prehispánica de la sociedad nativa, así como la naturaleza global de la autoridad y el poder indígenas.⁵⁰

El presente estudio de caso muestra que cuando los nativos intentaban ofuscar deliberadamente, le resulta más difícil para los historiadores comprender los términos. Pero los problemas de traducción surgen incluso cuando no lo hicieron así. En ambos casos la retrotraducción puede resultar útil. En este sentido hay dos observaciones metodológicas que deben hacerse. Los investigadores deben ser conscientes de la necesidad de verificar los significados más tempranos y constantemente cambiantes de las palabras claves, para así evitar anacronismos e interpretaciones engañosas. Deben también coger toda inconsistencia, enigma y contradicción como una entrada con la cual entender mejor las culturas nativas y sus sistemas de valores y de creencias. Esto es importante, pues dichos sistemas mejoran enormemente nuestra comprensión de las racionalidades y comportamientos

of the Americas, vol. 3. Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, eds. (Nueva York, 1999), segunda parte, 118; Bravo, *Diccionario quichua-castellano*, 151; Ladrón de Guevara, *Diccionario quechua*, 339; Cerrón-Palomino, *Diccionario quechua*, 85, 252.

⁵⁰ Duviols, *Destrucción de las religiones*, 144; Pierre Duviols, “Los nombres quechuas de Viracocha, supuesto ‘Dios creador’ de los evangelizadores”, *Allpanchis* 10 (1977b), 58; Osorio, “Interpretación”, 162; Rostworowski, “Hipótesis”, 90.

indígenas, lo que nos ayuda a cubrir los enormes vacíos cronológicos que los etnohistoriadores a menudo enfrentan, así como la profunda brecha cultural que yace entre los pueblos que estudiamos y nosotros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

Archivo General de Indias (AGI):

Audiencia de Lima 92, 128, 167

Escribanía 501A, 528C

Justicia 404, 457, 458, 459, 461, 462

Patronato 187, 188

Archivo Regional de Trujillo (ART):

Serie Judicial – Corregimiento

Sección Juez de residencia 1, 274, expediente 3412

Bibliografía

Abercrombie, Thomas A.

1988 *The Politics of Sacrifice: An Aymara Cosmology in Action*. Chicago: University of Chicago.

Adams, Willi Paul

1999 "The Historian as Translator: An Introduction". *The Journal of American History* 85, n° 4; 1283-1288.

Anderson, John L.

1986 "Culture in Relation to Translation Checking". *Notes on Translation* 1, n° 111; pp. 1-8.

Bartsch, Carla

1998 "Finding Errors that Don't Show Up in a Back-Translation". *Notes on Translation* 12 n° 4; pp. 30-36.

Beekman, John

1980 “Anthropology and the Translation of New Testament Key Terms”.
Notes on Translation 1, n° 80; pp. 32-42.

Bertonio, Ludovico

1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.

Bharadwaj, Tapati

2002 “The Politics of Position”. *Jouvert* 6, n° 3; en social.chass.ncsu.edu/jouvert/v613/amireh.htm.

Blight, Richard C.

1980 “Back Translations: A Means for Reviewing the Work of Translators and Consultants”. *Notes on Translation* 1, n° 81; pp. 38-39.

Boehm, Christopher

1980 “Exposing the Moral Self in Montenegro: The Use of Natural Definitions to Keep Ethnography Descriptive”. *American Ethnologist* 7 n° 1; pp. 1-26.

Bravo, Domingo A.

1967 *Diccionario quichua-castellano*. Buenos Aires: Institución Amigos del libro Argentino.

Cabello Valboa, Miguel

1951 [1586] *Miscelánea Antártica*. Lima: Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Calancha, Antonio de la

1974-1981 [1638] *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*. 6 tomos. Lima: Ignacio Prado Pastor / Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Cerrón Palomino, Rodolfo

1976 *Diccionario quechua: Junín-huanca*. Lima: Ministerio de Educación.

Cieza de León, Pedro de

1864 *The Travels of Pedro de Cieza de León, A.D. 1532-50, Contained in the First Part of His Chronicle of Peru*. Londres: The Haklyut Society.

1967 [1553] *El señorío de los Incas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1984 [1553] *La crónica del Perú. Primera parte*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Academia Nacional de la Historia.

Cobo, Bernabé

1956 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles. Volúmenes 91-92. Madrid: Ediciones Atlas.

Cock Carrasco, Guillermo

1986 "Power and Wealth in the Jequetepeque Valley during the Sixteenth Century" en Donnan, Christopher B. y Guillermo A. Cock (eds.): *The Pacatnamú Papers*. Volumen 1. Los Ángeles: The Cotsen Institute of Archaeology Press; pp. 171-180.

Comisión del estatuto y redemarcación territorial

1947 *La demarcación territorial y política del departamento de Lambayeque. Informe de la Asesoría Técnica*. Lima: Imprenta D. Miranda.

Crespo, Juan Carlos

1968 "Relación de Chíncha (1558)". *Historia y Cultura* 8; pp. 91-104.

Cúneo Vidal, Rómulo

1919 "El cacicazgo de Tacna", *Revista Histórica* 6 n° 4; pp. 309-324.

1977 *Obras completas*. 7 volúmenes. Lima: Gráfica Morsom.

Cusihuamán, Antonio

2001 *Diccionario quechua: Cuzco Collao*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Diez Hurtado, Alejandro

1988 *Pueblos y caciques de Piura, siglos XVI y XVII*. Piura: Centro de Investigaciones y Promoción del Campesinado.

Doyle, Mary E.

1988 “The Ancestor Cult and Burial Ritual in Seventeenth and Eighteenth Century Peru”. Tesis de doctorado. Los Ángeles: Universidad de California en Los Ángeles.

Duviols, Pierre

1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*. Lima y París: Instituto Francés de Estudios Andinos.

1973 “Huari y llacuaz: agricultores y pastores: un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad”. *Revista del Museo Nacional* 39; pp. 153-191.

1977 *La destrucción de las religiones andinas. Conquista y colonia*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

1977 “Los nombres quechuas de Viracocha, supuesto ‘Dios creador’ de los evangelizadores”. *Allpanchis* 10; pp. 53-63.

1986 *Cultura andina y represión: Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos» Bartolomé de las Casas».

Espinoza Soriano, Waldemar

1977 “La poliginia señorial en el reino de Caxamarca, siglos XV y VI”, *Revista del Museo Nacional* 43; pp. 399-466.

1981 “Un testimonio sobre los ídolos huacas y dioses de Lampa y Cajatambo. Siglos XV-XVII”. *Scientia et Praxis*; pp. 115-130.

Fabian, Johannes

1982 "Scratching the Surface: Observations on the Poetics of Lexical Borrowing in Shaba Swahili". *Anthropological Linguistics* 24; pp. 14-50.

1995 "Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context". *American Anthropologist* 97, n° 1; pp. 41-50.

Farrel, Timothy y Richard Hoyle

1995 "Translating Implicit Information in the Light of Saussurean, Relevance, and Cognitive Theories". *Notes on Translation* 9, n° 1; pp. 1-15.

Feleppa, Robert

1986 "Emics, Etics and Social Objectivity". *Current Anthropology* 27, n° 3; pp. 243-255.

García de Castro, Lope de

1906 [1565] "Carta del licenciado Castro a Su Magestad dando cuenta, entre otras cosas, de haber dividido las poblaciones de indios por provincias, nombrándoles Corregidores. 23 de septiembre de 1565" en Víctor M. Maúrtua, ed., *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina*. Volumen 1. Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp.

Gama, Sebastián de la

1974 "Visita hecha en el valle de Jayanca (Trujillo) (1540)". *Historia y Cultura* 8; pp. 215-228.

Garcilaso de la Vega, Inca

1967 [1609] *Comentarios reales de los Incas*. Segunda edición. Lima: Editores de Cultura Popular.

Geertz, Clifford

1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York: Basic Books.

Glave, Luis Miguel

- 1989 “Un caracazgo [sic] andino y la sociedad campesina del siglo XVII”. *Allpanchis* 21, n° 33; pp. 11-39.

González Holguín, Diego

- 1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general llamada qquichua o del inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Green, Diana

- 1994 “On Translating ‘Sacrifice’, ‘Offering’, and ‘Altar’”. *Notes on Translation* 8 n° 3; pp. 17-19.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

- 1936 [1613] *Nueva corónica y buen gobierno*. París: Université de Paris / Institut d’ethnologie.

- 1980 [1613] *Nueva corónica y buen gobierno*. México DF: Siglo XXI Editores.

Guardia Mayorga, César

- 1961 *Diccionario kechwa-castellano, castellano-kechwa: Contiene más de 3,500 palabras kechwas; Diccionario moderno adaptado al alfabeto aprobado en el Congreso Indigenista Interamericano de La Paz, 1956*. Lima: Minerva Miraflores.

Harris Marvin

- 1976 “History and Significance of the Emic/Etic Distinction”. *Annual Review of Anthropology* 5; pp. 329-250.

Hart, Elizabeth Ann

- 1983 “Pre-Hispanic Political Organization on the Peruvian North coast”. Tesis doctoral. Ann Arbor: Universidad de Michigan.

Hernández Príncipe, Rodrigo

- 1923 “Mitología andina”. *Inca* 1; pp. 25-78.

Herrero, Joaquín y Federico Sánchez de Lozada

1974 *Diccionario quechua-castellano, castellano-quechua*. Cochabamba: Instituto de Idiomas / Padres de Maryknoll.

Hohulin, Richard M.

1982 "Inspiration, Authority, and Translation". *Notes on Translation* 1, n° 91; pp. 3-10.

Hornberger S., Esteban y Nancy Hornberger

1978 *Diccionario trilingüe: Quechua de Cusco / inglés / español*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Huertas Vallejos, Lorenzo

1998 "Conformación del espacio social de Huamanga, siglos XV y XVI" en Millones, Luis, Hiroyasu Tomoeda, y Tasuhiko Fujii (eds.): *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*. Volumen 9. Osaka: National Museum of Ethnology; pp. 7-28.

Isbell, William H.

1997 *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. Austin: University of Texas Press.

Keesing, Roger M.

1989 "Exotic Readings of Cultural Texts". *Current Anthropology* 30, n° 4; pp. 459-479.

Irrizarry, Guillermo

2000 "Travelling Textualities and Phantasmagoric Originals: A Reading of Translation in Three Recent Spanish-Caribbean Narratives". <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v04/Irrizarry.html>

Iwasaki Cauti, Fernando

1984 "Idolatrías de los indios checras: religión andina en los Andes centrales", *Historia y Cultura* 17; pp. 78, 87.

Ladrón de Guevara, Laura

1998 *Diccionario quechua. Inglés-quechua-español, Español-quechua-ingles, Quechua-inglés-español*. Lima: Editorial Brasa.

Lara, Jesús

1978 *Diccionario qhëshwa-castellano, castellano-qhëshwa*. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.

Lastres, Juan B.

1947 “Dioses y templos incaicos protectores de la salud”. *Revista del Museo Nacional* 16; pp. 3-16.

1953 “El culto de los muertos entre los aborígenes peruanos”. *Perú Indígena* 4; pp. 10-11.

Levillier, Roberto (ed.)

1925 [1581] *Gobernantes del Perú, Cartas y papeles, siglo XVI*. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.

Levillier, Roberto

1935 *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú*. Madrid: Espasa-Calpe.

Link, Christa

1986 “Experiences with Back-Translations”. *Notes on Translation* 1 n° 113; pp. 32-36.

Loaiza, Héctor

1998 *El camino de los brujos andinos*. México D.F. Editorial Diana.

Lockhart, James

1985 “Some Nahua Concepts in Postconquest Guise”. *History of European Ideas* 6, n°4; 465-482.

MacCormack, Sabine

- 2003 "History, Language and Law in the Early Modern Spanish Empire: The Case of Peru". Ponencia leída en la conferencia "Early Modern Trans-Atlantic Encounters: England, Spain, and the Americas", ciudad de Nueva York, septiembre de 2003. web.gc.cuny.edu/dept/renai/conf/Papers/Keynote/MacCorma.htm.

Martínez Cereceda, José Luis

- 1988 "Kurakas, rituales e insignias: una proposición". *Histórica* 12, n° 1; pp. 61-74.
- 1995 *Autoridades en los Andes, los atributos del señor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Melo, García de, *et. Al.*

- 1925 [1582] "Información hecha en el Cuzco, por orden del Rey y encargo del Virrey Martín Enríquez acerca de las costumbres que tenían los Incas del Perú, antes de la conquista española..." en Levillier, Roberto (ed.): *Gobernantes del Perú: Cartas y papeles, siglo XVI*. Tomo 9. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo o Sucesores de Rivadeneyra S.A.

Millones, Luis

- 1984 "Shamanismo y política en el Perú colonial: los curacas de Ayacucho". *Histórica* 8, n° 2; 131-148.

Molinié Fioravanti, Antoinette

- 1986 "El simbolismo de fronteras en los Andes". *Revista del Museo Nacional* 48; pp. 251-286.

Moliner, María

- 1966 *Diccionario de uso del español*. Madrid: Editorial Gredos.

Mossi, Honorio

- 1860 *Diccionario castellano-quichua*. Sucre: Imprenta de López.

Nae, Niculina

- 1999 “Concept Translation in Meiji Japan”. *Translation Journal* 3, n°3 en accurapid.com/journal/09xcult.htm.

Nazarova, Tamara y Velta Zadornova

- 1989 “On Cross-Cultural Translation”. *Current Anthropology* 30; pp. 209-210.

Parker, Gary J. y Amancio Chávez

- 1976 *Diccionario quechua: Ancash-Huailas*. Lima: Ministerio de Educación.

Ondegardo, Juan Polo de

- 1940 [1561] “Informe del licenciado Juan Polo de Ondegardo al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú”. *Revista Histórica* 13; pp. 125-196.

Osorio, Alejandra

- 1990 “Una interpretación sobre la extirpación de idolatrías en el Perú. Otuco, Cajatambo, siglo XVII”. *Historia y Cultura* 20; pp. 161-199.

Park, Marinell, Nancy Weber y Víctor Cenepo Sangama

- 1976 *Diccionario quechua: San Martín*. Lima: Ministerio de Educación.

Pease G. Y., Franklin

- 1988 “Curacas coloniales: riqueza y actitudes”, *Revista de Indias* 48, n° 182-183; 87-107.

Pike, Julia A. E.

- 1991 “Cross-Cultural Awareness”. *Notes on Translation* 5, n° 4; pp. 14-22.

Pizarro, Pedro

- 1978 [1571] *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Polia Meconi, Mario

1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Powers, Karen V.

1991 "Resilient Lords and Indian Vagabonds: Wealth, Migration, and the Reproductive Transformation of Quito's Chiefdoms, 1500-1700". *Ethnohistory* 38, n° 3; pp. 225-249.

Quesada Castillo, Félix

1976 *Diccionario quechua: cajamarca-cañaris*. Lima: Ministerio de Educación.

Ramírez, Susan Elizabeth

1978 "Chérrepe en 1572: un análisis de la visita general del virrey Francisco de Toledo". *Historia y Cultura* 11; pp. 79-121.

1986 *Provincial Patriarchs: Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

1987 "The *Dueño de Indios*: Thoughts on the Consequences of the Shifting Bases of Power of the 'Curaca de los Viejos Antiguos' Under the Spanish in Sixteenth Century Peru". *Hispanic American Historical Review* 67, n° 4; pp. 575-610.

1995 *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth Century Peru*. Stanford: Stanford University Press.

1995 "De pescadores y agricultores: una historia local de la gente del valle de Chicama antes de 1565". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 24, n° 2; pp. 245-279.

2001 "Amores prohibidos: del crimen y el castigo en el siglo XVI". Conferencia, Instituto Nacional de Cultura, Trujillo, 8 de agosto de 2001.

2001 “Curacas y la cosmología: el poder ancestral en los Andes” en Garrido Aranda, Antonio (ed.): *A propósito de Raúl Porras Barrenechea: Viejos y nuevos temas de cultura andina*. Córdoba: Universidad de Córdoba; pp. 155-170.

2005 *To Feed and Be Fed: Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes*. Stanford: Stanford University Press.

Ravines, Rogger

1972 “Los caciques de Pausamarca: algo más sobre las etnias de Chachapoyas”. *Historia y Cultura* 6; pp. 217-248.

1978 *Tecnología andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Real Academia Española de la Lengua

1832 *Diccionario de la lengua castellana*. Madrid: Imprenta Real.

1990 [1726-1737] *Diccionario de autoridades*. Edición Facsimilar. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro.

Rivière, Gilles

1995 “Camino de los muertos, camino de los vivos: las figuras del chamanismo en las comunidades aymaras del altiplano boliviano”. *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos* 10; pp. 109-132.

Rossel Castro, Alberto

1963 “Los cacicazgos de Ica” en *Anales del III Congreso Nacional de Historia del Perú*. Lima: Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú.

Rostworowski de Diez Canseco, María

1961 *Curacas y sucesiones, costa norte*. Lima: Imprenta Minerva.

1978 “Una hipótesis sobre el surgimiento del estado inca” en Matos Mendieta, Ramiro (ed.): *III Congreso peruano: el hombre y la cultura andina*. Volumen 1 Lima: Congreso peruano El hombre ya la cultura andina; pp. 89-100.

1981-1982 “Dos probanzas de don Gonzalo, curaca de Lima (1555-1559)”. *Revista Histórica* 23; 105-173.

1990 “La visita de Urcos de 1562. Un kipu pueblerino”. *Historia y Cultura* 20; pp. 295-317.

Sahlins, Marshall

1985 *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

Salomon, Frank

1990 “Don Pedro de Zambiza un varayuj del siglo XVI” en Mesías Carrera, Manuel y Frank Salomon: *Historia y cultura popular de Zambiza*. Quito: Centro Ecuatoriano para el Desarrollo de la Comunidad; pp. 33-73.

Saignes, Thierry

1999 “The Colonial Condition in the Quechua-Aymara Heartland 1570-80” en Salomon, Frank y Stuart B. Schwartz (eds.): *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Volumen 3. Nueva York: Cambridge University Press.

Salomon, Frank y George L. Urioste (trads.)

1991 *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press.

Sánchez Farfán, Jorge

1981 “¿Kuraqkuna, sacerdotes andinos?” en Castelli, Amalia, Marcia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease (comps.): *Etnohistoria y antropología andina*. Lima: Centro de Proyección Cristiana; pp. 145-159.

Santo Tomás, Fray Domingo de

1951 [1561] *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Ediciones del Instituto de Historia. IV Centenario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Sarmiento de Gamboa, Pedro de

1942 [1572] *Historia de los Incas*. Buenos Aires: Emecé.

Scheff, Thomas J.

1987 “Is Accurate Cross-Cultural Translation Possible?” *Current Anthropology* 28, n° 3; p. 365.

Scott, James C.

1998 *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.

Shaw, R. Daniel

1994 “Transculturation: Perspectives, Process, and Prospect”. *Notes on Translation* 8, n° 1; pp. 44-50.

Sherbondy, Jeannette E.

1982 “El regadío, los lagos y los mitos de origen”. *Allpanchis* 20; pp. 3-32.

1988 “Mallki: ancestros y cultivo de árboles en los Andes” en Matos, Ramiro (comp.): *Sociedad andina: pasado y presente: contribuciones en homenaje a la memoria de César Fonseca Martel*. Lima: Fomciencias; pp. 101-135.

Soto Ruiz, Clodoaldo

1976 *Diccionario quechua: Ayacucho-chanca*. Lima: Ministerio de Educación.

Spalding Karen

1981 “Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las elites nativas”, *Allpanchis* 15, n°17-18; pp. 5-21.

1991 “Defendiendo el suyo: el kuraka en el sistema de producción andino” en Moreno, Segundo y Frank Salomon (eds.): *Representación y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*. Volumen 2. Quito: Abya-Yala; pp. 401-415.

Szemiński, Jan

- 1985 "De la imagen de Wiraqucan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua". *Histórica* 9, n°2; pp.247-264.

Taylor, Gerald

- s/f *Diccionario normalizado y comparativo quechua: Chachapoyas-Lamas*. París: L'Harmattan.
- 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.

Torres Fernández de Córdova, Glauco

- 1982 *Diccionario kichua-castellano, yurakshimi-runashimi*. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana / Núcleo del Azuay.

Valcárcel, Luis E.

- 1949 "El estado incaico". *Revista Histórica* 18; pp. 26-44.
- 1959 "Símbolos mágico-religiosos en la cultura andina". *Revista del Museo Nacional* 28; pp. 3-18.

Varón Gabai, Rafael

- 1980 *Curacas y encomenderos: acomodamiento nativo en Huaraz, siglos XVI-XVII*. Lima: P.L. Villanueva.

Wachtel, Nathan

- 1977 *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru Through Indian Eyes, 1530-1570*. Nueva York: Barnes and Noble.

Werner, Oswald, *et. Al.*

- 1995 "Short Take 15: The Case for Verbatim Cases". *Cultural Anthropology Methods Newsletter* 7, n° 1; pp. 6-8.

Werner, Oswald y Donald T. Campbell

- 1973 “Translating, Working Through Interpreters, and the Problem of Decentering” en Naroll, Raoul y Ronald Cohen (eds.): *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. Nueva York: Columbia University Press; pp. 398-420.

Whitehead, Neil L.

- 1995 “The Historical Anthropology of Text: The Interpretation of Raleigh’s *Discoverie of Guiana*”. *Current Anthropology* 36, n° 1; pp. 53-74.

Wiens, Hart

- 1982 “Inter-Language Concordance in Translation”. *Notes on Translation* 1, n°92; pp. 10-13.

Willis Ott

- 1982 “On Using Borrowed Words in Our Translations”. *Notes on Translation* 1, n° 88; pp. 18-25.

Wilson, Richard

- 1995 “Shifting Frontiers: Historical Transformations of Identities in Latin America”. *Bulletin of Latin American Research* 14, n° 1; pp. 1-7.

Zevallos Quiñónez, Jorge

- 1989 *Los cacicazgos de Lambayeque*. Trujillo: [s.n.].
 1992 *Los cacicazgos de Trujillo*. Trujillo: Gráfica Cuatro.

Zuidema, R. T.

- 1966 “La relación entre el patrón de poblamiento prehispánico y los principios derivados de la estructura social incaica”. *Proceedings of the International Congress of Americanists*. Volumen 1.

**CONTROL, NORMATIVA Y ESTRATEGIAS EN LAS
EXPRESIONES DEVOCIONALES DE SANTA ROSA DE SANTA MARÍA
EN LIMA Y MÉXICO (1668-1737)¹ / CONTROL, REGULATION, AND
STRATEGIES IN SAINT ROSA DE SANTA MARÍA'S DEVOTIONAL
EXPRESSIONS IN LIMA AND MEXICO (1668-1737)**

Ybeth Arias Cuba

Resumen

La devoción de la primera santa de América Latina fue bastante extendida en el mundo católico de la segunda mitad del siglo XVII y la primera del siglo XVIII. Este artículo intenta mostrar los marcos corporativos usados por los devotos de santa Rosa de Lima. Corporaciones que tuvieron sus respectivas jurisdicciones y de las que se valieron los cultos. Una devoción no solo fue una manifestación religiosa y cultural, sino también un fenómeno político que implicó el desarrollo de las jurisdicciones corporativas relacionadas con la religiosidad. Esto nos permite profundizar en las acciones de los devotos, que muchas veces se ha dejado de lado. La historiografía se ha enfocado más en la retórica devocional, es decir los textos, pero poco se ha preocupado de los mismos devotos. Este artículo es únicamente un esbozo de ello.

Palabras clave

Devoción / Santa Rosa de Lima / Cofradías / Políticas eclesiásticas / Construcción de cultos.

¹ El presente texto forma parte de la investigación doctoral que realizo en El Colegio de México.

Abstract

Devotion to the first saint of the Americas became widespread throughout the Catholic world during the late seventeenth and early eighteenth centuries. This article attempts to point out the institutional framework in which Saint Rose of Lima's devotees developed her cult. These bodies of believers were based on their own jurisdictions which nurtured such cults. Devotions were not only religious and cultural manifestations, but also political phenomena implying the development of corporative jurisdictions related to religiosity. While historiography has usually addresses the devotional rhetoric, or the texts, this proposal allows us to address a commonly overseen component—the devotees' actions.

Keywords

Devotion / Saint Rose of Lima / *Cofradías* / Ecclesiastical policy / Construction of cults

Santa Rosa de Santa María, o más conocida actualmente como santa Rosa de Lima, fue la primera santa canonizada de las Indias y la única en la época virreinal. Su devoción produjo numerosas representaciones en forma de escritos (sermones, historias de vida, novenas, poesías, etc.), pinturas y esculturas que versaron sobre la vida de la santa o ensalzaron sus virtudes. Estas manifestaciones fueron hechas por gente de saber, es decir por el conjunto de personas que tuvieron acceso al saber de la época y lo usaron para producir escritos de diversa índole.² Aquellos que residían en las principales cortes de la Monarquía Hispánica, incluyendo Lima y México, trataron de demostrar que las ciudades donde vivían eran los centros de saber, políticos y religiosos más trascendentes de los dominios hispanos. En esta lógica se destacó que seguían un orden hegemónico cumpliendo las normativas sancionadas por las autoridades de la Monarquía en sus localidades.

2 Óscar Mazín, "Gente de saber en los virreinos de Hispanoamérica (Siglos XVI al XVIII) en Carlos Altamirano y Jorge Myers, coords., *Historia de los intelectuales en América Latina*. Vol. I (*La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*) (Buenos Aires: Katz editores, 2008), 53-54.

Se ha escrito mucho sobre la importancia de las jurisdicciones en la administración de los diferentes territorios de la Monarquía. Su carácter bicéfalo, lo secular y lo eclesiástico, permitió la proliferación de las normas y al mismo tiempo la intersección de jurisdicciones dando lugar a espacios de negociación. La conciencia de esta complejidad normativa y jurídica estuvo presente en los actores involucrados con la devoción de santa Rosa, que tuvo una amplia devoción en las tierras ultramarinas y en el mundo católico de los siglos XVII y XVIII. Nos interesa mostrar los marcos normativos y jurisdiccionales en que estuvo inserta esta devoción desde su gestación hasta su ejecución, los cuales además del resguardo de la ortodoxia religiosa denotaron intentos de conservar y fortalecer jurisdicciones de las corporaciones eclesiásticas y seculares vinculadas con la devoción a Rosa y negociar prerrogativas y apoyos entre ellas. Y es que las devociones alimentaron la búsqueda de un orden y la conservación de la obediencia, lo que reguló los comportamientos mediante la imitación de modelos de santidad desde la lectura, las fiestas religiosas y los rezos. Por otro lado, los cultos desarrollaron sus propias dinámicas de negociación entre los poderes locales y globales, aunque siempre desde las corporaciones.

Gestación de la devoción

En la época moderna, la iglesia católica adoptó un complejo proceso jurídico para legitimar la devoción hacia los santos. Este procedimiento era conocido como la causa de canonización, la que experimentó grandes cambios desde la segunda mitad del siglo XVI. La entidad central que se encargó de evaluar las causas de canonización era la Congregación de los Ritos, creada por el papa Sixto V en 1588 y que reunía a especialistas en la materia.³ Entre los cambios aludidos destacó la distinción de la beatificación y la canonización. La primera era un estatus previo a la segunda y consistía en la licencia para el culto público de un bienaventurado en una localidad específica o en los territorios de una determinada orden religiosa. Mientras que un personaje declarado como santo canonizado tendría un culto público en todo el orbe católico. En cada fase era necesario probar que el candidato había realizado al menos dos milagros.

3

Rafael Sánchez Concha, *Santos y santidad en el Perú virreinal*, (Lima: Vida y espiritualidad, 2003).

Además, para llegar a cada uno de estos títulos (beato y santo canonizado) se requirió cumplir con varios requisitos. En primer lugar para la beatificación se debía recoger los testimonios de las virtudes del venerable en el lugar que había fallecido. Los testigos respondían a preguntas que versaban en torno de la vida virtuosa y los milagros del candidato. Estos registros constituían el proceso ordinario, que tenía el fin principal de demostrar que la causa merecía un proceso formal. A los testimonios se sumaban las respectivas cartas de autorización de los oficiales eclesiásticos y las solicitudes de distintas corporaciones para proseguir con la causa de canonización. Todo esto conformaba un expediente que era revisado por la Congregación de Ritos, que muchas veces incluía traducciones. Si la Congregación consideraba que se podía continuar, ello significaba la ejecución del proceso apostólico, en el cual se volvía a realizar la información de virtudes y milagros pero esta vez con la venia apostólica. La fase de canonización era iniciada con determinada solicitud o señal divina, haciéndose un nuevo proceso de revisión de milagros. Si se aprobaba otro número requerido de milagros entonces el papa declaraba al beato como santo canonizado.⁴

Los candidatos a santos enfrentaron esta extensa normativa. La historiografía ha mostrado el gran éxito de las canonizaciones de santos hispanos durante el siglo XVII. Se abrieron 266 causas de canonización, 137 eran italianas, 60 españolas y 9 francesas.⁵ Gregorio XV canonizó en 1622 a Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Teresa de Jesús e Isidro Labrador⁶ Mientras que en 1671 Clemente X lo hizo con Rosa de Santa María, Luis Beltrán, Fernando III y Francisco de Borja. Tales hechos fueron interpretados como la voluntad de la corona española de demostrar aún su interés por fabricar personajes santos para el resguardo divino de sus territorios y por mantener en este tiempo al menos un papel relevante, más no protagónico, en el equilibrio del poder europeo y cristiano.

4 Kenneth. L Woodward, *Making Saints. How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who doesn't, and Why* (Nueva York: Touchstone, 1996), Lorenzo Arrazola, (1852), *Enciclopedia española de derecho y administración o nuevo teatro universal de la legislación de España e Indias*. Tomos V y VII (Madrid: Imprenta de Díaz y compañía, 1852).

5 Fernando Quiles, *Por los caminos de Roma. Hacia una configuración de la imagen sacra en el barroco sevillano* (Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2005), 106.

6 Jean-Robert Armogathe, "La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII)" en Marc Vitse, *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del siglo de oro* (Pamplona: Universidad de Navarra, 2005), 154-155.

La búsqueda de las ciudades indianas por proclamarse como una Jerusalén celestial llevó a impulsar causas de canonizaciones de personas con “olor de santidad”. Durante el siglo XVII, en todas las Indias, los candidatos cuyas causas fueron revisadas sumaron 17. Varios de ellos obtuvieron la categoría de beato, pero solo cuatro llegaron a ser canonizados: Rosa, Luis Beltrán, Toribio de Mogrovejo y Francisco Solano y de éstos sólo Rosa había nacido en las Indias.⁷

Las causas de canonización comenzaron con el recojo de testimonios sobre la vida de la persona que se deseaba canonizar. Tales testimonios debían realizarse ante un notario y previa licencia del tribunal eclesiástico. Desde el 5 de septiembre de 1617 hasta el 7 de abril de 1618 duró la declaración de los testigos que respondieron 32 interrogantes sobre la vida de Rosa y sus virtudes en grado heroico. Al culminar el expediente fue enviado al Consejo de Indias, para luego ser enviado a Roma, donde fue revisado por la Congregación de los Ritos, para proseguir con la siguiente fase.

La empresa de canonizar a Rosa tuvo algunas amenazas. Ella como terciaria dominica, y al no vivir en un beaterio o monasterio, estuvo expuesta a un mayor control de las autoridades eclesiásticas, siendo clave la relación con sus confesores. Sus experiencias contemplativas llenas de un ambiente de misticismo eran sospechosas de un posible alumbrismo, como ocurría con otras mujeres de su misma condición y que fueron cercanas a ella.⁸ Además, uno de los más importantes testigos del proceso ordinario de Rosa, el doctor Juan del Castillo, escribió un tratado sobre misticismo que en 1624 fue censurado por la Inquisición porque repetía algunas posiciones de alumbrados españoles. Las sospechas contra Rosa no pudieron prosperar por el peso de dos confesores suyos presentes en sus últimos años de vida: Juan de Lorenzana y Luis de Bilbao.⁹

7 Elisa Vargaslugo, “Iconografía de Santa Rosa de Lima en los virreinos del Perú y de la Nueva España” en Vargaslugo, *Estudios de pintura colonial hispanoamericana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992), 107.

8 Amigas cercanas a Rosa fueron acusadas por la Inquisición hacia 1624 y 1625. Con ellas compartió confesores como el dominico Pedro de Loayza, quien fuera su primer hagiógrafo, y los jesuitas Juan Sebastián Parra y Diego Martínez. Hasta la pareja que la hospedó, Gonzalo de la Maza y su esposa María de Uzategui, fue vigilada por el Santo Oficio por su cercanía con las acusadas. Inclusive fue implicada Luisa Melgarejo, quien fue su confidente y la vio en un arrobamiento místico subir a los cielos rodeada de ángeles Ver Fernando Iwasaki Cauti, “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”. *The Hispanic American Historical Review* 73: 4 (1993), 581-613., René Millar Carvacho, “Rosa de Santa María (1586-1617). Génesis de su santidad y primera hagiografía”. *Histórica* 36 (2003), 31-32.

9 Frank Graziano, “Santa Rosa de Lima y la política de la canonización”. *Revista Andina* 34 (2002), 10-12,

Los dominicos estuvieron alerta sobre estos peligros y más cuando el inquisidor Andrés Juan Gaitán destacó el vínculo de Rosa con las mujeres que fueron juzgadas por el Santo Oficio en 1624 y 1625, por lo que en ese tiempo mandó sacar sus reliquias y retrato de la iglesia de Santo Domingo. La actitud del inquisidor fue un acto de agresión contra su enemigo el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, quien fuera el promotor del proceso ordinario para la beatificación de Rosa y quien autorizó su culto en la iglesia dominica. Fray Luis de Bilbao cumplió las órdenes del inquisidor, a pesar de su propia voluntad ya que había sido confesor de la santa. Este fraile fungió de calificador del Santo Oficio y se vio obligado a despojar a los frailes de todo objeto de veneración a Rosa.¹⁰ Pero solo fue por un corto tiempo al desestimarse las sospechas de alumbrismo de Rosa. En estas circunstancias fue necesario que las autoridades locales estuvieran de acuerdo para actuar de manera conjunta en sacar adelante la causa de Rosa.

La segunda fase fue el proceso apostólico que se inició el 4 de marzo de 1630 con la aprobación del arzobispo Hernando Arias de Ugarte. Este proceso fue solicitado por el provincial dominico fray Gabriel de Zárate, a partir de los designios de la Congregación de los Ritos. Nuevamente se hizo un largo cuestionario con doce preguntas generales y 27 preguntas más específicas.¹¹

Tras la lectura del proceso apostólico, Felipe IV en 1633 mandó a su embajador en Roma apoyar la causa,¹² época en que las más importantes ciudades indianas negociaban su presencia en las cortes de Castilla mediante sus procuradores aunque no lo lograran.¹³ A pesar de ello, el esfuerzo indiano se vio recompensado

15-16,24; José Luis Beltrán, "Vidas memorables jesuitas: Juan Sebastián de la Parra, provincial del Perú" en Ángela Atienza López, *La iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII* (Madrid: Silex ediciones, 2012); 142-143.

10 Ramón Mujica Pinilla, *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. (2° ed.) (México DF.: Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fondo de Cultura Económica, 2005), 309.

11 Archivum Generale Ordinis Praedicatorum, en adelante AGOP, Series X, vol. 2772, 5

12 Teodoro Hampe Martínez, *Santidad e identidad criolla: estudio del proceso de canonización de Santa Rosa* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1998), 44-47, 57.

13 Mazín, "Leer la ausencia: las ciudades de Indias y las cortes de Castilla, elementos para su estudio". *Historias*.84 (2013), 109-111, 114. Estas fechas fueron particularmente interesantes en la dinámica de las Indias. Además de intentar formar parte de las cortes de Castilla también en la época se exacerbó la particularidad indiana con la publicación de crónicas de las ciudades y el surgimiento de personajes transcendentales, coyuntura en la cual las órdenes religiosas apoyaron con sus crónicas conventuales y sus sujetos con fama de santidad. Ver Beltrán, "Vidas memorables", 145-147, Bernard Lavallé, "Americanidad exaltada/hispanidad exacerbada: contradicción y

cuando la causa de canonización siguió su curso en Roma al año siguiente¹⁴ pero el empuje significativo lo dieron los dominicos con un decreto del capítulo general de 1656,¹⁵ cuando decidieron proseguir la causa con todos sus recursos en Roma. Tal impulso fue sostenido por la ambición del fraile peruano Antonio González de Acuña,¹⁶ quien en 1659 pasó por Madrid en calidad de procurador general de la provincia peruana y fue quien se dedicó constantemente a lograr la canonización de Rosa. Este fraile convenció al monarca de escribir al nuncio la necesidad de respaldar el propósito de los dominicos. En 1660 llegó a Roma con cartas del rey y fue justamente esa década en la que los dominicos tuvieron una fuerte influencia en la Ciudad Eterna.

Hasta este punto de la causa de canonización de Rosa podemos identificar al menos cuatro escenarios: Lima, Madrid, Sevilla y Roma. En la primera ciudad, las corporaciones protagónicas y sus jurisdicciones fueron la provincia dominica de San Juan Bautista del Perú,¹⁷ el cabildo de la ciudad como la corporación representativa de los vecinos de Lima y contribuyente monetario,¹⁸ la Inquisición por su decisión a proteger la causa al no examinar profundamente el misticismo de Rosa, los arzobispos que posibilitaron los procesos ordinario y apostólico y los vecinos de Lima que testificaron en estos últimos.

ambigüedades en el discurso del siglo XVII peruano” en Margarita Guerra Martiniere, *et. Al.* (eds.), *Sobre el Perú: homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*. Tomo 2 (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002), 738.

14 Emilio Callado Estela, (2009). “Una santa, dos maestros y una estafa. Sombras en torno a la canonización de Rosa de Lima en 1671”. *Hispania sacra* 61: 123 (2009), 149.

15 AGOP, Series X, vol. 2773, 1-3.

16 Fue natural de Lima, maestro en teología y catedrático de moral en la Universidad de San Marcos. (Hampe Martínez, 1998, 61). En un capítulo definitorio de Lima se lo nombró procurador y luego se confirmó el cargo en el capítulo provincial, según refiere una carta de 1657 (AGOP, Series X, vol. 2773, ff. 16-18).

17 A fines del siglo XVI e inicios del XVII, la provincia dominica de San Juan Bautista de Lima gozaba de una economía creciente, en comparación con las restantes provincias indianas. Cada provincia debía pagar una tasa anual al capítulo general para sostener la economía de la orden, lo que incluía el financiamiento de publicaciones y los costos de beatificación y de canonización de los candidatos dominicos. En la canonización de Rosa se ordenó el pago de 450 escudos a las provincias de Santiago de México, de San Vicente de Chiapas, de Santa Catalina de Quito y de San Hipólito de Oaxaca; 240, a las de San Antonino del Nuevo Reino de Granada, de San Lorenzo de Chile y de Santos Ángeles de Puebla; 200, a la de Santa Cruz de las Indias; 250, a las provincias peninsulares; y 240, a la de Canarias. Todas estas cantidades sumaron 3710 escudos. La de San Juan Bautista debió entregar una gran cantidad de dinero adicional para completar los gastos. Ver Alfonso Esponera Cerdán O.P., “Algunos aspectos de la historia económica de los dominicos en América (siglos XVI-XVII)”. *Escritos del Vedat* 22 (1993), 302-309.

18 Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima, en adelante AHML, libro de cabildo 29, 229-229v.

Teniendo como fundamento el ejemplar del proceso ordinario del monasterio de Santa Rosa de Santa María de Lima¹⁹ y un documento del AGOP,²⁰ que hizo relación de los testigos del proceso apostólico, los testigos que dieron sus declaraciones en torno de la vida y milagros de la santa limeña suman 245. Hampe contó 210 sobre la base del ejemplar del proceso ordinario en el Archivo Secreto del Vaticano y otro del proceso apostólico en el Archivo Arzobispal de Lima. Estas diferencias numéricas suponen diferentes versiones de los procesos en distintos archivos, especialmente en Lima y Roma y hacen notoria la necesidad de cotejarlos; denotan ensayos de expedientes antes de enviar los definitivos a Roma porque se debía buscar la versión que mejor respondiera a las exigencias de las corporaciones romanas y esto supuso la selección de los testimonios.

En Madrid era imperativo acercarse al monarca y al Consejo de Indias para incentivar y seguir la causa de Rosa y en Sevilla surgía la necesidad de la rapidez y la buena distribución de los agentes, el dinero y los documentos que llegaban de Lima sobre la causa. La relación de la corona española con la Santa Sede fue trascendente en estos temas. En parte del siglo XVI, la influencia de la Monarquía se concretó en los cónclaves para la elección del nuevo pontífice. A mediados del siglo XVII, la actividad diplomática en Roma de la Monarquía Hispana siguió siendo prioritaria.²¹ Procuradores peruanos estuvieron presentes en estas ciudades del Viejo Mundo y formaron redes, lo que aumentó el conocimiento de los trámites y las dinámicas de las corporaciones y las autoridades que revisaron la causa de canonización de Rosa.

Fase final de la causa

Entre 1663 y 1664 se revisaron los 119 casos milagrosos atribuidos a Rosa que se testificaron en el proceso apostólico. El examen estuvo a cargo de Joannes Migetius, quien usó un decreto de Alejandro VII (del 24 de febrero de 1656) para proseguir la causa, pasando por alto un decreto de Urbano VIII que ordenaba esperar la apertura de una causa pasados los 50 años de la muerte del venerable. En esos años, la

19 Ver Hernán Jiménez Salas, *Primer proceso ordinario para la canonización de santa Rosa de Lima* (Lima: Monasterio de Santa Rosa de Santa María de Lima).

20 AGOP, Series X, 2772.

21 Diana Carrió-Invernizzi, *El gobierno de las imágenes. Ceremonial y mecenazgo en la Italia española de la segunda mitad del siglo XVII* (Madrid: Iberoamericana, 2008).

insistencia dominica en la causa se expresó en memoriales elaborados por la orden para reabrir la. El patrocinio real de la causa continuó bajo Mariana de Austria y en 1665 escribió a su embajador en Roma adjuntando una carta dirigida al pontífice solicitando el reconocimiento de las virtudes de la candidata indiana. Su primer “valido”, el alemán jesuita Nithard, siguió con el amparo de la causa después de su expulsión de la corte madrileña en 1669, convirtiéndose en embajador en Roma, llegando a ser cardenal tiempo después. Su devoción a Rosa fue evidente cuando patrocinó la impresión de la historia de vida de Rosa escrita por Andrés Ferrer de Valdecebro (1666).

Entre 1665 y 1667, la Congregación de los Ritos examinó los milagros de Rosa para declararla beata. En la reunión del 4 de octubre de 1667 estuvo presente el papa al igual que en la lectura de la sentencia de la Congregación hecha el 10 de diciembre de ese año.²² Finalmente se recomendó al papa beatificar a Rosa y conceder la indulgencia plenaria a los habitantes de la ciudad de Lima y del virreinato peruano. La beatificación se hizo pública el 12 de febrero de 1668.²³ Se recomendó su culto en el arzobispado de Lima y en la orden dominica. Todo esto fue contenido en la respectiva bula de beatificación. Años después se volvieron a revisar los milagros de la beata y Clemente X decidió definitivamente la canonización de Rosa por una bula del 12 de abril de 1671. Este documento consta de 69 capítulos, en el cual se destacó a Rosa como el primer fruto santo indiano. En la bula se presentó una relación de milagros atribuidos a la santa.²⁴

Este intrincado proceso de canonización revela la intención de convertir la devoción rosista en una legítima e importante en el mundo católico. Se echó mano de los instrumentos legales de las corporaciones implicadas como las reales cédulas, las bulas, los breves, los decretos y los testimonios. El proceso no fue lineal pues se dieron avances y retrocesos por las coyunturas en Lima, Madrid y Roma y sus respectivas corporaciones y jurisdicciones: la Congregación de Ritos, el cabildo de Lima, el arzobispado de Lima, la orden de predicadores, el Consejo de Indias, la

22 Tomás Polvorosa López, O.P. “La canonización de Santa Rosa de Lima a través del Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum”. *Actas del I Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla: 21-25 de abril de 1987* (Madrid: Editorial Deimos, 1988), 623-625.

23 Hampe, *Santida e identidad criolla*, 58, 61-65, 67

24 Polvorosa López, “La canonización de Santa Rosa”, 604, 630-632, 637.

embajada de España en Roma, como otras. En la última fase el protagonismo de la causa se volcó en las cortes europeas: Madrid, Roma y Nápoles. Éste se constituyó en un rico virreinato que tuvo gran influencia en la política hispana en Roma. En última instancia, esta canonización transformó a una mujer indiana en una integrante de la *Ciudad de Dios* (ciudad celestial conformada por la comunidad de los santos), lo que implicó la participación ilustre de las Indias en la historia cristiana.

Desarrollo de la devoción en las Indias

Con las fiestas de beatificación, la devoción a Rosa se difundió en todo el ámbito cristiano. Las expresiones de la devoción tomaron forma de objetos y prácticas. Una de éstas fue el patronato siendo adoptado por el cabildo de la ciudad de Lima. Esta corporación llamó a votación este patronato el viernes 16 de agosto de 1669. Con la venia del virrey conde de Lemos y del arzobispo Pedro de Villagómez, las principales corporaciones de la ciudad acudieron a votar ante una imagen de Rosa puesta dentro del inmueble del ayuntamiento.²⁵

Probablemente, Rosa no fue propuesta como santa patrona por el ayuntamiento mexicano y sólo se obedeció la orden de la reina regente, Mariana de Austria, de tomarla como patrona general de las Indias. El diario de Robles²⁶ menciona que en agosto de 1673, en la ciudad de México se pregonó este asunto y también se comunicó que el 30 de agosto se guardase como fiesta de Rosa y de tabla como lo ordenaba una real cédula.²⁷ Pierre Ragon indica que santa Rosa no formaba parte de los santos patronos de la ciudad de México pero lo fue de Puebla.²⁸ Sin embargo, es interesante haber encontrado algunos documentos en que la mencionan como patrona.²⁹ No podremos saberlo definitivamente por la inexistencia de los libros de las actas del ayuntamiento de esos años. Se puede observar que esta corporación

25 AHML, Libros de cabildos, N° 28, 252v-254.

26 Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)* (México: Editorial Porrúa, 1946).

27 *Ibid.*, 64, 108, 132.

28 Pierre Ragon, (2002). “Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)”. *Historia mexicana* 52: 2 (2002), 373.

29 En 1689, el procurador extraordinario de la ciudad de México, Juan Jiménez de Siles, presentó una solicitud al Consejo de Indias sobre la conversión de la fiesta del beato Felipe de Jesús en una fiesta de tabla. Señaló que las de san Gregorio Taumaturgo y santa Rosa, eran fiestas de tabla, a las cuales asistían puntualmente la Real Audiencia y los demás funcionarios reales como corporaciones. En el pedido del procurador de la ciudad de México se indicó que ambos santos eran patronos de la ciudad. Lo mismo se indicó en las ordenanzas impresas de la ciudad que se publicaron en 1683 (Archivo General de Indias, México, 319).

estuvo más interesada en promover la figura de su beato mexicano, Felipe de Jesús, frente a la figura de Rosa. Más allá de si esta santa fuera elegida como patrona por voto, lo que sí fue un hecho fue que el ayuntamiento mexicano contribuyó monetariamente a la celebración de su fiesta anual.

El amparo del cabildo catedral al patronato de Rosa en México fue indudable. En esta corporación se tocó el tema del patronato de la santa en 1673, 1676 y 1680. En este último año, el canónigo Lope Cornejo de Contreras presionó para reconocer los sufragios en favor de Rosa como patrona universal de las Indias.³⁰ El deán pidió que el asunto fuera examinado por el chantre y el maestro de ceremonias, pero no concluyeron nada. Sin embargo, parece que la presión del canónigo dio resultado, porque a fines del siglo XVII en un sermón predicado en la catedral con motivo de la fiesta de Rosa se destacó el tema del patrocinio de la santa elogiándola por su protección de la ciudad en el incendio provocado por el motín de 1692.³¹ Además Gonzalbo³² señala que el cabildo eclesiástico tomaba a cargo la celebración de la fiesta de Rosa, como lo hacía el convento de Santo Domingo para la de la Virgen del Rosario, los carmelitas para la de santa Teresa, y así otros.³³ En esta lógica Rosa sería considerada una especie de “patrona” del cabildo eclesiástico mexicano, el cual se apropió de la figura de la santa para ensalzar su papel conjunto de principales actores en el desarrollo de una iglesia militante en las Indias con miras a la construcción progresiva de una iglesia triunfante.

Otra de las prácticas devocionales fue el establecimiento de cofradías con la advocación de la santa indiana. Una de ellas se fundó, a fines del siglo XVII, en el convento de Santo Domingo de México que contó con autorización apostólica.³⁴ Como parte de sus tareas corporativas presentaba solicitudes anuales para elegir a sus autoridades internas.³⁵ Esta cofradía también emitía patentes a sus integrantes—

30 Archivo del Cabildo Metropolitano de México, Libros de actas del cabildo, N° 20, 228.

31 Joseph Sarmiento Sotomayor O.P., (1698). *Patrocinio aplaudido, y coronado celebridad, de Santa Rosa de Santa María, en la santa iglesia metropolitana de la ciudad de México, corte de Nueva España* (México: Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1698).

32 Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Las fiestas novohispanas: Espectáculo y ejemplo”. *Estudios mexicanos* 9: 1 (1993), 19-45.

33 *Ibid.*, 37.

34 Archivo General de la Nación-México, en adelante AGNM, 1694, indiferente virreinal, 7615/31, caja 2536, exp. 31

35 AGNM, 1699, indiferente virreinal, 7378/13, caja 2299, exp. 13.

cartillas impresas que contenían una imagen de la santa estableciendo el contrato entre la persona y la corporación en el momento del ingreso. También se les entregaba un texto impreso del sumario que incluía las obligaciones, los beneficios y el goce de las respectivas indulgencias por pertenecer a la cofradía.

Después de la muerte del cofrade en la parte posterior de la patente se escribía que se había dado el dinero correspondiente a los encargados del entierro del cofrade.³⁶ Había cofrades que sólo desearon adquirir las indulgencias que gozaba la cofradía y pagaban el correspondiente monto por ello. Entonces existía una heterogeneidad de intereses entre los mismos integrantes, no obstante de manera simultánea asumían que cada cofradía al adoptar un santo titular difundía el ejemplo de la vida de éste reforzando las normas y los valores del cristianismo y contribuían a fortalecer la sacralidad de la ciudad asegurando el favor divino hacia la comunidad. Estas prácticas estuvieron insertas en la lógica de la economía de la salvación de las almas. Las indulgencias permitían ahorrarse días de penitencias en el purgatorio e imitar al santo constituía un camino guiado para la perfección espiritual y su ingreso al reino de los cielos.

Lima como la tierra que vio nacer a Rosa tuvo varias cofradías con su advocación. La primera fue fundada por indios en la iglesia de San Marcelo (1671) y otra, también de indios, en la iglesia de Copacabana (1678). Por tanto los sectores populares de Lima fueron los primeros en establecer cofradías de la santa patrona de la ciudad y posiblemente carecieron de sus licencias de fundación, como era común, empero la de San Marcelo tuvo sus propias constituciones. Los cofrades asumían la legitimidad de su corporación únicamente con la reunión de sus integrantes, dependía de ellos si querían invertir tiempo y dinero en la regularización de la fundación ante las autoridades correspondientes.

En 1672, un grupo de morenos criollos solicitaron licencia para fundar una cofradía de Rosa en la iglesia del convento de Santo Domingo. Aunque el expediente está incompleto,³⁷ se conoce que desde inicios del siglo XVIII funcionaba otra cofradía de negros (estos eran aguateros) con la misma advocación en la iglesia

36 Varios documentos de la sección Indiferente virreinal del AGNM.
37 Archivo Arzobispal de Lima, en adelante AAL, Cofradías, 31:27.

del convento de San Francisco.³⁸ Posiblemente la petición fue denegada en Santo Domingo y haya sido aceptada en San Francisco o se trata de dos corporaciones distintas. A principios del siglo XVIII, la cofradía establecida en San Francisco tuvo varios conflictos internos por la elección y la administración de sus mayordomos y su relación con los alcaldes del gremio de los aguateros. A pesar que pertenecían a un mismo gremio bajo la protección de una misma santa, no fue suficiente para mantener la armonía que se suponía en general otorgaban las corporaciones.³⁹

Aquellas que tuvieron el prestigio de actuar como cofradías “oficiales” fueron las conformadas por españoles y las elites de Lima y fueron las últimas en fundarse en el tiempo de este estudio. Una se instauró en 1708 en la iglesia de Santo Domingo de Lima con la autorización apostólica. Desde 1706, la congregación custodiaba las reliquias de la santa en el altar de Pedro de Aliaga en la iglesia dominica.⁴⁰ Siguiendo el modelo de la anterior cofradía se fundó otra en el santuario de Santa Rosa en Lima, lugar en que nació y vivió la santa. Desconozco la fecha exacta de su fundación pero sus constituciones fueron aprobadas en 1728 por el arzobispo de Lima, fray Diego Morcillo Rubio de Auñón, y posteriormente por el virrey Manso de Velasco a mediados del siglo XVIII. Existe una copia manuscrita de sus constituciones que fueron impresas en Roma en 1758.⁴¹

Los lazos de hermandad entre los integrantes de las corporaciones religiosas se sometían a un contrato explicitado en sus constituciones, reglamentos y patentes, los cuales regularon su comportamiento. Se constituían en contratos espirituales que implicaban una agenda específica. Estas constituciones, previa aprobación del ordinario, se convirtieron en un derecho particular reconocido por las autoridades que las consultaban en el marco de los conflictos.⁴²

Otro tipo de entidad vinculada a la devoción rosista fue la Tercera Orden de Santo Domingo, de la que Rosa formó parte en vida. La Tercera Orden en las Indias

38 AAL, Cofradías, 51:22.

39 Marialba Pastor, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales* (México: Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 2004), 162-164.

40 Mujica Pinilla, *Rosa limensis*, 342.

41 Biblioteca Nacional del Perú, Manuscritos, 2000003132, C853.

42 Annick Lempérière, *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 33.

se estableció en Lima, Guatemala, Puebla, Guadalajara y México. No existe mucha bibliografía en el caso indiano. La de Lima fue fundada al menos a inicios del siglo XVII, antes que la de México (1682). Sabemos que a fines del siglo XVII y durante el XVIII, la de Lima llevaba el nombre de Tercera Orden de Santa Rosa de Santa María, mientras que los integrantes de la de México eran llamados los “mantelados de Rosa”. Durante la época de este estudio, ambas estuvieron conformadas por personas de las elites.

Oficialmente, la devoción rosista en la Tercera Orden de Santo Domingo de México fue externa, es decir, este culto no fue central en las obligadas actividades religiosas de los terciarios. De manera individual los terciarios demostraron su devoción a Rosa con legados para su fiesta y altar, pero tampoco faltaron los gestos colectivos pues los terciarios dominicos estuvieron involucrados en la fundación de la cofradía de la santa en México, e incluso por varios años realizaron sus reuniones en la capilla de esa cofradía.⁴³ Una de las diferencias entre la devoción rosista en Lima y México reside en que en el caso mexicano, la devoción fue adoptada por el alto clero y ciertos sectores de la elite, mientras que en Lima, la devoción fue compartida por todos los grupos sociales como lo muestran los cófrades limeños.

Otra de las manifestaciones devocionales fueron las fiestas. Las mayores fiestas relacionadas con Rosa se dieron en torno a su beatificación. Los festejos iniciaron en 1668 en Roma, primero en la basílica de San Pedro, luego en la iglesia de Santa María Sopra Minerva, el colegio jesuita de Roma y la iglesia de Santiago de los Españoles. Después en Madrid, donde se hicieron dos octavarios para la ocasión, el primero en el convento de Santo Tomás y el segundo, en el monasterio de Santo Domingo el real. La de Sevilla se realizó en la iglesia del convento de San Pablo. Aquellas fiestas celebradas en territorios hispanos fueron ordenadas por la real cédula del 14 de mayo de 1668.⁴⁴ En México, la cédula fue leída el 28 de

43 AGNM, Templos y conventos, 34343/4, vol. 74, exp. 4.

44 Fuera de los territorios de la monarquía hispana, las fiestas eran permitidas por el pontífice. El 26 de julio de 1670, Clemente X concedió a todo el clero secular y regular de Polonia, Lituania, Rusia y demás dominios pertenecientes a la corona de Polonia, celebrar el día 26 de agosto de cada año, el oficio de rito doble y misa en honor de la beata Rosa. Esta corona en la segunda mitad del siglo XVI fue cada vez más católica, y más con la ida de jóvenes nobles polacos al colegio jesuita de Roma, y luego esta orden fundó colegios en la misma Polonia. Entonces, el nexo entre el colegio romano y la figura de Rosa queda explícito en el hecho de la celebración de su beatificación en ese colegio, en 1668. Además, la cultura italiana fue dominante en esos territorios desde la primera mitad del siglo

septiembre de 1668 por la Audiencia de México y el virrey, no obstante la fiesta sólo fue ejecutada en 1671. Esta cédula llegó a Lima en 1669 y las celebraciones duraron dos años.

La fiesta de beatificación de Rosa fue ordenada por real cédula en 1668. Su cumplimiento dependió de las circunstancias políticas, sociales y económicas de las ciudades y sus autoridades, las cuales buscaban darle majestuosidad a la fiesta, acatando la orden de forma rápida o con mayor retraso. En general se percibió el entusiasmo de los centros católicos que celebraron la entrada de Rosa en el reino de los cielos.

Regulación de las representaciones sobre Rosa

La producción, circulación y difusión de las representaciones sobre la santa estuvieron reguladas por los tribunales de las ciudades donde se imprimieron o exhibieron. En los territorios de la monarquía hispana, los textos sobre Rosa afrontaron un espíritu censorador mediante la gestión de las licencias de impresión. La mayor parte de la normativa sobre la materia se estableció en el siglo XVI, porque el libro se constituyó en una herramienta de comunicación de importancia regulada por las autoridades.⁴⁵ Las obras sobre Rosa abordaron tópicos religiosos que resaltaron la vida admirable y virtudes de la santa, o se ciñeron a alimentar el culto rosista mediante las oraciones de las novenas. El peso de los sermones, las novenas y las historias de vida de Rosa recobró importancia para las autoridades porque se constituían en textos de ejemplificación por su contenido.

Los autores de estos textos presentaron su obra manuscrita a las autoridades para obtener la aprobación y licencia de publicar. Esto involucró tiempo. Por ejemplo, Pedro del Castillo para publicar su historia de vida—*La estrella de occidente*—en

XVII. Así, la devoción italiana, especialmente en Nápoles y Palermo, a la santa indiana fue transmitida a Polonia. Ver Ronnie Po-Chia Hsia, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770* (Madrid: Akal, 2010), 87.

El 26 de febrero de 1669, Clemente X concedió a la capilla de la reina de Gran Bretaña indulgencia plenaria, por 20 años en el día de la fiesta de Rosa, y licencia para misa y oficio permanente. La reina era Catalina de Portugal, quien ese año tuvo su último aborto y conservó su fe católica a pesar de la oposición de los anglicanos. Logró que su esposo, Carlos II, se convirtiera al catolicismo en su lecho de muerte. En este rezago católico del medio anglosajón, el culto de Rosa estuvo presente, y alimentó la fe de sus creyentes.

45 José. Abel Ramos Soriano, *Los delincuentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*. (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Fondo de Cultura Económica, 2011), 14, 32.

1670, con la autorización de su superior, el provincial de la provincia dominica de San Hipólito de Oaxaca, solicitó licencia para imprimir su obra a la Audiencia de México. Ya había presentado su texto de manera manuscrita que fue enviado al padre fray Nicolás de Prado, guardián del convento de San Diego, quien estuvo de acuerdo con su publicación. Se le dio un permiso de impresión de diez años.⁴⁶

Parte de las licencias de la publicación implicaron los pareceres de los calificadores. La Inquisición estaba encargada de velar por la ortodoxia discursiva de los libros. Los calificadores corregían, rectificaban y aprobaban los textos a publicar, de acuerdo con los tópicos ortodoxos del catolicismo. En el juicio de los calificadores estuvieron presentes los intereses de su entorno social.⁴⁷ Las aprobaciones de los sermones y las historias de vida sobre Rosa fueron ejercidas por los calificadores del Santo Oficio, quienes pertenecían a ambos cleros.

Los permisos también se gestionaron en los casos de las reimpressiones o nuevas ediciones. Así, Paula Benavides solicitó permiso, en 1673, a la Audiencia de México de volver a imprimir una relación de las fiestas de canonización de 1671 en Roma, que incluyó la de Rosa. Esta relación de dos folios tuvo su primera edición en Roma, y en 1672 se sacó una primera edición en México. Parece que su éxito fue grande porque al año siguiente deseaba reimprimirla.⁴⁸

Los textos sobre Rosa pertenecieron a géneros distintos como los sermones, las novenas, las historias de vida y otros. Cada género tuvo sus respectivas formas de aprobación por parte de las autoridades. Si nos centramos en las novenas y las poesías, observamos que aunque tramitaron licencias de publicación, estos géneros discursivos no requirieron publicar las licencias dadas por distintos agentes, especialmente eclesiásticos. Lo que sí se extiende a todos los géneros, es que los autores que pertenecían a una orden religiosa necesariamente debían obtener la venia de su superior.

46 AGNM, General de parte, 954, vol. 13, 20v.

47 Pedro Guibovich Pérez, *Censura, libros e Inquisición en el Perú colonial, 1570-1754* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2003), 64.

48 AGNM, 10609/25, indiferente virreinal, caja 5530, exp. 25.

De los 46 textos impresos elegidos, que datan de 1659 a 1736, la mayoría fueron publicados en Madrid (19), doce en México, ocho en Lima, cinco en Roma y dos en Sevilla. De ellos, algunas historias de vida no imprimieron sus licencias al igual que tres relaciones de fiestas y un sermón. También se puede observar que las que contaron con mayor número de calificadores en sus permisos fueron las historias de vida. La media de los pareceres era de dos a tres, en su mayoría eran dados por eclesiásticos. Además, la mayor parte de los autores de las obras fueron integrantes de corporaciones eclesiásticas. En este tiempo, las censuras tenían el fin de mostrar quiénes apoyaban a devociones particulares, cuanto más títulos tuviera el censor, mayor sería el prestigio para la obra.

La predicación fue una tarea de vital relevancia en la cristianización de las Indias. Los sermones pronunciados en distintas iglesias fueron numerosos y sólo algunos llegaron a ser publicados. Existen diversos subgéneros dentro de los sermones siendo los que nos interesan los panegíricos, que eran en honor a Rosa y que en ocasiones se pronunciaban el día de su fiesta. Los sermones fúnebres, incluyendo aquellos que hablaban de personas con olor de santidad y reflejos de virtud, debían ser revisados por el ordinario primero antes de ser verbalizados.⁴⁹

Los concilios provinciales promovieron que tanto en los sermones panegíricos y doctrinales resaltarán los vicios de los que debían huir los fieles y las virtudes que debían alcanzar. Para ello se desaconsejó usar las Sagradas Escrituras, más bien el contenido debería acercarse a las doctrinas aprobadas por la Iglesia, las posturas de los padres de la Iglesia y las normas adoptadas en los concilios.⁵⁰ Por eso mismo se sugirió que los sermones panegíricos al menos tuvieran un punto de la doctrina cristiana o algún mandamiento de la ley de Dios. Los sermones sobre Rosa tuvieron esta tendencia, en unos el resultado argumentativo y retórico fue más logrado que en otros. El temor a las desviaciones doctrinales o las heterodoxias de los fieles fue frecuente y aunque no podía evitarse el modo de la recepción de la doctrina y la vivencia de la fe, la jerarquía eclesiástica deseó regular el contenido de los sermones. Al convertirse en santa Rosa se transformó en un ejemplo a seguir, de

49 Rubén Vargas Ugarte, *Concilios limenses (1551-1772)*. Tomo II (Lima: Tipología peruana S.A., 1951), 19-26.

50 *Ibid.* 23-24.

ahí la persistencia de los sermones en destacar la humildad como su principal virtud y no la intensidad de sus experiencias místicas.

Conclusiones

En la gestación de la devoción rosista las normas y las jurisdicciones sirvieron para establecerla como un culto legítimo del catolicismo. Las estrategias de los procuradores y los agentes indianos que apoyaron la causa consiguieron sus objetivos en las cortes del Viejo Mundo (Madrid y Roma). La canonización significó que una indiana formaba parte de la corte celestial y esto ayudó a desterrar la imagen de barbarie e idolatría de las Indias en el mundo católico y “civilizado”. Se tuvo que vencer las rencillas entre los agentes de las corporaciones de poder en Roma y Madrid, convenciendo de la santidad de Rosa y de los beneficios espirituales que tendría su canonización.

En el desarrollo de la devoción desde 1668, los marcos normativos y jurisdiccionales sirvieron para consolidar el culto en las iglesias locales y difundirlo en las diferentes partes del mundo católico. Los conflictos surgieron en las localidades con la superposición de las jurisdicciones de las corporaciones. Cofradías, terceras órdenes, cabildos y otros riñeron por apoderarse de la “oficialidad” del culto o por opacarlo con la intención de que la devoción que defendían fuera la hegemónica en sus ciudades. De otro lado, el control normativo de la producción y difusión de las representaciones ya no tenía el fin de legitimar la devoción, sino de encumbrarla.

Este artículo más que un texto acabado es una propuesta de líneas de investigación de tipo comparativo y global, en que las corporaciones y sus jurisdicciones fueron los protagonistas de la gestación y el desarrollo de la devoción de santa Rosa. El producto de la superposición de jurisdicciones y la pertenencia a diferentes corporaciones promovió una gran heterogeneidad en la forma de rendir culto a la santa indiana en los diferentes ámbitos de la Monarquía Hispánica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

Sección Cofradías,

Legajo 31, expediente 27

Legajo 51, expediente 22

Archivo del Cabildo Metropolitano de México

Libros de actas del cabildo n° 20

Archivo General de Indias (AGI)

México, 319

Archivo General de la Nación-México (AGNM)

Sección Indiferente virreinal:

7615/31, caja 2536, expediente 31

10609/25, caja 5530, expediente 25

7378/13, caja 2299, expediente 13

Sección General de parte:

954, volumen 13

Sección Templos y conventos:

34343/4, volumen 74, expediente 4

Archivum Generale Ordinis Praedicatorum (AGOP)

Series X, volumen 2772

Series X, volumen 2773

Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima (AHML)

Libro de cabildos N° 29

Libros de cabildos N° 28

Biblioteca Nacional del Perú (BNP)
 Sección Manuscritos
 2000003132, C853

Bibliografía

Armogathe, Jean-Robert

2005 “La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII)” en Vitse, Marc: *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del siglo de oro*. Pamplona: Universidad de Navarra; pp. 149-168.

Arrazola, Lorenzo

1852 *Enciclopedia española de derecho y administración o nuevo teatro universal de la legislación de España e Indias*. Tomos V y VII. Madrid: Imprenta de Díaz y compañía.

Báez Rivera, Emilio Ricardo

2012 *Las palabras del silencio de santa Rosa de Lima o la poesía visual del inefable*. Madrid: Iberoamericana.

Beltrán, Jose Luis

2012 “Vidas memorables jesuitas: Juan Sebastián de la Parra, provincial del Perú” en Atienza López, Ángela: *La iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*. Madrid: Silex ediciones; pp. 117-148.

Bieñko de Peralta, Doris

(En prensa) “El *impasse* de una beatificación. El proceso de sor María de Jesús Tomellín (1597-1637), monja concepcionista poblana”.

Callado Estela, Emilio

2009 “Una santa, dos maestros y una estafa. Sombras en torno a la canonización de Rosa de Lima en 1671”. *Hispania sacra* 61 n° 123; pp. 147-157.

Calvo, Thomas

1998 “¿La religión de los ‘ricos’ era una religión popular? La Tercera Orden de Santo Domingo (México D.F., 1682-1693)” en Martínez López Cano, María del Pilar, *et. Al.* (coords.): *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 75-90.

Carrió-Invernizzi, Diana

2008 *El gobierno de las imágenes. Ceremonial y mecenazgo en la Italia española de la segunda mitad del siglo XVII*. Madrid: Iberoamericana.

Espanera Cerdán O.P., Alfonso

1993 “Algunos aspectos de la historia económica de los dominicos en América (siglos XVI-XVII)”. *Escritos del Vedat* 22; pp. 283-332.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar

1993 “Las fiestas novohispanas: Espectáculo y ejemplo”. *Estudios mexicanos* 9 n°1; pp. 19-45.

Graziano, Frank

2002 “Santa Rosa de Lima y la política de la canonización”. *Revista Andina* 34; pp. 9-33.

Guibovich Pérez, Pedro

2003 *Censura, libros e Inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Hampe Martínez, Teodoro

1998 *Santidad e identidad criolla: estudio del proceso de canonización de*

Santa Rosa. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Iwasaki Cauti, Fernando

1993 “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”. *The Hispanic American Historical Review* 73 n° 4; pp. 581-613.

Jiménez Salas, Hernán. O.P.

2002 [1617-1618] *Primer proceso ordinario para la canonización de santa Rosa de Lima*. Lima: Monasterio de Santa Rosa de Santa María de Lima.

Lavallé, Bernard

2002 “*Americanidad* exaltada/*hispanidad* exacerbada: contradicción y ambigüedades en el discurso del siglo XVII peruano” en Guerra Martiniere, Margarita, *et. Al.* (eds.): *Sobre el Perú: homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*. Tomo 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 727-740.

León Pinelo, Antonio y Juan de Solórzano Pereira

1681 *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias* Madrid: Imprenta de Julián de Paredes.

Lempérière, Annick

2013 *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Lorenzana, Francisco Antonio

1768 *Concilios provinciales primero, y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. Señor don Fr. Alonso de Montúfar en los años de 1555 y 1565*. México D.F.: José Antonio de Hogal.

Mazín, Óscar

- 2008 “Gente de saber en los virreinos de Hispanoamérica (Siglos XVI al XVIII) en Altamirano, Carlos y Jorge Myers (coords.): *Historia de los intelectuales en América Latina*. Vol. I (*La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*). Buenos Aires: Katz editores; pp. 53-78.
- 2013 “Leer la ausencia: las ciudades de Indias y las cortes de Castilla, elementos para su estudio”. *Historias* 84; pp. 99-110.

Millar Carvacho, René

- 2003 “Rosa de Santa María (1586-1617). Génesis de su santidad y primera hagiografía”. *Histórica* 36; pp. 255-273.

Mujica Pinilla, Ramón

- 2005 *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. (2º ed.). México D.F.: Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fondo de Cultura Económica.

Pastor, Marialba

- 2004 *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica.

Po-Chia Hsia, Ronnie

- 2010 *El mundo de la renovación católica, 1540-1770* Madrid: Akal.

Polvorosa López O.P., Tomás

- 1988 “La canonización de Santa Rosa de Lima a través del Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum”. *Actas del I Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla: 21-25 de abril de 1987*. Madrid: Editorial Deimos; pp. 603-639.

Quiles, Fernando

- 2005 *Por los caminos de Roma. Hacia una configuración de la imagen sacra en el barroco sevillano*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.

Ragon, Pierre

- 2002 “Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)”. *Historia mexicana* 52 n° 2; pp. 261-389.

Ramos Soriano, José. Abel

- 2011 *Los delincuentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Fondo de Cultura Económica.

Robles, Antonio de

- 1946 *Diario de sucesos notables (1665-1703)*. México D.F.: Editorial. Porrúa.

Rubial García, Antonio

- 1999 *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Sánchez Concha, Rafael

- 2003 *Santos y santidad en el Perú virreinal*. Lima: Vida y espiritualidad.

Sarmiento Sotomayor O.P., Joseph

- 1698 *Patrocinio aplaudido, y coronado celebridad, de Santa Rosa de Santa María, en la santa iglesia metropolitana de la ciudad de México, corte de Nueva España*, México D.F.: Juan Joseph Guillena Carrascoso.

Vargaslugo, Elisa

- 1992 “Iconografía de Santa Rosa de Lima en los virreinos del Perú y de la Nueva España” en Vargaslugo, Elisa: *Estudios de pintura colonial hispanoamericana*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México; pp. 105-120.

Vargas Ugarte, Rubén

1951 *Concilios limenses (1551-1772)*. Lima: Tipología peruana S.A.

Woodward, Kenneth L.

1996 *Making Saints. How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who doesn't, and Why*. Nueva York: Touchstone.

**LOS AVANCES EN LA INCLUSIÓN SOCIAL DENTRO DEL VIRREINATO
PERUANO, 1780-1821: MÉDICOS Y CIRUJANOS, SOLDADOS,
COFRADÍAS Y MUJERES DE CASTAS / SOCIAL PROGRESSION
IN COLONIAL PERU, 1780-1821: PHYSICIANS AND SURGEONS,
SOLDIERS, *COFRADÍAS*, AND CASTA WOMEN**

Horacio Maldonado Favarato

Resumen

Las castas en el Perú colonial utilizaron diferentes mecanismos para insertarse en el sistema socioeconómico legal, de exclusión y segregacionista, donde la raza era una gran barrera para el ascenso. Los cirujanos afrodescendientes utilizaron su arte y conocimiento de la anatomía humana para ser considerados y reconocidos por la élite criolla y española. Otra forma de ascenso e inclusión social fue la participación *motu proprio* en el ejército desde el gobierno del Virrey Amat, quien adelantándose a ordenanzas que luego darían cupo a las castas, forma regimientos con ellas en el Perú desde 1763. El avance social se da en que muchos de ellos permanecen en el ejército haciendo carrera militar, llegando a tener grado de oficiales, formándose como leales súbditos del rey. Otro mecanismo legal que hace visible a las personas de las castas es su participación en las cofradías, donde reproducen los valores que en principio fueron los de los criollos o españoles. Igualmente que el derecho de hacer testamento para poder legar sus bienes que se hacían cada día más notorios y, mediante ese documento legal, se les brindaba la seguridad de que su última voluntad sería respetada.

Palabras clave

Cirujanos-médicos / Soldados / Cofradía / Inserción social / Legalidad.

Abstract

Casta people in colonial Peru used different mechanisms in order to insert themselves into the socio-economic and legal systems, which utilized race as a mean of segregation and exclusion. For instance, afro-descendant surgeons relied on their knowledge of human anatomy to be acknowledged and respected by the white Spanish elite. Voluntarily serving in the army became another mean for increasing one's status and for social inclusion since Viceroy's Manuel de Amat's tenure. The latter, anticipating the royal decrees that ordered *casta* quotas, created regiments for them in 1763. Remaining in the ranks, *casta* people were able to develop careers, eventually being commissioned as officers, which, in time, also created loyal subjects to the King. *Castas* also became socially visible by joining *cofradías*, reproducing values held originally by creoles or Spaniards. The increase in their capacity to secure property became also noticeable through the right to a will or a power of attorney.

Keywords

Surgeon-Physician / Soldiers / *Cofradías* / Social Insertion / Legitimacy.

Introducción

En el presente trabajo, presentaremos a tres actores de las clases sociales en principio estudiadas por la historiografía como “marginales”: Médicos y cirujanos; los soldados y las mujeres dentro de cofradías y sus testamentos, todos pertenecientes a castas, llámese; negros, mulatos, zambos, indios “chinos”.

Con respecto a los primeros actores, daremos a conocer que no todos—y no siempre—los mulatos, zambos o descendientes africanos fueron excluidos de la vida social colonial. Ellos participaban en la sociedad a través del ejercicio de las artes de la medicina, prestando sus servicios para sanar tanto a personas indigentes en los hospitales de San Bartolomé y San Andrés, como en consultas particulares a la élite gobernante. Se establecieron también como cirujanos en el ejército durante las

campañas antirrevolucionarias de fines del XVIII y se encontraron entre los primeros en dar a conocer sus observaciones anatómicas al escribir en el prestigioso Mercurio Peruano de las Sociedad Amantes del País. De tal manera, llegaron a ser tomados en cuenta en esa sociedad tan excluyente y estamental.

Nuestro segundo actor es el soldado que ingresa *motu proprio* al recién formado ejército colonial peruano y participa como miembro del ejército de su Majestad, combatiendo las diferentes revueltas y alzamientos contra la administración colonial: desde 1750 en el fallido alzamiento de Huarochirí, pasando por la Gran Rebelión de Túpac Amaru II, de 1780, y luego contra los alzamientos libertarios de Ecuador, Bolivia y Chile. Si bien comenzaron como soldados rasos, van ascendiendo a cabos y sargentos, y con el correr del tiempo llegan a ser oficiales y tener cargos de responsabilidad en ese ejército variopinto. Estarán muy cerca de ser reconocidos sus derechos ciudadanos en las Cortes de Cádiz por sus servicios al mantenimiento de la Corona de España, con la entrega y derramamiento de sangre en el campo de batalla.

Nuestro tercer actor serán las mujeres. Algunas se agruparán en Cofradías, otras se mantendrán en su individualidad pero, en ambos casos, irán reproduciendo dentro de su marginalidad los valores y manera de vivir de los españoles como una manera de insertarse al sistema social vigente. Como primera medida, buscarán establecerse como católicos y así poder acceder a los instrumentos legales como los testamentos que les permitían poder legar bienes adquiridos a sus herederos y que su futuro sea más promisorio. Por medio del testamento, intentaremos acercarnos al mecanismo de inserción social de ellas.

Los médicos del XVIII

Los precursores del XVII

Desde la fundación de los hospitales en Lima, sobre todo el de negros y castas del hospital San Bartolomé, la presencia de los enfermeros, flebotomos y asistentes tuvo una fuerte presencia de personas de su mismo color. Tenemos que tener en cuenta que la sociedad estamental colonial también se reflejaba en la profesión médica. Así,

la “limpieza de sangre”, o falta de mezcla racial era un requisito para ser médico,¹ lo que en la práctica significaba que estaba segregada en favor de los españoles que demostraran esta calidad, lo que recaía en personas allegadas a la élite. Encontramos luego—en un plano inferior—a los cirujanos, entre los cuales sí hay presencia de descendientes de africanos. Además, dentro de esta categoría se daba la separación entre cirujanos latinistas y romancistas. Los primeros conocían de los libros clásicos escritos en latín, como los de Hipócrates, Galeno y Avicena; por lo tanto estaban más instruidos en la ciencia de la anatomía y de los procesos de la medicina de esos tiempos. Estos cirujanos realizaban sus estudios teórico-prácticos en los hospitales bajo la supervisión de médicos—en el caso del San Bartolomé, los supervisaba el Protomédico Don Cosme y Bueno—y luego de rendir las pruebas correspondientes podían obtener el grado de Bachiller y el protomedicato los podía autorizar para ejercer la profesión.²

Los segundos—los cirujanos romancistas—, al no tener conocimiento del latín, se limitaban a conocer lo poco que se escribía en castellano y eran más dados a la práctica, la que realizaban durante tres años en el hospital, desde luego, su consideración en las artes de la cirugía era menor. Aquí estaban la mayoría de los descendientes de africanos, como los llamados pardos, mulatos, zambos, etc.³

El Hospital San Bartolomé fue creado para la asistencia médico-sanitaria de los negros y descendientes de ellos, sean esclavos o libertos. Será en este centro hospitalario donde nuestros cirujanos afroamericanos comenzarán a darse a conocer por su habilidad, y demostrarán una gran sensibilidad en su dedicación por la salud de los enfermos encargados a su cuidado.

Uno de los más destacados en el XVII fue don Pedro de Utrilla, llamado “el Viejo”, quien descendía de una familia dedicada a la cirugía y a la obstetricia. Durante el periodo en que trabajó en el San Bartolomé (1666-1682), se recibió de bachiller. Paralelamente trabajó en el hospital para indios de Santa Ana, a órdenes

1 Oscar G. Pamo Reyna, “Los Médicos Próceres de la Independencia del Perú”, *Acta Médica Peruana* 26 (1), 58-66.

2 Miguel Rabí Chara, *El Hospital San Bartolomé de Lima (1646-2000): La protección y asistencia de la gente de color* (Lima, [s. n.], 2001), 86.

3 *Ibid.*

del médico José Rivilla Bonet, autor del libro *Desvíos de la Naturaleza o Tratado del origen de los monstruos*.⁴

Al retirarse Utrillo, ingresó el cirujano latinista don Juan de Lizares, quien trabajó en el San Bartolomé desde 1684 hasta 1696. De este cirujano, el poeta Juan del Valle y Caviedes hizo burla en sus poemas, no necesariamente por sus cualidades profesionales, sino por su color de piel y su pronunciada deformación en la columna que formaba una “giba”, por lo cual lo llamaba “Corcovado”. Sabemos bien que Caviedes trataba muy mal a los médicos cirujanos de Lima. En el caso de los cirujanos del San Bartolomé, es clara su alusión al color de la piel.

A los médicos los llamaba “loros de Avicena” en alusión a que se limitaban a repetir lo escritos por Avicena. Recomendaba al Virrey duque de la Palata no hacer la muralla de Lima, sino que los médicos deberían enfrentarse a los piratas, “ellos con seguridad eliminarían dos o tres piratas por día”.⁵ A nuestro cirujano Lizares, el poeta se tomó la libertad de darle una receta para sanarse de la giba, a quien llamaba “Licenciado de Galápagos”, “Mojiganga de la Física”, o “barbero frívolo”.⁶ El hijo de Pedro de Utrillo también ejerció la cirugía, y Caviedes no lo pasó por alto, hizo de él mofa, dirigiéndose abiertamente a su color de piel, nombrándolo “bachiller de chimenea”, “Licenciado Morcilla” o “graduado en la Guinea”.⁷ Y sobre Utrilla padre, cuando extrae una piedra de la vejiga a una señora, no lo premia con laureles sino con un rodete de malvas, y declara: “Doctor de cámara oscura/ del rey Congo de Guinea/ cuando ha comido morcilla/ que es la cámara morena”.⁸

Otro destacado cirujano descendiente de africanos fue Francisco Matute, llamado “el gran Matute”, quien llegó a ser cirujano de los virreyes Manuel de Guirior y de Agustín de Jáuregui entre 1776-1784. Este eminente profesional es considerado como el profesor de la anatomía racional del Perú. Es uno de los primeros que se dedican a realizar autopsias de cadáveres humanos en busca de causa de su muerte, generando casuística.⁹ Sucedió a Matute después de su muerte don Tomás Obregón, quien se desempeñaba como primer cirujano. Un caso especial es

4 *Ibid.*, 87.

5 Juan del Valle Caviedes, *Obra completa* (Barcelona, Fundación Ayacucho, 1984), xvii.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, xxiii.

8 *Ibid.*, xxiv.

9 Rabí, 88.

el del Cirujano Mayor don Mariano Faustos—también descendiente de africanos—, quien sobreponiéndose a la limitación de ser cirujano romancista, estudió latín en el colegio San Idelfonso, y sabía tanto o más que un cirujano latinista, pero no llegó a dar el examen para tomar ese grado.¹⁰

Como vemos, existía en la sociedad estamental colonial, la separación de “sangre” hasta en la misma profesión médica, y los insultos referidos al color de la piel, no fueron poca cosa; en ningún caso esa situación amilanó a estos pioneros de la medicina en el Perú, lo que sirvió para que otros de su misma condición sigan su senda y que el reconocimiento de sus cualidades y calidades vayan calando en la sociedad y sean reconocidos por la misma. Estos cirujanos, ya en el proceso del aprendizaje de la ciencia, igualmente están formando un camino hacia el progreso de la misma.

José Pastor Larrinaga Hurtado

José Pastor Larrinaga (1750-1824) nació en Lima, sus padres fueron Pedro José Larrinaga y Gregoria Hurtado, quien era hija de negra liberta. El tío paterno era fray Antonio Larrinaga, prior del convento de Santo Domingo de Lima y catedrático de Vísperas de teología en la Real Universidad. Su madre era hermana de leche de doña Catalina Hurtado y Peralata, quien era prima del Obispo del Cuzco y luego de Granada, don Juan Manuel Moscoso y Peralta. Estas relaciones hacen de José Larrinaga una persona que en el desarrollo de su vida, va a ser diferente a los de su etnia y se insertará en la sociedad estamental si bien no como uno de ellos, será reconocido y respetado por sus conocimientos en la sociedad limeña.

Luego de hacer sus primeros estudios de filosofía en el Convento San Francisco, se entiende que toda su educación la realizó en latín. A los 22 años, por sugerencia del sabio protomédico don Cosme y Bueno, ingresó al Hospital San Bartolomé para iniciar sus estudios de cirugía, bajo la dirección de Francisco Matute y de Tomás Obregón. Luego de seis años de estudio, rindió examen público, en el que obtuvo el grado de bachiller en cirugía. José Pastor Larrinaga, al parecer, no sufrió ningún tipo de aislamiento debido al color de la piel; al contrario, fue cirujano del

¹⁰ Rabí, 89, n. 15.

Convento de San Francisco desde 1794 y del de La Merced desde 1796 y, paralelo a ello, cirujano del regimiento de Dragones de Carabayllo.¹¹

Este regimiento era el que reunía a los hacendados ricos y la élite de la nobleza española y criolla; por lo que su situación económica fue buena y no pasó ningún tipo de penuria. Fue el primero en realizar una operación de cáncer a la glándula mamaria, lo que le valió el reconocimiento del conde de Dehesa de Velayos, mayordomo del hospital, a quien asistía como médico de cabecera. Tan alto llegó su prestigio en la sociedad limeña que llegó a ostentar el alto cargo de Protocirujano del Virreinato del Perú.

Larrinaga dedica su obra *Apología de los cirujanos del Perú* a quien reconoce como su protector y responsable de su educación, el arzobispo Manuel Moscoso y Peralta. Que tuvo la suerte de haber nacido bajo la sombra de su casa. A él, Larrinaga le debía la educación recibida. Esta obra se publicó en Granada en julio de 1790 y en Lima se conoció en abril de 1791.¹²

En *Apología de los cirujanos del Perú*, nuestro cirujano hace una férrea defensa de sus colegas que ejercían en los diferentes hospitales de Lima, contra el avance de los galenos venidos desde Ultramar. Ellos, en el ánimo de conseguir empleo, denigraban por el color de su piel a quienes por más de un siglo se habían encargado de la salud de los menos favorecidos económicamente, tanto en el San Bartolomé como en el hospital de indios, el Santa Ana, e incluso de los mismos españoles que acudían al San Andrés.

Esta obra es un claro ejemplo de la erudición de Larrinaga, quien muestra conocimiento de los autores clásicos de su profesión y es capaz de generar reflexiones como “...los diferentes colores no influyen en los dotes del alma, donde hubiere ingenio aplicación y buen gusto, reinará la ciencia y el arte”.

Tomando como referencia a Jorge Lafaye, quien hacía notar los colores de piel en el mundo como “los diferentes colores de los hombres y los matices desde los blancos ingleses hasta los españoles oscuros, egipcios morenos”; de aquí Larrinaga hace gala de su método deductivo, afirmando lo siguiente: “desde este punto de vista

11 *Ibid.*, 88-89.

12 José Pastor Larrinaga, *Apología de los Cirujanos del Perú* (Granada, Imprenta de Don Antonio de Zea), 1790.

los españoles son menos capaces que los ingleses, si la capacidad de obra del hombre se midiera por el color de piel”.¹³

Cuando refuta que por ser hijos o descendientes de esclavos no están capacitados para ejercer la cirugía, en principio rechaza que los cirujanos hayan servido a alguien en oficio indecoroso, pues los padrinos de ellos se han preocupado de hacerlos estudiar.¹⁴ Aquí es claro que hace notar que él no es un ignorante, sino que es tan instruido y culto como cualquier español, porque ellos mismos se han ocupado de su educación; siendo ellos personas de bien, el producto de su esfuerzo es otra persona de bien, sin importar el color de la piel. Y dando muestra de un espíritu superior y que va en contra de cualquier forma de escarnio contra la dignidad humana, dice “*qué interesa haber sido esclavo, si se es libre de espíritu y este no se puede mantener cautivo, ni menos tiene color*”.¹⁵

Luego pasa a hacer una clase de filosofía e historia de los personajes que, habiendo sido esclavos, llegaron a ser emperadores, filósofos, o canonizados como santos. Con ello, intenta demostrar que no existe impedimento natural entre el color de la piel y la sabiduría del hombre. Además, José Pastor Larrinaga hace defensa cerrada sobre la acusación de no saber el arte de la cirugía por carecer de Anfiteatro, diciendo: “ni Hypócrates aprendió anatomía en anfiteatros en Grecia” y se ampara en el libro *De Carnibus de exsetiune factus*. Con ello, demostró conocer al maestro que era el que todos seguían como ejemplo de médico en esos días. Llegó a ser jefe del San Bartolomé, lugar donde dirigió al eximio enfermero negro Tomás Obregón.

Estos hechos daban a entender que él sí era un cirujano calificado y que los estudios realizados le habían dado la calidad suficiente para ser una persona de mucha utilidad a la sociedad. Su libro también da a conocer el mérito de los cirujanos mulatos, quienes sirvieron en el ejército que combatió a Túpac Amaru, incluso a riesgo de perder sus vidas con tal de cumplir su servicio al rey. Asimismo, no pierde oportunidad para hacer notar que ninguno de los criollos o españoles quisieron participar de la expedición.¹⁶ De esta manera, se pone por encima de ellos en lo que respecta a su fidelidad hacia el rey.

13 *Ibid.*, 4.

14 *Ibid.*, 5.

15 *Ibid.*

16 Larrinaga, *Apología*, 28.

Termina su defensa recalcando los méritos de dos cirujanos mulatos. Uno de ellos es don Francisco Mendoza, quien asiste a la familia de don Josep Antonio Pando, de la Orden de Carlos III, y correo Mayor del reino, con un competente honorario.¹⁷ Mendoza, además, asiste al conde de San Isidro y a don Antonio Edizalde de la Orden de Santiago y Regidor del ayuntamiento.

El otro mulato es don Agustín Pérez, quien era el cirujano Mayor del San Bartolomé y del Real Colegio de Cacicques. En este caso, hace notar que la sociedad blanca no discrimina el color de la piel, porque el trabajo de ellos se hace para preservar y fomentar la conservación de su propia sociedad. Estos dos cirujanos eran representativos del gremio, y su prestigio les permitía ser llamados los “cirujanos de apelaciones”.¹⁸

Larrinaga también participó en la revista el *Mercurio Peruano*, donde publicó artículos médicos. En el n° 167, por ejemplo, escribió “Disertación si una mujer puede convertirse en hombre”, donde se aprecia un conocimiento teórico del hermafroditismo desde la lectura de los clásicos latinos.¹⁹ En el n° 197, nos describe a la persona desde los conceptos de sanguíneo-bilioso; además, explica cómo, para una operación que hizo de un aneurisma en el labio inferior, tuvo que fabricarse el material de cirugía.²⁰ En su texto, el cirujano pone de manifiesto que siempre se aprende de los maestros, y que ese aprendizaje no se limita a la lectura de libros de medicina sino al consejo que se le pide a sus profesores del hospital. Estos dos artículos ocasionaron una respuesta de un médico, quien con el seudónimo de “Philalethes Real”, escribió en el n° 224 de la misma revista. El médico se pronuncia en contra de la erudición de Larrinaga, descalificándolo para ejercer la cirugía.²¹ No obstante estas reacciones, Larrinaga continuó sus labores en el San Bartolomé.

Sin embargo, a raíz de una intervención de Larrinaga en el parto de una mujer de color, a cuyo vástago describió como a “un pichón de paloma”, se encontró en una situación complicada. Al expresar que no sabía cómo un pájaro había podido

17 *Ibid.*, 46.

18 *Ibid.*, 47.

19 Larrinaga, “Disertación si una mujer puede convertirse en hombre”, *Mercurio Peruano* 167, 9 de agosto, (1792), 230-241.

20 Larrinaga, “Disertación de cirugía sobre un aneurisma del labio inferior”, *Mercurio Peruano* 197 / 198, 22 y 25 de noviembre (1792), 189-211.

21 Philalethes Real, “Carta enviada a la Sociedad Criticando diversos rasgos impresos en el Mercurio Peruano”, *Mercurio Peruano* 224, 14 de febrero (1793), 136-144.

fecundar en el útero de una mujer, dando credibilidad a algo que naturalmente es imposible, produjo que médicos como Hipólito Unanue, José Manuel Dávalos (médico de las “castas”, como veremos más adelante) y Miguel Tafur hicieran escarnio de él. La consecuencia de ello fue el fin de la relación armónica entre estos personajes de la medicina peruana.²²

Luego de este lamentable episodio, Larrinaga escribe *Cartas históricas a un amigo o apología del pichón palomino que parió una muger y se vio en esta ciudad de Los Reyes el día 6 de abril de 1804*, donde insiste en el tema y culpa al doctor Miguel Tafur de haber obrado con mala fe contra él.²³ Lo interesante para nuestro caso es que aquí él expresa una idea política distante a la que era propugnada en la Sociedad Amantes del País por personajes como Unanue, Valdés y Tafur; lo cual no parece nada extraño ya que Larrinaga era cercano a España, al absolutismo, y distaba de un sentimiento contrario a las aboliciones y libertades. Era más fuerte el respeto hacia su mecenas, el arzobispo Moscoso, a quien guardaba especial reconocimiento. En su disertación sobre el parto, Larrinaga narraba lo siguiente: “parió un pájaro sin cabeza, sin cuello, sin alas ni piernas” y de esta frase arma su idea política:

¿Quién nos hubiera dicho entonces que este monstruo venía presagiando la ruina de esta misma España, con un Carlos IV sin cabeza para pensar lo mejor, sin alas para obrar bien, sin piernas para nadar por sí mismo y sin más cuello que el indigno órgano de Godoy, que todo lo sacrificaba a su ambición, a su gloria, a su avaricia y lascivia? ¿Quién nos hubiera dicho que este mismo Carlos por complacer a Godoy viniese a degradar a su primogénito el Príncipe de Asturias, hasta ponerlo en un escandaloso arresto en el mes de noviembre de 1807, que se erigiese en la misma corte de Madrid el indigno y malvado monstruo de un consejo sin cabeza, sin cuello, sin alas, ni pies, para acusar y calumniar en él a un cordero inocente...?²⁴

22 José Ramón Jouve Martín, “De Monstruos Partos y Palomas. El cirujano mulato José Pastor de Larrinaga y las polémicas obstétricas en Lima (1804-1812)”, *La Habana Elegante. Revista semestral de literatura y cultura cubana, caribeña, latinoamericana, y de estética* 48. http://www.habanaelegante.com/Fall_Winter_2010/Dossier_JouveMartin.html.

23 *Cartas históricas a un amigo o apología del pichón palomino que parió una muger y se vio en esta ciudad de Los Reyes el día 6 de abril de 1804*. Lima: Imprenta de los Huérfanos.

24 *Ibid.*, 152.

José Pastor de Larrinaga deja de ejercer la cirugía luego de que su anhelo de formar el colegio de cirujanos y ser autónomo de los médicos no prosperó, ya que Hipólito Unanue formó la Escuela de Medicina con los auspicios del virrey Abascal. Dejar de ejercer la cirugía no significaba que otras personas del color de su piel no siguieran el camino por él trazado, ni que la sociedad limeña no continuase buscando los servicios de estos profesionales. La inclusión y el avance social era el camino que estaba desarrollándose.

Otro mulato que se insertó en el sistema oficial virreinal fue el doctor José Manuel Dávalos. Si bien él no tuvo el apoyo de la élite colonial ni de un arzobispo, su padre fue un español de buena condición económica y fue quien veló por su educación. Dávalos hizo sus primeras letras en el Seminario Conciliar de Santo Toribio, y luego pasó al de la Pontificia Universidad Agustiniense de San Ildefonso, donde se graduó de bachiller a los 22 años en 1780. Apartándose del mundo clerical, ingresa a estudiar cirugía. Esta era la máxima aspiración de los descendientes africanos. Si bien trabajaba en el hospital para blancos de San Andrés, bajo órdenes de Cosme y Bueno, sus aspiraciones de ser médico eran frustrantes, no por falta de intelecto sino por presiones sociales. Al notar que sus ideales eran cerrados por los prejuicios raciales, su padre, velando por el futuro de su vástago, lo ayudó a buscar los permisos para viajar a Europa. Con su soporte económico, hizo posible que ingrese a estudiar medicina en la prestigiosa universidad francesa de Montpellier.²⁵

Viaja para Montpellier en 1784 y, luego de sus cinco años de estudio, se recibe de doctor en medicina, tras lo cual regresa a Perú. Su primer trabajo en la universidad lo hará desde la cátedra de Botánica. Luego postulará a la de Método de Medicina, pero fue derrotado por el doctor Miguel Tafur, quien llegaría a ser Protomédico del reino. Ya en 1809, Hipólito Unanue lo hace ingresar para dictar la cátedra de Materia Médica. De esta manera, un mulato, con título de médico, llegó a ser profesor de la real Universidad San Marcos; además, pertenece a la élite intelectual de la colonia, y sus rentas le permiten vivir dentro de los cánones que poseen los blancos españoles o criollos. Participando como uno de ellos, firmó el Acta de la Independencia del Ayuntamiento de Lima el 15 de julio de 1821.

25 Juan Lastres, "El Doctor Manuel José Manuel Dávalos", *Revista Peruana de Epidemiología* 9: 1 (1996), 62.

Don José Manuel Dávalos se dedicó de lleno a la docencia. Él era médico y, por lo tanto, no realizaba operaciones, lo cual era función de los cirujanos. El trabajo que le dio mayores satisfacciones fue el de propagar la vacuna antivariólica primero en Lima y luego por todo el Virreinato. Esta labor lo lleva a trabajar al lado de Pedro Belemoro, así como a conocer al mismo Salvany, quien trajo el fluido salvador desde Europa.

Como el gobierno no le daba fuerza oficial al proceso de vacunación, él se encargó de persuadir a las madres de los niños de los beneficios de vacunarse. Es así como desde una función social se convierte en el pionero peruano en la ciencia de la epidemiología.²⁶ Esta posición académica y profesional hace que su presencia en la sociedad virreinal sea aceptada y muy bien considerada. Consolidándose como un ejemplo de avance social, aunque siempre desde un punto individual, Dávalos no propugnaba que por medio del conocimiento se pudiese llegar a la inclusión social de todos los descendientes africanos, puesto que dejaba claro que él no tenía relación alguna con esclavos. El proceso de la inclusión social debería seguir su curso; la sociedad colonial se encontraba próxima a una etapa en la que todos aquellos que servían para el bienestar de la misma podían ser utilizados, sin consideraciones de su color de piel.

El caso más emblemático del avance social de los descendientes africanos en el siglo XVIII en el virreinato peruano se da con el doctor en medicina don José Manuel Valdés Cavada. Aquí no encontramos un padre blanco adinerado o un mecenas cercano a la élite económica que acoja al “pardo” y le dé instrucción. Su padre es el indio músico Baltazar Valdés y su madre una negra liberta dedicada a ser lavandera, María del Carmen Cavada.

Según la clasificación de razas y castas, nuestro médico es un “chino”, una de las categorías raciales-sociales más bajas.²⁷ Su padre tocaba en el teatro y la madre trabajaba en la farmacia de la esquina de la calle de la rifa, propiedad del español Valdés y de doña Mariana. Estas dos personas lo llevan a la pila bautismal.²⁸ Manuel, al ser hijo ilegítimo (sus padres no eran casados), toma el apellido del farmacéutico

26 *Ibid.*, 64.

27 David Cahill, “Colores Cifrados: Categorías raciales y étnicas en el virreinato peruano. 1532-1824”, *Nueva Síntesis. Revista de Humanidades* 7-8 (2001), 48.

28 Fernando Romero, “José Manuel Valdés, Great Peruvian Mulatto”, *Phylon* 3: 3 (1942), 299.

Valdés. Posiblemente, el mismo Baltasar haya tomado el apellido del mecenas. Luego, los padrinos lo colocan bajo la protección del clero con el confesor de doña Mariana y director de la Escuela de la Orden de San Agustín de San Idelfonso.

De manera similar a la de Dávalos, Valdés se ve con un futuro muy corto en el campo del clero. En vista de que, por pertenecer a las “castas”, no podrá llegar a obtener el voto sacerdotal, opta por dejarlo y se orienta al mundo de la medicina. Estudia para cirujano y, luego de 5 años de estudios (en 1788, a los 21 años de edad), con su conocimiento del latín, se recibió como cirujano latinista en el hospital de San Andrés, donde estuvo bajo la dirección de don Cosme y Bueno, y también de don Hipólito Unanue.

Este último se convertirá en su “profesor”. Él velará por su futuro y siempre lo tendrá a su lado, deferencia que Valdés retribuirá con mucha lealtad. Unanue, cuando se veía frente a una situación complicada para la cirugía, no dudaba en contar con los servicios de nuestro “chino”, y expresaba “llamen a José Manuel que venga aquí y lleve a cabo su brujería”,²⁹ muestra clara de la confianza en las habilidades del cirujano. Gracias a esta confianza es que Valdés se convierte en el encargado del cuidado de la salud de la élite económica y política del Virreinato, y su condición económica prospera considerablemente. Él logra insertarse en el mundo oficial, y la exclusión y marginalidad van quedando en segundo plano, de manera que no tiene por qué esconder su humilde origen. Don José Manuel se compra una casa, donde lleva a vivir a su humilde madre y su madrina de bautismo, ya viuda y venida a menos económicamente. Él seguirá siendo quien vele por la salud no solo de personalidades políticas, sino del mismo pueblo.

En junio de 1791, el cirujano Manuel Valdés, escribió su primera colaboración en el *Mercurio Peruano*, “Disertación primera, en la que se proponen reglas que deben observar las mujeres en el tiempo de la preñez”, la que firmaría bajo el seudónimo de Joseph Erasistrato Saudel.³⁰ En este artículo, Valdés se dirige a las mujeres preñadas para que conozcan la parte fisiológica de la gravidez, orientando su disertación con mensaje moral y técnico. Por un lado, quiere que las mujeres se preocupen de dar a

29 *Ibid.*, 301.

30 José Manuel Valdés Cavada, “Disertación primera en la que propone las reglas que deben observar las mujeres en tiempos de preñez”, *Mercurio Peruano* 45, 5 de junio (1791), 87-95.

luz en las mejores condiciones, que el Estado tenga a niños sanos y que los abortos no ocurran por causa de ignorancia. Por otro lado, hace varias recomendaciones desde el lado de la alimentación, estados de ánimo, ejercicio y reposo, así como de la importancia de la vida sana y el aire libre como elementos favorables para una buena preñez y, por lo tanto, de un buen parto. Reflexiona también sobre la contextura de la mujer, su correspondencia con la alimentación y cómo esta influye en la concepción misma. Ello es un adelanto significativo en el campo del cuidado materno-infantil. Asimismo, a esta preocupación se le une su afán por promover la prevención, mediante la higiene de la alta morbilidad y mortalidad de neonatos.

En una siguiente colaboración, sigue con las explicaciones del parto en sí, pero avanza sobre el comportamiento de las comadronas y su interés por que sean capacitadas.³¹ Nos dirá que las comadronas son las que históricamente han atendido los partos y es penoso que, en Lima, no exista una mujer capaz de enseñar a las que se dedican a este menester. Y era de la opinión que el gobierno coloque a un maestro que dé lecciones sobre la preñez y el parto a las mujeres que quieran dedicarse a la obstetricia y quien no recibiera las clases, no estaría autorizada a ejercer esa labor. Vemos en esta postura un primer paso hacia la obstetricia profesional.

En el *Mercurio Peruano* n° 113, en su artículo “sobre el veneno animal y sus remedios”, clama para que los dueños de las haciendas conozcan cómo prestar oportuno socorro a esos hombres de las chacras a quienes denomina “aquellos infelices que viven bajo su yugo, acaso la vida de este tiene menor valor que el de la ciudad”.³² No solo expresa conocimientos científicos sobre cómo curar mordidas de víboras, picaduras de insectos y el uso de hierbas; sino que expresaba un sentimiento social y sensibilidad hacia el menos favorecido. En el n° 114, explica teóricamente cómo se deben tratar estos problemas y hace recomendaciones sobre qué medicamentos usar en estos casos, algunos de los cuales incluyen la quina, el ácido vitriólico y hasta el tabaco.³³

Ya hemos dicho que aquellos que pertenecían a las castas estaban prohibidos de ingresar a la universidad y de recibir el orden sacerdotal. Sin embargo, la fama

31 Valdés, “Carta segunda relativa a las precauciones que deben observar en los partos”, *Mercurio Peruano* 102, 25 de diciembre (1791), 292-299.

32 Valdés, “Sobre el veneno animal y sus remedios”, *Mercurio Peruano* 113, 2 de febrero (1792), 79.

33 Valdés, “Sobre el veneno animal y sus remedios”. *Mercurio Peruano* 114, 5 de febrero (1791), 84-89.

de buen cirujano y el hecho de que era tenido por la aristocracia limeña como un buen médico, hicieron que, por intermedio del Concejo de la ciudad y el Cabildo, los aristócratas le pidan al rey dar la dispensa de esta norma para que José Manuel Valdés pueda acceder a la universidad y, de esa manera, recibir el bachillerato.

Por esos días, existía la Real Cédula de “gracias al sacar”; esta norma permitía cambiar legalmente de condición y pasar de ser pardo a ser considerado blanco, con todos sus derechos, para lo cual se debía pagar un arancel, el cual era el más bajo para los de sangre africana.³⁴ Ya que si se presentaba un certificado de pobreza, se rebajaba el arancel, José Manuel Valdés pagó solo 128 reales de vellón por su doble falta, la de ser ilegítimo y ser “chino”.³⁵ Ese era el precio que pagaba para pertenecer oficialmente a un Estado que le excluía, pero que desde entonces propiciaba el inicio de la inclusión social, y se empezaba a ganar una batalla.

Con la venia del rey Carlos IV, quien por real Cédula del 11 de junio de 1806 le permite ingresar a la universidad,³⁶ sustenta su tesis, *Questión Médica sobre la eficacia del Bálsamo de Copaiba en las convulsiones de los niños*, el 4 de febrero de 1807, a los 40 años. Luego de dos años más de ejercicio profesional, obtiene el doctorado, caso que representaba una excepción al reglamento.³⁷

Es particularmente emotivo su agradecimiento al rey por haberle permitido ingresar a la universidad, lo que representa un avance para romper las barreras y prejuicios sociales:

Pues a mí se me abre hoy un teatro cerrado para todos aquellos que han obtenido conmigo un orden inferior en las clases de la sociedad. Las leyes, la costumbre, el voto de los sabios habían levantado un muro de bronce en las puertas de este Liceo para que jamás entrásemos en los gloriosos ejercicios de las ciencias. Pero hoy la mano poderosa del más grande, del más clemente de los Monarcas, el SEÑOR DON CARLOS IV. Mi señor rompe en mi favor estas vallas, y me conduce al teatro más augusto que se ha consagrado en el Nuevo Mundo a la sabiduría.³⁸

34 Juan Bautista Olaechea Labayen, “El Negro en la sociedad Hispanoindiana”. *Revista de Estudios Políticos* 161 (1968), 228-231. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2082760.pdf>.

35 *Ibid.*, n. 29.

36 *Ibid.*, 231.

37 Romero, “José Manuel Valdés, Great Peruvian Mulatto”, 303.

38 Valdés, *Questión médica sobre la eficiencia del Bálsamo de Copayba en las convulsiones de los niños*, (Lima, Typis Domus Orphanorum, 1801).

La obra *Memoria sobre la enfermedades epidémicas que se padecieron en Lima en 1821, cuando estuvo situada por el ejército libertador* nos muestra a un Valdés maduro en los conocimientos de la medicina. En dicha obra intenta ordenar las diferentes formas de tratar enfermedades “biliosas” como el cólera, que afectó a la población limeña por consumir alimentos en mal estado, aguas fermentadas o harinas vencidas. También expresa en dicha obra su lado humano cuando ve que tanto el ejército patriota como el realista “lloran sus muertos”; expresa dolor por la muerte de un joven que había sido arrestado y, al ingresar San Martín a Lima, se lo libera muriendo en brazos de su esposa. Muestra su lado político, abrazando la causa patriótica, lo que se manifiesta al decir que “... los tiranos y sus satélites eran agitados por el odio y la ira; los patriotas del temor y desconfianza”.³⁹ Luego, escribió odas en homenaje a los libertadores José de San Martín y Simón Bolívar, acentuando su pensamiento afin a la libertad de los pueblos y la independencia del Perú.

Manuel Valdés también fue un excelente literato y un devoto católico. En 1833 escribió la magnífica obra *Salterio peruano*, donde hace gala de su conocimiento de la literatura y del mensaje moral de la Biblia.⁴⁰ En 1839, ya siendo Protomédico de la Nación, dedicó un libro a la vida del mulato y santo peruano Fray Martín de Porres. En su dedicatoria, expresa que su finalidad al escribir esa biografía es que el santo sea más conocido y venerado; además, afirma entre sus motivaciones el hecho de “ser mi paisano y haber sido de mi ínfima clase y humilde nacimiento”.⁴¹

A los 72 años, el doctor Valdés mantiene la humildad, a pesar de ser un hombre que está completamente identificado con los nuevos ideales republicanos, que ha llegado a dirigir la institución del gremio de los médicos, ha sido profesor de la Universidad y maestro de muchas generaciones de médicos, así como diputado suplente por Lima (1831) y firmante del Acta de la Independencia del Perú. No obstante, la razón por la que él llegó a estar en el sitio de los héroes en el que se encontraba es el estudio, su habilidad de cirujano y el ser reconocido por sus

39 Valdés, *Memoria sobre las enfermedades epidémicas que se padecieron en Lima en 1821, estando situada por el ejército libertador* (Lima, Imprenta de la Libertad, 1827), 30-31.

40 Valdés, *Salterio peruano ó Parafrasis de los ciento cincuenta Salmos de David* (Lima, Imprenta de J. Masias, 1833).

41 Valdés, *Vida Admirable del Bienaventurado Fray Martín de Porres* (Lima, Huerta y Cía. Impresores-Editores, 1863 [1839]).

profesores como una persona que la sociedad no se puede dar el lujo de perder. Si en tiempos pretéritos no se le permitió llegar a ser sacerdote, el reconocimiento de su obra religiosa sobre Fray Martín de Porres le llena de orgullo, pues el arzobispado, en el permiso otorgado para la publicación, afirma lo siguiente: “loor al inmortal Valdés, que robando algunos espacios de tiempo a las tareas de su ministerio, nos ha hecho este presente. Que está escrito con elegancia y claridad... su sabio y virtuoso autor...”⁴²

Los soldados

Compañías de infantería.

Hasta 1749, la defensa del virreinato había estado encargada a los españoles de dotación (muy pocos), es decir, militares españoles destacados en tierras americanas, y a los criollos. Los primeros cambios comienzan a manifestarse con la conformación de milicias, como la milicia urbana, dando lugar en la defensa a los diferentes estratos y colores de piel, si bien separados de los españoles en principio, lo que luego sería casi imperceptible. Se formaron 76 compañías de milicias, entre la infantería y caballería:

12 de infantería. (Una por cada barrio de Lima)	1113 hombres más oficiales y sargentos
06 formada por los comerciantes	299
18 de los Indios Nobles	900 con un sargento mayor y oficiales de la misma nación
06 de Granaderos Pardos (mulatos y castas)	300. Sargento mayor y oficiales
08 de Morenos Libres (esclavos libertos)	392. 1 capitán y teniente

42 *Ibid.*, 4.

En el batallón de Caballería tenemos:

08 de españoles	443 hombres, con sus oficiales
03 de Indios Nobles	150 al mando de su comisario indio.
08 de Pardos	453 al mando de su comisario.
07 de Morenos Libres	100 con sus oficiales.

Haciendo un total de 2998 infantes, 1152 de caballería y 415 soldados de diferente rango.⁴³

Como se puede apreciar, ya se está pensando en que los nacidos en el virreinato tengan responsabilidad en la defensa y puedan demostrar su lealtad al rey. Toda la milicia no estaba sujeta a sueldo y cada uno de ellos sustentaba sus gastos, mientras que sólo a algunos de los jefes con grado de coronel se les asignó un sueldo pagado por la Real Hacienda por su origen noble. La Compañía de granaderos de pardos, se formó considerando su fortaleza física a la imagen de los granaderos españoles, y como estipulaba el reglamento de 1735 y luego la Ordenanza del Ejército del rey de 1768, en el Título II artículo 1º “serán los más robustos, ágiles y de buena calidad de persona”, y el capitán; “podrá elegir de las distintas compañías sin perjuicio de su ubicación”.

La Ordenanza militar, en su Tratado II, Título I, artículo 60 dice: “el soldado que quiera trabajar en su oficio, no se le impedirá si su conducta es buena y que halle quien le haga sus guardias, sin faltar a sus ejercicios”. Muchos artesanos, entre ellos los sastres y de oficios para maestranza y servicios generales optaron por esta forma de servir.

43 Manuel Atanasio Fuentes, *Memoria de los Virreyes que han gobernado el Perú. Durante el tiempo del coloniaje* Tomo IV (Lima, Librería Central de Felipe Bailly, 1859), 283.

Primera intervención

Los indios y mulatos tendrían oportunidad de demostrar su lealtad a la corona y al rey. En julio de 1750, se formaba la conspiración de los indios de Huarochirí para tomar la ciudad de Lima. Para cuando un cura, en secreto de confesión, llegó a detectar esta conspiración, los rebeldes ya habían dado muerte a funcionarios españoles.

En ese instante un ex soldado del ejército español combatiente en Europa, Sebastián Franco de Melo, toma las riendas de la defensa y como era residente ya muchos años, conocía el quechua y tenía una buena red de amigos y “compadres” dentro de los rebeldes, pero también del lado de los indios enemigos de los rebeldes, quienes también buscaban tener mejores relaciones con el poder estatal y no necesariamente tenían los mismos intereses que los sublevados. Melo, logró tomar preso al cabecilla de esta nunca iniciada rebelión antes que llegue la tropa desde Lima.⁴⁴

El virrey, como mandaban los reglamentos, tenía que debelar el alzamiento de manera militar y envió 400 infantes, incluyendo dos compañías de mulatos granaderos, con 100 de ellos. Teniendo en cuenta que la compañía de Granaderos era la que comenzaría el combate, entonces vemos la gran responsabilidad con la que cargaban estos nuevos soldados. En esta acción no hubo batalla ni enfrentamiento militar ya que los cabecillas fueron capturados, como ya se mencionó. No existe un testimonio de la participación de los mulatos, pero su sola presencia en la expedición y la responsabilidad que se les dio ya es muestra de la formación de nuevas relaciones sociales, siendo estos incluidos dentro de una organización jerárquica y de una autoridad vertical.

La reforma

El virrey Manuel Amat y Junient se hace cargo del virreinato del Perú en octubre de 1761. Militar de profesión, había empezado su carrera a los 15 años (1719) y se enfrentó a los franceses en Aragón. Se convirtió en miembro de la Orden de Malta

44 Karen Spalding, “Identidad Étnica y Rebelión. El caso de Huarochirí en 1750”. Ponencia presentada en el Coloquio de la construcción de la identidad étnica en la ciudad colonial. Trujillo, 2-4 de octubre del 2003

a los 17 y participó en la campaña de África y en el Bitonto contra los austriacos en 1736. Esta formación le sirvió para reformar el ejército en el virreinato del Perú, aprovechando la coyuntura de una posible invasión extranjera (la Guerra de los Siete años, a la cual España ingresó en 1762 apoyando a Francia).

Como primer paso publicó *La Ordenanza de Su Majestad, en que se Prescribe la Formación Manejo de armas y evoluciones que manda se establezca y observe en la infantería de su ejército* en 1763. Este reglamento era muy parecido al de la ordenanza del 31 de enero de 1734 que creaba las milicias Provinciales en España, que él conoció desde sus inicios en el ejército, y lo modificó adaptándolo a la realidad colonial peruana, ya que se adelantó al Reglamento para los Reales Ejércitos de Indias que se formuló en principio para la isla de Cuba en 1768 y, en el Perú, recién se utilizó a partir de 1793 con el virrey Gil y Taboada.

En estas ordenanzas se reglamentan las funciones de los miembros del ejército, empezando por el soldado recluta, que es la base de la pirámide de la institución castrense. Se le enseña cómo debe prepararse para hacer un trabajo eficiente; se obligaba a saber leer y escribir, cómo debe comportarse dentro y fuera del cuartel, la importancia de la higiene personal; la disciplina a que es sometido, aceptar la autoridad y la jerarquía de la institución, desde los cabos a los oficiales generales; el manejo de las armas y evoluciones de combate; es decir lo que un ejército profesional requiere de sus soldados.

Adaptándose a su tiempo, el ejército quedó organizado por regimientos y por batallones, contando cada uno de ellos con nueve compañías, una de granaderos y ocho de fusileros y se reglamenta la estructura de cada compañía. Adelante de cada compañía irá su capitán, acompañándolo un teniente y un subteniente, luego vendrá un sargento primero y detrás dos sargentos segundos a cada lado de la compañía, y tres cabos primeros y tres segundos. Debía tener un tambor mayor y dos pífanos que marcharían delante y a la derecha 6 tambores y un cabo y por la izquierda otros 6 tambores. Un batallón se debía componer de dos o tres compañías.⁴⁵ Igualmente regulaba los ascensos de los subalternos: un soldado debía tener mínimo seis meses

45 Manuel Amat y Junient, *Ordenanza de S.M. en que se Prescribe la Formación Manejo de armas y evoluciones que manda se establezca y observe en la infantería de su ejército* (Lima, Oficina de la calle de la Coca, 1763), 13.

para ascender a cabo y su capitán era quien lo calificaba. Hasta un sargento primero, luego de cuatro años de servicio podía llegar al grado de subteniente, de acuerdo a la existencia de vacantes.

El virrey Amat, pensando como militar, creaba con su Ordenanza un ejército, pero en la práctica estaba dirigido para las milicias que él alentaría y luego institucionalizaría. Es desde este momento que la población comienza a militarizarse y se ve al ejército como una institución que representa los intereses de diferentes sectores sociales, en principio formado según la sociedad estamental colonial. Según la Real Cédula del 8 de agosto de 1704, se definía quienes ingresaban a las milicias:

...los coroneles se escogerán entre los más calificados y titulados de cada partido... Los demás jefes y oficiales entre los caballeros hidalgos y los que vivieren notablemente aunque fuesen comerciantes... Los sargentos entre los que se hallaren más a propósito... Los soldados entre todos los vecinos de todo estrato y nación.⁴⁶

Del mismo modo, se adelantó en lo referente al respeto sobre el soldado de casta (pardo o negro). Recién por Real Orden del 27 enero de 1765, se daba fin a la interpretación de si los soldados de castas debían formarse al lado de los blancos promovida en Cuba y Venezuela. En esa Real Orden, se exponía:

... los pardos acudirán con 8 compañías a la plaza pública de la capital con sus uniformes y armas cuando fueran convocados. El color de la piel ni sus actividades artesanales alteran el espíritu que profesan de lealtad y fidelidad al rey, ni será considerado afrenta que sus oficiales superiores y subalternos fueran de su misma condición étnica.⁴⁷

El virrey Amat, comienza su formación de la militarización de la población convocando a los de la nobleza limeña, las instituciones políticas y de hacienda que tenían poder económico y los del gremio de comerciantes poseedores de bienes, negocios y dinero, porque ellos de su renta particular correrán de los gastos de vestido, caballos, armamento y disciplina de las compañías que formen. Pero luego

46 Real Cédula de 8 de Noviembre de 1704 en Juan Marchena, "Flandes en la Institución Militar de España e Indias", *Revista de Historia Militar* 58 (1985), 59-105.

47 Ebert Cardoza Sáez, "La participación de los negros en la milicia colonial. Segregación étnica y pugnas interclasistas", en *1854-2004: 150 años de la abolición de la esclavitud en Venezuela. De José Leonardo Chirino a José Gregorio Monagas* (Mérida, SABER – ULA, 2004), 23.

se convoca al resto de la población, incluyendo a mulatos, negros e indios aportando de su peculio. Lo único que aportaría la administración serían los instructores, quienes eran soldados de carrera o veteranos situados—que eran muy pocos—y el reglamento ya citado.

Regimiento de milicias de pardos libres. Dos batallones:		
Granaderos:	1 Compañía:	3 oficiales, 2 sargentos, 6 cabos y 56 soldados.
Fusileros:	8 Compañías:	14 tenientes, 24 sargentos, 60 cabos y 318 soldados.

Este regimiento tenía la divisa negra, botón de oro y el uniforme era todo blanco, el mismo que era costeadado por algunos de ellos y lo guardaban en sus casas.

Morenos libres. 1 Batallón:

Granaderos con 57 hombres, y la de fusileros con 361, en ambas con sus oficiales, sargentos y cabos. Su uniforme era todo blanco, pero la divisa era encarnada y botón de plata. (Rodríguez 1947:730)

Nuevos tiempos

Con la administración del virrey Teodoro de Croix, se empezó a pensar en la formación de un contingente de fuerza más funcional y que no sea oneroso al erario. En principio se buscaba que sean los veteranos los que lo conformen y quería que sean las compañías de los regimientos Soria y Extremadura, quienes habían llegado a reforzar las defensas luego de la sublevación de Túpac Amaru. Para eso se buscaba rebajar el número de tropas de Cuzco y Tarma, donde se pensaba cubrir las vacantes con soldados de los citados regimientos que quisieran quedarse; estos ya tenían orden de regresar a España desde el 26 de octubre de 1787.⁴⁸

48 Fuentes, *Memoria de los Virreyes*, tomo V, 217.

En la reducción de tropas, se comprendían a las milicias cusqueñas, sin importar si tenían licencia del rey, para instrucción y disciplina militar. Los cabos e instructores serían licenciados si no querían seguir en el ejército y, si lo deseaban, serían agregados a los veteranos del Soria o Extremadura y servirían en Cuzco o en las fronteras de Tarma. También se pensó en suspender el pago del prest a los oficiales pardos y morenos milicianos de caballería e infantería, a excepción de los que tenían su grado firme por orden real y que hubieran combatido en la rebelión del sur en 1780. Al final primó el bajo sueldo que recibían los pardos y morenos y no se eliminó ni sus plazas ni sus compañías de milicias.⁴⁹

Las compañías de pardos, muy lejos ser eliminadas, siguieron existiendo y reafirmandose, de tal suerte que en tiempos de paz, se dan ascensos por Real Despacho al grado de teniente desde el grado de sargento segundo a Miguel León, al igual que el sargento primero José Moreno, quien gozaba de premio por ser sargento veterano, como se lee en la revista de 30 de abril de 1789⁵⁰ y de cabo primero a sargento primero a Pedro Basalduri y Faustino Suazo. En la revista del 30 de julio de 1792, el prest de un teniente del cuerpo de Pardos era de 65 pesos mensuales y de un sargento 24 pesos.⁵¹

La presencia de los morenos y pardos también se da en la artillería y estos fueron agregados en julio de 1799 en la fortaleza del Real Felipe. Esta nueva situación les permitió tener el derecho a la hospitalización, medicina y tratamiento en el Hospital de Bellavista, donde tenía tres reales diarios de prestación, a cargo del erario público—lo mismo que ganaría un peón de albañilería diario—. ⁵² Esta ventaja y prerrogativa sólo la tendría por pertenecer a este corporativo y exclusivo cuerpo de artillería, ya que los infantes se atendían en el hospital de Lima y por su atención se cobraba 2 reales diarios, que se descontaba de su prest por estancia y con un servicio restringido.

49 *Ibid.*, 223.

50 Biblioteca Nacional (en adelante BN), manuscritos, C443 (1789).

51 BN, C 3650 (1792).

52 BN, C 1637 (1799).

Ascenso social. Nuevo soldado

La actividad de un soldado pardo o moreno, con estas características, ya no es la de una persona levada o llevada a la fuerza, como la historiografía tradicional nos lo ha presentado; este soldado es diferente al estereotipo del negro esclavo. Ya se podría decir que ha entrado en un nuevo tipo de socialización, es una nueva persona con otros valores, la de una persona que está completamente identificada con la institución y con la filosofía, autoridad, disciplina jerarquía y manera de actuar del ejército. Podemos acercarnos a lo que nos dice Giddens: “aunque el proceso de aprendizaje cultural es mucho más intenso durante la niñez, el aprendizaje y el amoldamiento continúan durante todo el ciclo vital”.⁵³

Si bien los reglamentos y disciplina lo están convirtiendo en un soldado, aun puede convivir con lo aprendido anteriormente y, ahora con un nuevo estatus, lo pueda aprovechar mal y abusar de él. En 1810, el subteniente de morenos libres Antonio Lozada se lleva a vivir con él como conviviente a la mujer parda, Manuela Urrandaya, esposa del cabo retirado de la compañía de pardos libres Pio Molina, quien acusa al oficial de adulterio y que sea expulsado del ejército, según lo manda la Ordenanza. Luego que la superioridad revisara el caso, dictamina no haber lugar al mandamiento que se solicita y se limita a recomendar al alférez que deje a la mujer y que busque otro lugar donde vivir, ya que tanto el acusado y acusador moraban en el barrio de Malambo.⁵⁴

El ejército como institución funciona como una agencia socializadora, como escuela mediante la disciplina, el orden y los nuevos valores; lo que Giddens llama “relaciones entre pares”, convirtiendo al soldado en miembro de otro grupo social.⁵⁵ Anteriormente los oficiales debían ser de sangre noble, luego hijosdalgo, hombres libres de sangre impura, pues ahora los de las llamadas castas son sus pares; reconocidos por su lealtad y fidelidad al rey. Dada esta situación. Lo que se procuró fue enseñarles a los nuevos miembros como ser dignos de esta nueva posición, la de pertenecer a los ejércitos de su Majestad.

53 Anthony Giddens, *Sociología* (Madrid, Alianza editorial, 1991), 93.

54 Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Auditoría de guerra, Causa penal, leg. 5, Cuaderno 98 (1810).

55 Según Giddens, los hombres no cambian de nivel como individuos, sino como grupos enteros. Ver Giddens, 110.

La ordenanza era muy clara respecto al tiempo que se debía estar en cada grado. El ascenso en tiempos de paz de soldado a cabo segundo era seis meses y a primero 12 meses. Para ascender a sargento segundo eran 18 meses y a sargento primero otros 18 meses. Estos ascensos siempre eran por elección de su capitán y la aceptación del coronel de batallón. Para llegar a oficial debía tener cuatro años en la clase de sargento primero, tener buena conducta, cumplir con el reglamento y además esperar que exista la vacante.

Hemos visto que en la ciudad de Lima, seguramente por tener la mayor cantidad de tropa y oficiales españoles y al mismo tiempo, la de milicia donde participan los miembros de las diferentes castas, las relaciones sociales con el tiempo iban mejorando y siempre eran considerados para la defensa del reino; como se estableció en el plan del Virrey Gil Y Taboada, de una posible invasión a Lima. En este plan los naturales de infantería con sus nueve compañías cuidarían los baluartes desde el Callao hasta Monserrate, los pardos de infantería con 11 compañías, los baluartes desde Cocharcas hasta Martinete y Manzanilla y las tres compañías de morenos libres la puerta de martinete. La caballería de pardos y morenos, reconocerían desde los Bethelimitas a Cocharcas. En un esquema que a los soldados veteranos españoles, los colocaba como una reserva para cubrir los puestos avanzados.⁵⁶

Fuero militar

Mientras la parte militar se estaba modernizando con un nuevo cuerpo de artillería, nuevas instalaciones, cuarteles y oficiales con renovados conocimientos; el ejército seguía en el proceso de formación del cuerpo de milicianos y soldados conforme a lo estipulado por los reglamentos para ser una institución conformada por gente disciplinada y fieles servidores del estado español. El organismo que tuvo que intervenir en muchas ocasiones para ayudar a obtener este objetivo siguió siendo el Juzgado militar, donde soldados “veteranos” y milicianos, se encontraban bajo su jurisdicción y fuero.

56 Fuentes, *Memoria de los Virreyes*, tomo VI, 340.

El ejército en el Perú se estaba formando y en su mayoría su estaba compuesto por personas de diferentes oficios, formación, costumbres, idioma y color de piel. Por ese motivo surgieron múltiples problemas entre las personas que lo conformaban, como robos, asesinatos y lesiones al cuerpo en pleitos callejeros entre las causas criminales más comunes, así como el adulterio, la falta de pago de alimentos a sus hijos no reconocidos, las injurias y la “normal” desertión de los soldados ya sea veterana o miliciana entre las causas civiles. Veremos unos ejemplos para visualizar contra qué había que luchar en el plano social.

El soldado pardo alabardero (de la guardia de palacio) Rafael Rivera, quien luego de haber mantenido una relación con Melchora Ravelo, la deja para llevar sus amoríos con Libertad Rodríguez, alias “la bomba”, vecina del mismo solar. De esta situación se produce un gran escándalo, donde el soldado agravia de palabra llamando “ramera” a Melchora y golpeándola en el suelo. El alabardero, haciendo gala de su condición de militar, utilizó su espada para defenderse de los serenos que intentaban terminar con la disputa, los mismos que logran quitársela para evitar que el asunto llegue a mayores y luego, se le devolvió. En ese momento nuestro soldado alegaba que tenía fuero militar y no lo podían arrestar.

Una vez que la madre de Melchora presentó la denuncia ante el fuero militar, el ejército, por intermedio del capitán y comandante de la guardia veterana de los alabarderos, no se pronuncia por el fondo de ésta, que eran las lesiones corporales, sino más bien por la no existencia del delito. El fuero se limita a dictaminar que no acepta la “ilícita amistad con Libertad, porque no es mujer de buena conducta y le prohíbe que la visite para prevenir daños a la sociedad”, recomendando a la madre que sea “una mejor madre”. Y como castigo al albardero se lo puso en el cepo, por unos días.⁵⁷ Es decir, el fuero militar funciona como una institución donde los principios morales de sus miembros deben primar ante la sociedad civil. Al recomendar ser una “mejor madre”, nos indica que ellos no aceptarían esas situaciones en el seno de su institución.

En otro caso, el soldado miliciano de la compañía de pardos, José Salcedo, es acusado por el subdelegado de Piura, ejercido por el señor doctor Pablo Patrón

57 AGN, Auditoria de guerra, Causa penal, leg. 4, cuaderno 71 (1805).

de Arano, capitán del ejército, ayudante del Estado Mayor de la Plaza de Lima, comandante militar y juez Real subdelegado del partido de Piura, de haber robado un cajón de cascarilla y un caballo. Salcedo es considerado un vago y ladrón habitual, pero su padre, que era teniente miliciano, lo había hecho ingresar a servir como soldado. Su padre, con ayuda del cabo Germán de la Cruz (indio), son los que lo aprehenden luego de haberse resistido con arma blanca, entregándolo a la justicia.

En primera instancia es el teniente de pardos, Jacinto Sánchez el que declara contra Salcedo, ya que él era el jefe de la compañía donde el soldado servía y así lo estipula el reglamento y ordenanza militar. La causa llegó a Lima, donde el superior Tribunal Militar, con la firma del virrey Marqués de Avilés, lo sentenció a prestar servicio de obras públicas en el Real Presidio del Callao, por el término de dos años.⁵⁸

El robo, que debería ser un delito común, es visto por el fuero militar, con lo que la justicia civil quedaba ausente y disminuida en su calidad de administrar justicia. No todos tienen la vocación de militar ni las mismas metas que los padres o un grupo humano que aparentemente pudiera tener como un interés de grupo étnico el ascenso social; pero es notoria la presencia de pardos en los grados de instrucción y el empeño que ponen en las tareas militares para ser parte de la institución que los hace partícipe de la sociedad estamental colonial.

En otro caso, el subteniente del Real de Lima José Mendinella se presentó ante la Auditoría de Guerra y acusó al soldado granadero del batallón de pardos, José María Bartola por robo de una madera del campo de equitación que serviría para hacer el cercado que solicitaba el caballero don Miguel Osamblea. Ante la denuncia, el pardo es arrestado en la cárcel de Desamparados. Al considerarse agraviado, pide su libertad al Auditor de Guerra. José María declara que el subteniente le había prometido 15 pesos al mes por el cuidado de las maderas y luego de trece meses, ya le debía 195 pesos. Al mismo tiempo, alegaba que siendo esa su ocupación principal, generaba un perjuicio para su mujer e hijos, ya que no tenían para su sustento. En su dictamen, la Justicia Militar le da libertad bajo fianza, porque de lo expuesto por el pardo miliciano, no existió un inventario y él nunca firmó un cargo. Asimismo, se

produjo un incendio, por lo que no se puede saber cuánta madera finalmente faltaba. Tras apelaciones y comparecencias, no se encontró culpable a José María Bartola en juicio sumario, con lo cual el subteniente se vio en una situación incómoda frente a don Miguel de Osamblea y los salarios devengados a Bartola.⁵⁹

El indio tributario y su interés en el ejército

Una de las formas en que los indios y castas realizaban su servicio en la milicia y sin cargo alguno al erario del rey, era permitiéndoles realizar sus respectivos oficios, sin perjuicio de hacer sus entrenamientos y realizar todas las órdenes que se les impartiera. Ellos deberían buscar quien les haga la guardia, favor seguramente reciproco o cancelado en dinero o especies. Esta situación se observa en el caso del soldado de la primera compañía de naturales de Lima, Silverio Durán, en 1808.⁶⁰

Durán era un comunero tributario en la doctrina de San Pedro de Paya, donde poseía cuatro topos de tierra y residía en Lima desde 1796. Desde noviembre de 1799, servía en la primera compañía de naturales, donde desempeñaba el oficio de botonero “sin que por esto falte a todas las fatigas a que me han designado mis jefes en el servicio a su Majestad”, pero aún mantenía su situación de indio tributario. Había encargado sus tierras en la comunidad a cargo de sus parientes, quienes no habían cumplido con el pago de los tributos a los que estaba obligado. Esta falta de pago había hecho que los alcaldes de su pueblo entregaran sus tierras a otros comuneros para poder cobrar el tributo. Entonces, el soldado botonero se acercó a su regimiento, donde solicitó la boleta de filiación donde consta que sirve en el ejército y una carta del capitán jefe del regimiento.

Tras enviar estos documentos al subdelegado de la doctrina y por intermedio de este, los alcaldes le devuelvan sus tierras. El botonero alegaba que siempre había querido cumplir con los tributos, pero por las fatigas del servicio, lo había olvidado. El subdelegado pidió explicaciones a los alcaldes y luego ordenó que se le devolviesen las tierras a Durán, a condición que pagara los tributos que le

59 AGN, Auditoria de guerra, Causa penal, leg.4, cuaderno 79 (1808).

60 AGN, Superior gobierno, leg. 28, cuaderno 869 (1808).

correspondía. Este pedido hubiera sido desestimado si el indio tributario no hubiese estado sirviendo al estado colonial. Así, era ventaja mantenerse en las milicias, ya que esto le daba la oportunidad de tener un empleo y un salario dentro del sistema estatal y con la seguridad de no perder sus tierras comunales. Es el caso de muchos que se mantuvieron dentro las dos repúblicas, de españoles y de indios, y que luego irán buscando con cual identificarse según sus conveniencias.

Otro ejemplo, de cómo el ejército sirve de ascenso social y de integración al sistema colonial lo vemos en Julián Quino, soldado de la compañía de fusileros del batallón de infantería de milicias que participó a favor de la corona española contra Túpac Amaru y en la expedición en el Alto Perú, quien se presenta al fiscal del partido y expone “que con los méritos militares que tiene el visitador de Hacienda este lo ha incluido en la matrícula de indio tributario, donde no debo ya estar”.⁶¹ Lo que pedía era no ser más considerado indio tributario, factible de ser obligado a realizar mita, recibir los penosos repartimientos etc. Participar del ejército le daba ese derecho y lo estaba ejerciendo.

Nuevo oficial indio: menos indio

Esta situación la vemos cuando en abril de 1802, doña Juana Delgadillo, india y mujer legítima del subteniente Francisco García Chiritúpac, promueve un expediente por juicio de alimentos al oficial, destacado en el Cuzco. Para esta acción legal, Juana recurre al defensor de naturales, en razón de pertenecer a esa nación y no tener recursos para conseguir un letrado que la represente. El cargo de defensor de naturales había sido creado durante los primeros años de la llegada de los españoles y surgió para evitar el abuso contra el indio e inspirar su buen trato.⁶²

En su alegato de defensa, el nuevo oficial dice que

...no está obligado a pagar porque la mujer se ha separado de él, y está dispuesto a mandar por ella para que le sirva en el Cuzco. Que su matrimonio no es válido, porque la mujer no trajo dote alguna, que no

61 AGN, Superior gobierno, leg. 34, cuaderno 117 (1811).

62 Carmen Ruigómez Gómez, *Una Política Indigenista de los Habsburgo. El Protector de Indios en el Perú* (Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1988), 19.

tiene hijos y es corrupta. Que quiere manchar su carrera en su hoja de conducta, que es un buen soldado y lo primero para él es servir a su divina majestad.⁶³

El caso, llegó hasta el virrey, quien ordenó que pague el traslado de Delgadillo al Cusco, o en todo caso le de un mantenimiento de 10 pesos mensuales.⁶⁴

Se nota claramente la intención de dar a conocer que en su calidad de militar se antepone al asegurar el bienestar de su esposa, que por otro lado, es rechazada por su calidad de india. Cuando dice que su matrimonio es ilegal nos dice que ya va conociendo otros aspectos del mundo militar de esos días o, por lo menos, que es asesorado desde la misma institución de las formalidades que se pedía para el matrimonio entre un oficial y mujer que no era de su mismo rango; existían disposiciones que regulaban el matrimonio de los oficiales subalternos.

Desde el 30 de junio de 1789, se hacía recordar la Real Orden del 30 de octubre de 1760, donde se graduaban las convenciones que deben tener las mujeres que intentan contraer matrimonio con oficiales subalternos. Entre esas convenciones figuraba que la mujer debía tener bienes suficientes a la par del oficial, que las únicas que se exceptúan de llevar dote son las hijas de oficiales militares y, si no fuera así, la dote se fijaría en tres mil pesos fuertes.⁶⁵

En 1802, el virreinato se haya en paz en el frente interno y externo; la última acción bélica ha sido la sublevación de 1780, pero Chiritúpac hace mención de su hoja de servicio, lo cual nos da el indicio de que sus ascensos han sido por una vida institucional administrativa. El ascenso en tiempos de paz de soldado a cabo segundo era seis meses y a primero 12 meses; para ascender a sargento segundo eran 18 meses y a sargento primero 18 meses. Estos ascensos siempre eran por elección de su capitán y la aceptación del coronel de batallón. Para llegar a oficial debía tener cuatro años en la clase de sargento primero, tener buena conducta, cumplir con el reglamento y además, esperar que exista la vacante. Es muy probable que Chiritúpac haya pasado por todo ese período de adiestramiento tiempo suficiente para convertirse en verdadero soldado y debiera fidelidad, pero también se da cuenta

63 AGN, Superior gobierno, leg. 28, cuaderno 904 (1802).

64 AGN, Superior gobierno, leg. 28, cuaderno 904 (1802).

65 BN, C 666 (1790).

de su nueva situación social y que pertenece a una institución que representa al estado, que lo ampara y protege, que tiene un propio fuero y quien verá sus causas criminales o civiles como la mostrada. No será la justicia ordinaria, sino que serán sus jefes quienes conozcan su expediente y al conocerlo como buen soldado, se abrirá la posibilidad de que se resuelva a su favor o, si pierde, lo sea de la forma más benigna posible.

Esta presencia continua de ascensos por méritos y demostración de ser fieles al rey y hombres de bien muestra a una institución que es capaz de dejar ciertos requisitos legales como el del matrimonio y la dote; porque este subteniente es casado en su condición de indio y no estaba sujeto a la ordenanza del matrimonio. Lo importante es de mantener a fieles servidores de las armas, sin mella de su condición social pasada; nos muestra que existe la carrera militar en el Perú, que se está forjando, no solo para los españoles, sino para los diferentes estamentos de la sociedad.

La asociación en la lucha por ser visibles públicamente: las cofradías

Sabemos que en el censo de 1791 en el Cercado de Lima había 18 219 blancos, 10 231 pardos, 9 744 indios, 10 231 pardos libres y 17 881 esclavos.⁶⁶ Con esta cifra, resulta evidente que la presencia de los pardos y descendientes africanos no pasaba desapercibida, aunque faltaba que sea reconocida, y para eso se necesitaba entrar en las costumbres y formas de actuar dentro de esa sociedad excluyente; en ella, se debía ir ganando espacios públicos. Esto no era posible dentro del Estado; sin embargo, sí podía hacerse en el comercio, en el prestigio económico, en las ceremonias religiosas y en la relación jurídica, esta última sobre todo en lo que respecta a su utilización para preservar lo que era el principal valor de los “blancos”: la propiedad privada. Asimismo, existía un mecanismo de inclusión social: el testamento. Otro de los caminos para que su presencia sea reconocida en la sociedad excluyente colonial era el participar en las cofradías. Del testamento y de las cofradías nos referiremos en este acápite.

66 Diego E. Lévano, “De castas y libres. Testamentos de negras, mulatas y zambas en Lima Borbónica, 1740-1790”, en *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*, tomo I (Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, Banco Mundial, 2002), 130.

La cofradía es una institución de origen europeo que fue introducida en el Virreinato con la finalidad de afianzar la evangelización y la ayuda mutua.⁶⁷ Los indígenas andinos—los “indios”—también adoptaron esta institución, y fundaron en Lima la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, en 1555, la cual para 1564 ya se extendía para los mulatos. Al mismo tiempo, también la mujer mulata ingresa a la cofradía, primero como simple aportante pero poco a poco va tomando responsabilidades, tal es así que en 1671 ya tenemos a una priosta mayorala de la etnia carabelí, y para 1774 la priosta era de etnia chala. Ello evidencia que la interrelación entre las diferentes etnias mediante la cofradía era un camino hacia la presencia pública, ya que para llegar a esos puestos el miembro tenía que ser llevado por un padrino o madrina, tener cierto poder dentro de la institución y aportar un pago que fluctuaba entre los 8 y 12 pesos.⁶⁸

Las cofradías, en principio, tenían como fin el mejoramiento de la evangelización, y estaban bajo la advocación principalmente de la virgen María, de un santo, o el Santísimo Sacramento y tenían que tener el permiso de la iglesia y rendir cuentas a la parroquia, ya que según ellos esta institución les brindaba apoyo en términos de espiritualidad y servicios asistenciales. El apoyo hacia la iglesia era beneficioso porque las actividades daban solemnidad al culto (por el dinero y parafernalia que aportaban). Por el lado de los cófrades, estos tenían otros intereses, como la acción mutualista, la participación en actos públicos y hacer notar que vestían tantas galas semejantes a los blancos.⁶⁹

Por los datos recogidos en obras como la de Frederick Bowser,⁷⁰ donde nos dice que las cofradías no superaban los 100 miembros en cada una, y la de Larrazábal, para quien la mayor cantidad de miembros la tenía la cofradía de La Candelaria, con 300 miembros,⁷¹ se puede deducir que respecto a la cantidad de población negra limeña solo una pequeña porción pertenecía a las cofradías. Esto debido a que era necesario pagar una cuota de ingreso, que variaba entre los 6 y 10 pesos. Entre las personas que podían pagar estas sumas se encontraban los

67 Olinda Celestino, “Cofradías continuidad y Transformación andina”, *Allpanchis* 17: 20 (1982), 147.

68 Lévano, “Organización y funcionalidad de las cofradías urbanas. S. XVIII”, *Revista del Archivo General de la Nación* 24 (2002), 110-112.

69 Ildefonso Gutiérrez Azopardo, “Las Cofradías de negros en la América Hispana. S. XVI-XVII”, <http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Frater.pdf>. (2008), 3.

70 Bowser, *El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650* (México D.F., Siglo XXI Editores, 1977).

71 Gutiérrez, n. 7,8.

esclavos domésticos, jornaleros o conocedores de algún oficio, los que formaban una élite negra.⁷²

Con el tiempo, las cofradías fueron creándose un prestigio y comenzaban a tener presencia social. Sin embargo, la iglesia intentó desprestigiarlos aduciendo que los pocos bienes que poseían se los gastan en borracheras; además, se les redujo la fiesta patronal a un día.⁷³ Era un signo de que la iglesia quería controlar su dinero y bienes, estos últimos adquiridos por iniciativa de los cofrades o pequeños negocios que luego irían creciendo. En ese contexto, el arzobispado mandó a que se reinviertan los bienes y rentas de las cofradías en el bienestar público, puesto que querían que la cofradía se encargue de la salud y los hospitales de negros.⁷⁴ Sin embargo, esta medida no prosperó. Lo que sí se hizo más próspero fue el crecimiento de los cófrades, los que fueron creando prestigio a su cofradía. Asimismo, a título personal, capitalizaron sus réditos por medio de censos, alquileres, capellanías, y a través de la herencia cuidaban los intereses de sus descendientes.

La lucha por la inclusión social de las llamadas castas databa de mucho tiempo atrás, y el espacio que fue ganando correspondía a una lucha diaria. La cofradía de San Eloy fue fundada por el gremio de plateros en 1597, y se constituyó legalmente en 1618. En un principio, era de blancos, todos maestros de tienda, y no admitían oficiales. Compraron la capilla de San Eloy e invirtieron mucho dinero en ornamentos y obras de arte. Esta situación varió cuando, en 1665, la iglesia de San Agustín, a iniciativa del arzobispado y el virrey, colocó la imagen de Nuestra Señora de la Misericordia dentro de la capilla de San Eloy para su veneración, creando la Hermandad de Nuestra señora de la Misericordia, agregada a la cofradía de San Eloy. Esta nueva hermandad no tendría ninguna novedad si no fuera porque ella sí aceptaba en su interior a mulatos, negros, e indios; con el simple pago de 2 pesos y 2 reales.⁷⁵

Al ver que en la cofradía hay participación de muchos que, en principio, no son de “sangre pura” española, se intenta limitar a los nuevos miembros

72 Gutiérrez, n. 6.

73 Gutiérrez, 8.

74 Gutiérrez, n. 30.

75 Cristina Esteras y Ramón Gutiérrez, “La Cofradía de San Eloy de los Plateros de Lima”, *Atrio: Revista de Historia del Arte* 10-11 (2005), 163.

permitiéndoles solo tener derechos asistenciales, pero no derecho a voz ni a voto. Esto originó la protesta de mulatos e indios, pues veían en ello discriminación y exclusión.⁷⁶ En 1720 se dio un golpe de mano y se expulsó de la cofradía a todo aquel que no tuviese condiciones de limpieza de sangre.⁷⁷ El malestar y la protesta continuó, es así que en 1733 las dos vertientes llegaron al virrey; a los plateros españoles los apoyó el arzobispo y los del pueblo fueron apoyados por el provincial de la orden de San Agustín. Así, por más que el mismo rey, a pedido del virrey, había decretado que no se separasen,⁷⁸ en 1754, en plenas reformas borbónicas, se dictaminó que solo los 24 plateros de sangre española que tenían tienda quedasen en la cofradía, y que se retirasen los supernumerarios. Del total de 1725 miembros, que en su mayoría eran de todas las sangres y cuya participación era vital para su inclusión social y participación activa en las ceremonias públicas, parece ser que muchos fueron buscando otros rumbos. Será en 1800 que se forma una cofradía paralela a la de San Eloy, con seguridad patrocinada por la facción separada, entre los cuales se encontraban los mulatos que pertenecían a la hermandad de Nuestra Señora de la Misericordia. Para su aprobación oficial, la cofradía presentó una “carta de confraternidad o escritura de filiación especial que deberán suscribir los devotos de la Virgen a tiempo de alistarse en la religiosa hermandad de Nuestra señora de la Misericordia que corre a cargo de los artifices del oro y la plata”.⁷⁹ Con esta nueva institución, la inclusión social vuelve a estar en la primera plana de la sociedad estamental colonial.

Las cofradías no se limitaron a la parte espiritual, sino que también fueron fuente de acumulación de bienes, ya sean muebles o inmuebles. Los inmuebles, tales como terrenos, fincas, solares o negocios como pulperías, eran para generar rentas alquilándolas. De estos ingresos se podía dar el asistencialismo, como los gastos de sepelio, las misas, gastos de medicina y también se complementaba con la dote de las doncellas.

Veremos algunas de las propiedades de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario regentada por pardos. Por el alquiler de una finca, obtenía 50 pesos anuales

76 *Ibid.*, n. 33.

77 *Ibid.*, n. 34.

78 *Ibid.*, n. 35.

79 *Ibid.*, 167.

y se cobraba cada cuatro años; además, poseía una pulpería y ésta le rendía 363 pesos cada 18 meses. También tenía otra finca que le daba 72 pesos, una pequeña tienda que rendía 60 pesos. Por lo tanto, llegaba a obtener 600 pesos. Otra fuente de ingresos era el alquiler de tierras como la de Maranga, solares y callejones.⁸⁰

Como vemos, las cofradías comenzaban a ser instituciones de acopio de capital, pero esto también les permitía a los mayordomos llegar a una posición privilegiada dentro de la misma. De esta manera, lograban obtener prestigio entre sus pares y también con quienes hacían transacciones comerciales; este prestigio les fue dando poder de decisión dentro de la institución. Una muestra de ese poder fue el reproducir formas de actuar de la élite gobernante, conociendo los mecanismos y formalidades del Estado colonial. Por ejemplo, ingresar al sistema legal haciendo los contratos formales o utilizando los notarios de manera usual. La vía judicial se convertiría en el segundo uso del sistema para avanzar en la inserción social en el estado colonial.

El uso de la vía judicial se entendía como un privilegio de blancos criollos que normalmente eran los gobernantes o de clases adineradas y letradas que pertenecían al sistema formal de gobierno. Las cofradías, al tener la autorización del rey o el virrey, y el consentimiento del Arzobispado, estaban incluidas de hecho en el sistema legal y se les permitía litigar y velar por sus derechos, o ser plausibles de ser querelladas si otras personas se sentían agraviadas por ellas. Ya no eran el golpe, el abuso o el ultraje los caminos de solución de problemas; si bien los indios, negros y pardos no tenían determinado que eran ciudadanos, el sistema colonial les permitía velar por sus derechos, y ellos lo utilizaron sin limitaciones. Con ello, también se avanzó en pos de la inclusión social.

En 1740, los mayordomos de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario fueron querellados por don Antonio Gonzalo por la compra del censo Perpetuo del Solar que ya pertenecía a la cofradía.⁸¹ Existe el registro de un auto seguido por don Lorenzo de León contra Manuel Fernández, quien era el mayordomo de la cofradía de negros de la calle Petit, en torno a una huerta que ocupaba la cofradía y que ambos

80 AGN, Real Audiencia, Juzgado de cofradías, leg. 12, n° 13 (1802).

81 AGN, Real Audiencia, Causa civil, leg., 89, cuaderno 761, f. 27 (1740).

se disputaban la propiedad.⁸² En otro auto seguido por la cofradía de la Purísima Concepción contra doña Mariana Fernández para que desocupe la casa que habita siendo esta propiedad de la cofradía.⁸³

Los testamentos

En la historiografía social, a las mujeres de castas—llámese india, negra liberta, mulata, cuarterona—se las ha tratado como las más oprimidas, debido a que el sistema colonial se dedicó a explotarlas y a que los derechos civiles para ellas no existían, salvo para los juicios donde se reclamaba por excesos y abusos.

Desde los testamentos, vamos a tener una perspectiva diferente; notaremos cómo estas mujeres, dentro del sistema que no les era favorable, lentamente se van acoplado y logran desarrollar actividades que en muchos de los casos son reproducciones de las actividades realizadas por el “blanco”, como la de ser prestamista y conocer el agio, tener propiedades a censo y obtener una renta o comprar esclavos y hacerlos trabajar para ellas. Estas actividades, no obstante, no son consideradas como una competencia económica, ni como capaces de disputar supremacías. Son importantes en el entorno que habitan, en las relaciones sociales que tienen dentro de ese núcleo. No hablamos de gente que ostenta el poder político, pero sí un poder focalizado en la medida de su capacidad económica, lo que será el instrumento de su inclusión, rompiendo muchas veces el orden estamental establecido.

El testamento es un instrumento jurídico que, si bien era realizado por propia voluntad y se consideraba que lo estipulado ahí era de ejecución obligatoria, posee diferencias dependiendo de quién lo realice. En un testamento de un hombre o mujer español en el siglo XVI, al igual que el de un indio noble, se podrá notar que su “última voluntad” es dada en forma de orden porque sabe que será cumplida; por otro lado, en el caso de nuestros personajes, apreciaremos cierta angustia al no contar con la seguridad de que su voluntad sea respetada.

82 AGN, Cabildo, Causa civil, leg., 45, cuaderno 809, f. 9 (1781).

83 AGN, Cabildo, Causa civil, leg., 53 cuaderno 1006, f. 3 (1784).

Sin embargo, llegar a este instrumento legal es un avance, porque los bienes materiales pueden ser legados y al mismo tiempo reafirmar aceptación e incorporación al sistema donde viven. La religión católica será el elemento catalizador; es decir, permitirá que dentro de esa sociedad los que pertenecen a las castas, obtengan una forma de ingresar a la legalidad por intermedio del bautismo y luego del matrimonio, lo que los acercaba a las formalidades del estado colonial. La aceptación del testamento en forma religiosa, en una sociedad donde el orden establecido aceptaba este instrumento como necesario para el “bien morir”, les servirá para mostrar y luego consolidar su presencia en la sociedad.

Cuando ingresamos a un testamento, con lo primero que nos encontramos es con la identificación de la persona que testa, en este caso se hace mención directamente si es india, mestiza o de alguna casta; si es negra se indicará que es libre y su origen, ya sea carabelí, chala, conga, terranova o de otra procedencia. De igual modo, se consigna en qué categoría de filiación se encuentra: hija legítima, ilegítima o natural; igualmente, si tiene o no padres conocidos. Si es legítima, se consideran los nombres de los padres, con un clásico tono de hacer notar la jerarquía: “María Antonieta Jiménez, negra libre de casta Carabelí”; “Cayetana Medina, mestiza, hija natural de padre desconocido y de Margarita Medina”; “María Magdalena, negra libre hija natural de padre desconocido y de María Ignacia Osoruna”; “Thomasa Janampa, india, hija legítima de Joseph Janampa y de María Sintia Puma”.⁸⁴ En esta primera parte, no se ve un respeto por la persona; al contrario, se le recalca que existe una diferencia. Lo que predominaba en la sociedad colonial es la jerarquía, y esta no se perdía ni en el momento de la muerte.

En los testamentos de un español o de un miembro de la élite colonial, los datos que aparecen serán los grados y títulos y hasta su genealogía. Si la testamentaria pertenecía a la antigua nobleza incaica, se hacía notar su etnicidad, como en el caso de Beatriz Nasmich, esquién dijo ser india, natural de Puruay, esposa de Francisco Zacanzira (español) y que había sido casada con un indio llamado Alonso, ya fallecido. Tenía una hija con su primer esposo y ello no fue impedimento para casarse con el español, debido a que las tierras las poseía ella. El hecho de poseer tierras y casarse con un español ya la hacía parte de la sociedad colonial sin ningún

tipo de discriminación. En su testamento se pueden leer frases como “...mando que acompañen mi cuerpo el cura de la iglesia con Cruz baja...”; “...que digan por mi anima quatro misas...”; “...mando que me digan otras diez misas en el monasterio de La Merced...”; “...a las mandas forzosas medio peso...”; “...tiene propiedades, y adornos que muestran su jerarquía...”⁸⁵

Beatriz Nasmich sobre todo tiene propiedades en tierras, las cuales las legaba a su hija Ana, tenida con el primer marido. No interesaba que fuera hija “natural”, lo importante es que la propietaria era ella y el testamento le permite legar a su hija. Colocó como albacea al nuevo marido, pero él no será el propietario, solo el administrador legal. Cabe preguntarse si en poco tiempo en esta élite cuzqueña había calado ya el mensaje católico de la evangelización, o si es lo formal lo que prima para que por la vía legal se puedan legar los bienes. En el proceso de la conquista, no todos los indios o indias pasaron a ser parte de “los vencidos”, muchos aprovecharon del nuevo estatus que le daban los españoles para apropiarse de tierra, que antes eran comunales, para convertirlas en propiedad privada.

Se sabe que una forma de ganar indulgencias—méritos—para que el paso por el purgatorio sea lo más rápido posible y con poco sufrimiento era mandar realizar misas. Estas podían ser al día siguiente del duelo, a la semana, al mes y, luego, anuales. Las personas pudientes, para seguir con la jerarquía, no sólo mandaban realizar misas sino que estas debían ser cantadas, para lo cual el sacerdote tenía una tarifa más alta. Pues bien, la india Juana de Queypo Josefa, al momento de pedir que se le entierre en la parroquia de San Francisco, “...pide que le den una misa cantada de cuerpo presente y que se pague de sus bienes”⁸⁶

Como se aprecia, la india, al tener bienes materiales con lo cual poder pagar la misa, está reproduciendo los valores de los blancos y, en su imaginario, es posible poder salvarse de sus pecados con la misma prontitud que ellos, en función de que se está acercando a las indulgencias. De igual manera, se hacían los óbolos a los mandos forzosos y acostumbrados y a los santos lugares. Aquí no hemos encontrado que se dejen cantidades considerables, estas oscilan entre uno y dos pesos; en el caso de los más pobres, medio real.

85 AGN, Protocolos 2, ff. 1087-1088 (1562).

86 AGN, Protocolos 544, f. 107v (1793).

En los grupos subordinados también es necesario y obligatorio ingresar a la religión oficial para poder tener acceso a realizar un testamento, que teniendo formalidades religiosas tiene un mandato temporal y legal sobre los bienes materiales. Por medio del testamento, obtenían la posibilidad de ordenar sus bienes terrenales legalmente, que en algunos casos son de considerable cuantía, de acuerdo a su posición económica.

La india Janampa, por ejemplo, tiene dos casas, ambas con título de propiedad y con linderos definidos, y utiliza el instrumento de la hipoteca: “e ypotecada, en 400 pesos a don Joseph Arresturrenaga, quien tiene los instrumentos de dicha casa”, lo cual le permite acumular capital.⁸⁷ Por otro lado, se convierte en una persona en quien se confía el préstamo y este, además, está registrado con las formalidades que la ley exige: la inclusión económica la está llevando a la inclusión social, adecuándose al sistema. En el testamento se nota que tuvo problemas en cumplir con los pagos normales, y es en ese momento que nuevamente se utiliza el sistema legal: “que debe los corridos del senso, desde la fecha que tengo mi casa, y con la venta de cualquiera de las dos casa se paguen los 400 pesos y los sensos caídos”. En este caso, el sistema legal le aproxima a la inclusión social.

En el caso de María Antonieta Jiménez, negra libre, es notorio cómo se reproduce la forma de ganar dinero de los “blancos”.⁸⁸ Ella declara “tener tres esclavos de su misma casta carabelí, que le costaron, 450, 350 y 300 pesos; comprados con dineros propios”. Para obtener esclavos a ese precio, María Antonieta debe tener un trabajo que le permita este tipo de compra; este trabajo no tenía que ser de lo más elevado, pero sí lo suficientemente bueno como para conseguir un ingreso adicional mediante jornales y, al no tener gente de confianza dentro de su entorno o el mismo sistema legal, ella opta por que la albacea sea una monja de “belo negro, de puro y limpio corazón, le encarga a su menor hija, que estará en la celda de la monja”. La mitad de la renta producida por los esclavos servirá para su manutención, y la otra mitad la misma monja la conserva en depósito para su hijo, dándole cuenta al padre de los menores. Siendo casada por la iglesia, ella opta por nombrar a la monja de velo negro como la administradora de sus bienes para que esta sea la guía de la menor hija y, de esa manera, estar

87 AGN, Protocolos 180, f. 763 (1789).

88 AGN, Protocolos 153, f. 5 (1763).

asegurándole un mejor futuro y que no se vea desamparada luego de su muerte, además de asegurarse de que su voluntad sea respetada.

La mestiza Cayetana de Medina, siendo hija natural, también ha engendrado una hija natural de padre desconocido.⁸⁹ Este estigma—la mujer era calificada como no pura—no es impedimento para que haya podido heredar de su madre una pequeña propiedad, y luego comprar dos esclavos para que le den una renta con su trabajo. Al momento de testar, ella “ruega” que protejan a su hija para que su voluntad sea respetada, ya que declara “temer que Juan de la Puente quiere introducirse en su casa y apoderarse de sus bienes”.

Igualmente, la mestiza Juana de San Nicolás, tiene tres esclavos y una negra y ya vendió un zambo.⁹⁰ Se encuentra igualmente que tiene joyas como aretes, collares de oro y perla, dinero en efectivo y otros bienes. Como vemos, dentro del mismo grupo social de los “menos favorecidos” se va formando una especie de jerarquía, pero en forma de imitación de lo que se da en el grupo social que pone las normas y dirige la sociedad. En el imaginario de estas gentes, lo bueno es llegar a estar a la altura de los estándares culturales impuestos por otros; no se preocupan de generar algo que sí vengan de su propio grupo, cuanto más lejos estén de lo suyo, son “mejores” personas: ¿será esto lo que contemporáneamente se denomina “el blanquearse”? Esto es signo de la búsqueda de la aceptación por parte de la sociedad excluyente y estamental.

Como vemos, las castas, indios y mestizos, a pesar de ser considerados “marginales”, se insertan en el sistema, reproducen las formas de vivir de la clase dominante y buscan obtener bienes materiales que les puedan servir de herencia para provecho de sus menores hijos. Las indias y mestizas comerciantes, las negras lavanderas o nodrizas y las emprendedoras son las que van a romper los estigmas de la ociosa, la voluptuosa y la sensual.

En los testamentos, tenemos casos como el de Juana de la Encarnación, que declara “que tiene dos cofradías, la una en Nuestra Señora de Las Mercedes y la otra en La Piedad”. Thomasa Janampa, declara que “debe a la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria dos marcos de plata valuados en dieciséis pesos que robó cuando

89 AGN, Protocolos 901, f. 399 (1743).

90 AGN, Protocolos 660, f. 1221 (1702).

su esposo era mayordomo”. El valor de los marcos serán pagados de la cobranza de deudas que se le tiene y deja en claro que el “señor subdelegado ha aceptado su razón por la cual se llevó los marcos”, con lo cual su pecado es exonerado, su alma limpia y su nombre dentro de la cofradía, reivindicado.

En el caso de María Antonieta Jiménez, ella declara que “le debe a la negra Luisa Manzanilla, su comadre, la cantidad de 200 pesos, los que se han de pagar de las cuatro cofradías que tengo, sacándose de las limosnas de ella 150 pesos”; los otros 50 pesos los pagará su esposo, con la finalidad de “no ser embargados mis esclavos”.

Definir su participación en las cofradías dentro de su testamento era una manera de forzar que su “buen morir” se cumpla. La cofradía, en muchos casos, se obligaba a dar las misas y ofrendas; la incertidumbre “del más allá” era menguada con la participación en la cofradía. Como vemos, se siguen reproduciendo los valores del blanco, y la iglesia lo aceptaba mientras que pudo supervisarlos. Cuando las cofradías se hicieron más fuertes, se pidió su regulación. Esto nos lleva a pensar que la sociedad colonial, aparte de lo estamental, tenía tanta legislación que ellos mismos eran absorbidos por ella, con lo que se producía una sociedad llena de ambigüedades y contradicciones; excluyente y a la vez inclusiva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación (AGN)

Protocolos. Notarios:

- 1562. Protocolos 02, ff. 1087-1088. Beatriz Nasmich, india. Gregorio Bitorero.
- 1702. Protocolos 660, f. 1221. Juana de San Nicolás, mestiza. Marqués de Guzmán.
- 1723. Protocolos 810, f. 414v. Juana Encarnación, india. Pedro de Ojeda.
- 1743. Protocolos 901, f. 399. Cayetana de Medina, india. Andrés de Quintanilla.
- 1744. Protocolos 901 f, 422. María Magdalena Osoruna, negra. Andrés de Quintanilla.
- 1763. Protocolos 153, f. 5. Antonieta Jiménez, negra. José Bustinza.
- 1789. Protocolos 180, f. 763. Thomasa Janampa, india. Juan Castañeda.
- 1793. Protocolos 544, f. 107v. Juana de Queypo Josefa, india. Pedro de Jaras.

1804. Auditoria de Guerra. Causa penal. Legajo 04, cuaderno 69.

1805. Auditoria de Guerra. Causa penal. Legajo 04, cuaderno 71.

1808. Auditoria de Guerra. Causa penal. Legajo 04, cuaderno 79.

1810. Auditoria de Guerra. Causa Penal. Legajo 05, cuaderno 98

1802. Superior Gobierno. Legajo 28, cuaderno 904

1808. Superior Gobierno. Legajo 28, cuaderno 869

1811. Superior Gobierno. Legajo 24, cuaderno 117

Real Audiencia

1740. Causa civil. Legajo 89, cuaderno 761. f. 27. Compra terreno censo.

1802. Juzgado de Cofradías. Legajo 12, n° 13. Rentas de la Cofradía de Nuestra señora del Rosario.

Cabildo

1781. Causa civil. Legajo 45 cuaderno 809. f. 09. Disputa de huerta cofradía de negros.

1784. Causa civil. Legajo 53 cuaderno 1006 f. 03. Auto por propiedad inmueble.

Biblioteca Nacional del Perú (BNP)

Manuscritos.

1789. C 443. Haberes cuerpo de morenos.

1792. C 3650. Revista regimiento pardos.

1799. C 1637. Maestranza Bellavista.

1790. C 666.

Bibliografía

Amat y Junient, Manuel

1763 *Ordenanza de S.M. en que se Prescribe la Formación Manejo de armas y evoluciones que manda se establezca y observe en la infantería de su ejército.* Lima: Oficina de la calle de la Coca.

Bowser, Frederick P.

1977 *El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650.* México D.F.: Siglo XXI Editores.

Cahill, David

2001 “Colores Cifrados: Categorías raciales y étnicas en el virreinato peruano. 1532-1824”. *Nueva Síntesis. Revista de Humanidades* 7-8; pp. 29-58.

Cardoza Sáez, Ebert

2004 “La participación de los negros en la milicia colonial. Segregación étnica y pugnas interclasistas” en: *1854-2004: 150 años de la abolición de la esclavitud en Venezuela. De José Leonardo Chirino a José Gregorio Monagas.* Mérida: SABER – ULA; pp. 17-27.

Celestino, Olinda

1982 “Cofradías continuidad y Transformación andina”. *Allpanchis* 17, n° 20; pp. 147-166.

Esteras, Cristina y Ramón Gutiérrez

2005 “La Cofradía de San Eloy de los Plateros de Lima”. *Atrio: Revista de Historia del Arte* 10-11; pp. 159-168.

Flores Ochoa, Jorge A., Elizabeth Kuon Arce y Roberto Samanez Argumedo

1993 *Pintura mural en el sur andino*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Fuentes, Manuel Atanasio

1859 *Memoria de los Virreyes que han gobernado el Perú. Durante el tiempo del coloniaje*. Tomos IV, V, VI. Lima: Librería Central de Felipe Bailly.

Giddens, Anthony

1991 *Sociología*. Madrid: Alianza editorial.

Gutiérrez Azopardo, Ildefonso

2008 “Las Cofradías de negros en la América Hispana. S. XVI-XVII”. <http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Frater.pdf>.

Jouve Martín, José Ramón

2010 “De Monstruos Partos y Palomas. El cirujano mulato José Pastor de Larrinaga y las polémicas obstétricas en Lima (1804-1812)”. *La Habana Elegante. Revista semestral de literatura y cultura cubana, caribeña, latinoamericana, y de estética* 48. http://www.habanaelegante.com/Fall_Winter_2010/Dossier_JouveMartin.html.

Lastres, Juan

1996 “El Doctor Manuel José Manuel Dávalos”. *Revista Peruana de Epidemiología* 9, n° 1; pp. 62-64.

Lámbarri Braceso, Jesús

1991 “Imágenes de mayor veneración de la ciudad del Cuzco”, en *Escultura en el Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Larrinaga, José Pastor de

- 1790 *Apología de los Cirujanos del Perú*. Granada: Imprenta de Don Antonio de Zea.
- 1792 “Disertación si una mujer puede convertirse en hombre”. *Mercurio Peruano* 167, 9 de agosto; ff. 230-241.
- 1792 “Disertación de cirugía sobre un aneurisma del labio inferior”. *Mercurio Peruano* 197 / 198, 22 y 25 de noviembre; ff. 189-211.
- 1812 *Cartas históricas a un amigo o apología del pichón palomino que parió una mujer y se vio en esta ciudad de Los Reyes el día 6 de abril de 1804*. Lima: Imprenta de los Huérfanos.

Lévano, Diego E.

- 2002 “De castas y libres. Testamentos de negras, mulatas y zambas en Lima Borbónica, 1740-1790.”, en *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*, tomo I. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, Banco Mundial; pp. 127-145.
- 2002 “Organización y funcionalidad de las cofradías urbanas. S. XVIII”. *Revista del Archivo General de la Nación* 24; pp. 77-118.

Marchena Fernández, Juan

- 1985 “Flandes en la Institución Militar de España e Indias”. *Revista de Historia Militar* 58; pp. 59-105.

Majluf, Natalia (ed.)

- 2000 *Los cuadros del mestizaje del Virrey Amat. La representación etnográfica del Perú colonial*. Lima: Museo de Arte de Lima.

Olaechea Labayen, Juan Bautista

- 1968 “El Negro en la sociedad Hispanoindiana”. *Revista de Estudios Políticos* 161; pp. 219-250. <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/2082760.pdf>.

Pamo Reyna, Oscar G.

- 2009 “Los Médicos Próceres de la Independencia del Perú”. *Acta Médica Peruana* 26 n° 1; pp. 58-66.

Philaethes Real

- 1793 “Carta enviada a la Sociedad Criticando diversos rasgos impresos en el Mercurio Peruano”. *Mercurio Peruano* 224; 14 de febrero; ff. 136-144.

Rabí Chara, Miguel

- 2001 *El Hospital San Bartolomé de Lima (1646-2000): La protección y asistencia de la gente de color*. Historia de la Medicina Peruana. Tomo 3. Lima: [s. n].

Rodríguez Cassado, Vicente y, Florentino Pérez

- 1947 *Memoria del gobierno de Manuel Amat y Juniet*. Sevilla: Estudios Hispanoamericanos.

Romero, Fernando

- 1942 “José Manuel Valdés, Great Peruvian Mulatto”. *Phylon* 3, n° 3; pp. 296-319.

Ruigómez Gómez, Carmen

- 1988 *Una Política Indigenista de los Habsburgo. El Protector de Indios en el Perú*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

Spalding, Karen

- 2003 “Identidad Étnica y Rebelión. El caso de Huarochirí en 1750”. Ponencia presentada en el Coloquio de la construcción de la identidad étnica en la ciudad colonial. Trujillo, 2-4 de octubre del 2003.

Valdés Cavada, José Manuel

- 1791 “Disertación primera en la que propone las reglas que deben observar

- las mujeres en tiempos de preñez”. *Mercurio Peruano* 45, 5 de junio; ff.87-95.
- 1791 “Carta segunda relativa a las precauciones que deben observar en los partos”. *Mercurio Peruano* 102, 25 de diciembre; ff. 292-299.
- 1792 “Sobre el veneno animal y sus remedios”. *Mercurio Peruano* 113 / 114, 2 y 5 de febrero; ff. 76-82 / 84-89.
- 1807 *Questión médica sobre la eficiencia del Bálsamo de Copayba en las convulsiones de los niños*. Lima: Typis Domus Orphanorum.
- 1827 *Memoria sobre las enfermedades epidémicas que se padecieron en Lima en 1821, estando situada por el ejército libertador*. Lima: Imprenta de la Libertad.
- 1833 *Salterio peruano ó Parafraſis de los ciento cincuenta Salmos de David*. Lima: Imprenta de J. Masías.
- 1863 [1839] *Vida Admirable del Bienaventurado Fray Martín de Porres*. Lima: Huerta y Cía. Impresores-Editores.
- Valle Caviedes, Juan del
- 1984 [1689] *Obra completa*. Barcelona: Fundación Ayacucho.

**SOBERANÍAS EN PUGNA: TRAYECTORIA ANDINA DEL GENERAL
ÁLVAREZ DE ARENALES / DISPUTED SOVEREIGNTIES: GENERAL
ÁLVAREZ DE ARENALES' ANDEAN CAREER**

Ana María Lorandi

Resumen

A partir de la trayectoria de vida de Juan Antonio Álvarez de Arenales pretendemos analizar el contexto de transición entre colonia y república desde una perspectiva transnacional y panóptica de una región que incluye los actuales territorios del Perú, Bolivia y el Noroeste Argentino. Este fue el escenario de 15 años de guerra por la emancipación, cuyas secuelas se prolongaron posteriormente entre disputas fronterizas y diversos modelos de gobierno concebidos para construir los nuevos estados-nación. Para analizar el período de transición es necesario evaluar la relación entre las diferencias socioculturales presentes en cada territorio y las opciones adoptadas para enfrentar la crisis de la monarquía hispana. La trayectoria de Arenales permitirá reflexionar sobre la relación conflictiva que se entabla entre los principios doctrinarios de los ilustrados borbónicos y los intereses de los distintos sectores sociales que participaron en la gestación de las nuevas repúblicas.

Palabras clave

Perspectiva transnacional / Guerra / Emancipación / Ilustrados borbónicos

Abstract

This article attempts to analyze the transition between colonial and republican rule from a trans-national and pan-optical perspective in a region that encompasses

present-day Peru, Bolivia, and Northwestern Argentina, following Juan Antonio Álvarez de Arenales' career. Those territories where the backdrop for 15 years of war for independence, with its sequels lasting over later border disputes and different government models developed for the construction of the new nation-states. In order to analyze this transition period, we have to assess the connections between socio-cultural differences prevalent in each territory and the adopted options for facing the Spanish crown's crisis. Arenales' career will allow us to reflect upon the conflict relationship between the Bourbon Enlightenment doctrine and the interests of the different social groups participating in the new republics' creation.

Keywords

Trans-National Perspective / War / Independence / Bourbon Enlightenment

Juan Antonio Álvarez de Arenales fue uno de los hombres de origen español que se incorporaron plenamente al mundo de los criollos y lucharon por la independencia de América del Sur. Fue un personaje singular, protagonista crucial en el largo proceso de la construcción de los nuevos estados-nación. La emancipación y el traumático período posterior exigieron valentía y talento para lograr la integración interna y la conciliación externa de las apetencias y tensiones regionales. La historiografía ha consagrado que estas condiciones prevalieron entre los patricios convertidos en héroes de la identidad nacional. Revisando la Historia se revelan las marchas y contramarchas, las dudas, las ambigüedades, los méritos y las debilidades de hombres que pretendían un “nuevo orden” cuyo exacto perfil no alcanzaban a diseñar. Por lo tanto a partir de la trayectoria de vida de uno de estos personajes pretendemos analizar el contexto de transición entre colonia y república desde una perspectiva situacional precisa y panóptica de la coyuntura.¹ La actividad del general Arenales nos vincula con sucesos que afectaron simultáneamente al Noroeste de Argentina, Bolivia y Perú, escenario de 15 años ininterrumpidos de guerra por la emancipación, cuyas secuelas se prolongaron posteriormente entre disputas fronterizas y diversos modelos de gobierno concebidos para consolidar los nuevos estados-nación. La vida de Álvarez de Arenales permite enlazar los

1 Ver François Dosse, *La Apuesta Biográfica. Escribir una vida* (Valencia, Universitat de Valencia, 2007); Pierre Bourdieu, “La ilusión biográfica”, en Bourdieu, *Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la Acción*. (Barcelona: Editorial Anagrama, 1997); Paula Bruno, “Biografía e Historia. Reflexiones y perspectivas”. *IEHS*, n° 27 (2012).

destinos de los tres países en una historia regional inserta en el campo más amplio de la estructuración republicana. Lamentablemente no existen biografías de Arenales insertas en una problemática actualizada sobre el rol de los españoles de origen, producto de la prédica borbónica. Falta un análisis de la actuación de Arenales en un ambiente de soberanías en pugna que se manifiesta en todos niveles del espectro sociopolítico, desde las competencias entre capitales, entre pueblos, entre los distintos componentes de la compleja estructuración étnica. El modesto objetivo de este ensayo es comenzar a plantear este problema.

Para ello se propone considerar dos aspectos fundamentales: cómo quebrar el dominio político de la monarquía española y cómo construir las bases republicanas de las nuevas naciones. Desprenderse de la autoridad del rey y construir identidad nacional sobre una materia prima que por momentos semejava a un lecho de lodo y por otros a un lecho de espinas exigió de sus arquitectos maestría, imaginación y talento. Nos estamos refiriendo a un extenso territorio que hasta 1776 integró un mismo virreinato gobernado por normativas similares, pero que presenta un tablero de diferencias que obligó a aguzar la imaginación para conciliar lo local con lo continental por un lado, y por otro las ideologías y principios sobre el orden político con una población pluriétnica y con infinitas variables tanto en estructura como en apetencias. También es necesario evaluar los distintos derroteros adoptados para enfrentar la crisis de la monarquía hispana ligados al ejercicio del poder en cada una de las regiones. En el Perú, la fuerte personalidad del virrey José Fernando de Abascal y sede de una elite poderosa y rica, las reformas gaditanas hicieron sentir su influencia con la emergencia de una incipiente ciudadanía en distintos niveles sociales; en el Alto Perú (en esa época parte del virreinato del Río de la Plata) la guerra, casi endémica en esos años, obstaculizó su impacto; el Río de la Plata no envió diputados a las cortes de Cádiz y el cabildo de Buenos Aires asumió la dirección de la insurgencia. Por lo tanto para analizar el período de transición son tan importantes las opciones de reacción disponibles en cada territorio, como las diferencias estructurales a las que hicimos mención.

Muchos de los arquitectos de la emancipación participaban de las ideas en boga en el viejo continente en las diversas versiones de la ilustración. Pero no todos pudieron apreciar los obstáculos a vencer al aplicarlas en los territorios indios. Los pueblos indígenas, aunque pudieran entender (y lo entendían más de lo que muchos sospecharon) las pretensiones de esos líderes, no necesariamente las aceptaron

sin resistencias. Los criollos construyeron sus propios espacios de poder durante la colonia y se resistían a abandonarlos. Aquí radica un punto clave en cualquier análisis de la transición entre el orden monárquico y el orden republicano: construir nuevos Estados con tan diversos materiales exigió casi un siglo para lograr que se mantuvieran en pie. Por ello se debe considerar la sensibilidad político-social de cada uno de los arquitectos, y de múltiples “maestros de obra”, para apreciar las diferencias y fracturas internas de la población. Es fundamental distinguir en estos hombres—insertos en determinados principios doctrinarios—la capacidad de evaluar y adaptarse a situaciones y coyunturas tan fluidas y dinámicas.

El funcionario ilustrado

Juan Antonio Álvarez de Arenales fue uno de los hombres que comprendió, hasta cierto punto, la plasticidad de la arcilla con la que debió trabajar y esto se pondrá en evidencia durante la guerra de la independencia, pero se enturbiará en el momento de la construcción de las nuevas naciones. Arenales nació el 13 de junio de 1770 en Villa de Reinoso, provincia de Castilla la Vieja. Su padre, Francisco Álvarez de Arenales, perteneciente a una familia hidalga del distrito, falleció prematuramente cuando Juan Antonio tenía 9 años y su educación fue confiada a su pariente Remigio Navamuel, dignatario de la iglesia de Galicia. Ingresó en la academia militar donde recibió formación en matemáticas, filosofía y gramática latina. A los 13 años era dado de alta como cadete en el Regimiento de Burgos. Según su biógrafo, José Evaristo Uriburu (1924),² “por su voluntad” pasó en 1784 al Regimiento “Fijo” de Buenos Aires, donde se perfeccionó en las ciencias exactas y tuvo su primera experiencia militar en la Banda Oriental luchando contra las pretensiones portuguesas por el Río de La Plata. En 1794, a los 24 años, fue promovido a teniente coronel y transferido con igual grado del Partido de Arque (provincia de Cochabamba), nombrándolo el 26 de enero de 1795 subdelegado del mismo partido. Este fue el primer contacto de Arenales con lo que hoy diríamos la Bolivia profunda. Probablemente aquí comenzó a entrenar su sensibilidad para apreciar la complejidad de la sociedad a la que se integraba.

2 José Evaristo Uriburu era nieto del General Arenales. Existen algunas biografías resultado de síntesis de la de Uriburu con algunos datos adicionales. Otras que se refieren específicamente a episodios de la guerra de la independencia: ver De Angelis [1832] 1920 a raíz de las publicaciones de José Ildefonso de Arenales; Segundo Roca [1866] 1989 describe la primera campaña a la sierra del Perú; José Ildefonso de Arenales [1830] 1920 defiende a su padre de ciertas aseveraciones de Miller y describe la segunda campaña a la sierra. Todas las notas biográficas son apologéticas.

Arenales, al que podemos identificar como un militar ilustrado, no era una excepción entre las oleadas de inmigrantes españoles que llegaron a América desde mediados del siglo XVIII. Entre las múltiples aristas de la ilustración, la formación de los militares en las academias españolas se concentraba en ciencias exactas, esencial en la modernidad europea. La formación científica alimentaba el progreso que pretendían las “luces” y con ello España se aseguraba—o pretendía asegurarse— los frutos que las reformas borbónicas acababan de inaugurar desparramando en sus territorios a estos militares y a una pléyade de funcionarios que debían renovar las estructuras de un estado que progresivamente se hacía más absolutista y ordenado. Sin embargo, no era lo mismo aplicar estos principios en la Península que en las Indias. “La pátina ilustrada que en principio los identificaba no pudo resistir ni a la naturaleza de los hombres ni al hondo y profundo hueco de injusticias y corrupción por el que se desembarrancaba el mundo colonial”.³ Las luces nutrieron la autoestima de los europeos ahondando el abismo que los separaba de las poblaciones que no participaban de los dictados de la nueva modernidad. Fue así que, muy sintéticamente, los ilustrados optaron sucesiva o alternativamente varios caminos para controlar a las poblaciones nativas y a los criollos hispanoamericanos: aumentar la coacción y reprimirlos por la fuerza si fuera necesario expresando sin ambages la discriminación; condenar los abusos coloniales al momento de arribar para sumergirse en ellos un tiempo después; intentar comprender el sistema y modificar las condiciones de opresión pero siempre desde una perspectiva eurocéntrica. Este punto no debe olvidarse, porque es el caso que estudiamos.

A medida que se aproximaba el fin de siglo se fueron produciendo algunos cambios en el orden colonial y las grandes rebeliones indígenas precedentes alertaron a las autoridades tratando de evitar los excesos de funcionarios recortando las jurisdicciones locales, criollas en general. La actividad de Arenales en esos años en el Alto Perú fue un rico ejercicio para comprender desde adentro la naturaleza del sistema colonial, desde la perspectiva de comunidades menores, provinciales, por cierto muy diferente si ese aprendizaje se hubiese hecho desde las ciudades capitales como Buenos Aires o Lima. Durante quince años ejerció funciones en el distrito de Arque en Cochabamba, en el partido de Cinti en Pilaya y Paspaya y finalmente

3 Juan Marchena, “Al otro lado del mundo. Josef Reseguín y su ‘generación ilustrada’ en la tempestad de los Andes. 1781-1788”, en *Anuario de Estudios Bolivianos*, (Sucre: Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, 2006, 12).

en Yamparáez en la Intendencia de Charcas.⁴ En sus tres destinos desarrolló una amplia actividad canalizando ríos, construyendo puentes y edificios proyectados por él mismo. Se enfrentó con el intendente Francisco de Viedma por abusos de funcionarios pero logró el apoyo del fiscal de la Audiencia de Charcas, Victoriano de Villava⁵. Según parece concitó también el beneplácito de la población local nativa y criolla. En este período encontramos una de las claves de la personalidad de Arenales: la articulación entre su experiencia y su formación intelectual.

Durante su estadía en Yamparáez se produjo el alzamiento de La Plata (Charcas) el 25 de mayo de 1809 a raíz de la invasión napoleónica en España. Arenales acude a la ciudad en apoyo de los criollos con un número de vecinos de su jurisdicción que se suman a la revuelta general para evitar la prisión de los líderes del levantamiento. Es así que Arenales es designado comandante general y gobernador de armas organizando las milicias urbanas para resistir el ataque de las fuerzas enviadas desde Potosí por Francisco de Paula Sanz y las del nuevo intendente de Charcas, Vicente Nieto, que estaban en las proximidades. La conmoción revolucionaria se había extendido también a La Paz, agravando los signos de una insurrección contra la autoridad del rey. La ciudad de la Plata se rindió ante las fuerzas de Nieto y Arenales solicitó su relevo al virrey de Buenos Aires para dirigirse a Salta pero Nieto emitió orden de arrestarlo. Estuvo detenido en la ciudad durante seis meses y luego remitido a la cárcel del Callao en Lima hasta el 25 de diciembre de 1810, cuando el virrey Abascal permitió su liberación.

Arenales en Salta 1811- 1813

Mientras tanto en Buenos Aires se había producido la revolución del 25 de mayo de 1810 y la Primera Junta envió una expedición auxiliadora al Alto Perú al mando de González Balcarce y Juan José Castelli. Embarcado Arenales para regresar a su residencia en Salta, en medio del viaje abandonó la nave a nado en las costas de Mollendo en donde fue rescatado por un barco mercante y así pudo llegar a destino, coincidiendo con el regreso de las tropas del ejército libertador derrotadas en la batalla de Guaquí, en agosto de 1811. En los dos años transcurridos desde la

4 Juan Antonio había contraído matrimonio en 1795 con Serafina González de Hoyos y Torres, miembro de la elite salteña, de quien tuvo cinco hijos y uno de ellos José Ildefonso, también militar.

5 Los escritos de Villava influyeron en los líderes de mayo, como Mariano Moreno

insurrección charqueña hasta el momento de retornar a su hogar, la vida de Arenales cambió de rumbo y de ser un funcionario honesto y creativo a las órdenes del rey de España paso a servir los intereses de su patria de adopción. Además de atender su estancia en Pampa Grande, Arenales fue electo regidor y alcalde de primer voto del Cabildo de la ciudad de Salta, todavía controlado por españoles de origen y renuente a las propuestas de Buenos Aires.⁶ Arenales estaba fuera de la ciudad cuando le llegó el aviso del general Belgrano de evacuar Salta y Jujuy. Sus milicias se unieron a las tropas de Belgrano que el 20 de febrero de 1813 lograron abatir a los realistas. Así Arenales pudo acogerse a las disposiciones de la Asamblea Constituyente (1813) que otorgaba ciudadanía a los españoles de origen que se hubieran incorporado al servicio de la patria y el 6 de julio de año se lo declaraba ciudadano de las Provincias Unidas. Tenía en ese entonces 43 años.

Estos primeros relatos sobre la vida de Arenales nos aproximan a su capacidad de apreciar el significado de la coyuntura: participa en sucesos que devendrán en acontecimientos históricos sin precedentes. Los combates en los que había intervenido en la Banda Oriental como soldado del rey lo entrenaron como militar, los sucesos de los últimos años provocaron un cambio sustancial: de vasallo español pasó a ser ciudadano de una república en gestación. Comprendió la trascendencia del acontecimiento antes de que se transformara en un hecho histórico. De allí la importancia de “revisitar” el acontecimiento desde la perspectiva del actor porque “*l'événement restructure le temps selon de nouvelles modalités*”⁷ e invita a valorizar la subjetividad personal en la toma de decisiones que, como en el caso de nuestro personaje, resultó ser un agente activo en una insurrección que terminó en la emancipación de tres repúblicas. Si revisamos la participación de Arenales como militar y como funcionario podremos acceder a la relación entre la acción y las representaciones que fue construyendo de y hacia la sociedad en la que resolvió intervenir. Estos actores “tuvieron la sensación de deber—y por lo tanto de poder—escoger entre diversas soluciones. La gama de los posibles no es arbitraria:

6 Ver Sara Mata de López, “Movilización rural y guerra de la Independencia. Salta 1810-1821”, en Sara Mata y Zulma Palermo, comps., *Travesía discursiva: representaciones identitarias en Salta; siglos XVIII-XXI* (Rosario: Prohistoria ediciones, 2011); Marcelo Daniel Marchionni. “Entre la guerra y la política. Las elites y los cabildos salta-jujeños en tiempos de Güemes”, en Beatriz. Bragoni y Sara. Mata, *Entre la colonia y la república. Insurgencias, rebeliones y cultura política en América del Sur* (Buenos Aires, Editorial Prometeo Libros, 2008); Tullio Halperín Donghi, *Revolución y Guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1994).

7 Los sucesos reestructuran los tiempos de acuerdo con las nuevas modalidades. Dosse, *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien: entre sphinx et phénix* (Paris: Presses Universitaires de France, 2010).

está socialmente construida en el sentido de que depende de una representación del espacio social [...] y que pone de manifiesto los recursos y las coerciones que los individuos y los grupos estiman disponer o padecer”.⁸ Sin embargo no es fácil para el historiador tratar de reconstruir el abanico de opciones disponibles y Revel se pregunta “¿es posible ir más allá de las declaraciones de principios?”. Parafraseando a George Duby⁹ el acontecimiento agita las aguas profundas y hablando de ello se llega también a las cosas corrientes de la vida, a aquello de lo que no se dice nada o muy poco. Giovanni Levi¹⁰ destaca a su vez el rol activo del contexto en el transcurso de esos acontecimientos. También es difícil resolver la distancia entre lo que sabemos de una vida y la “canonización” en cierto régimen de historicidad.¹¹ La biografía a veces se confunde con la “fábrica de héroes” y “es una referencia axiológica a ciertos sistemas de valores”.¹² Este puede ser el caso de José Evaristo Uriburu descendiente del “héroe” en cuestión y adscripto a un régimen de historicidad de finales del siglo XIX que se proponía construir una identidad nacional. En estas condiciones la biografía cumple un rol pedagógico, incitando a la imitación y a la homogenización de la conciencia nacional. Por ello no podemos ignorar las trayectorias de los individuos, en particular de aquellos sumergidos en esta convulsionada transición justamente porque la idea de cuál debía ser “el orden” apropiado para los nuevos Estados terminó por producir un desfase entre la propuesta, o modelo ideal y lo posible. Una trayectoria de vida, la sucesión de experiencias, puede provocar cambios de perspectiva, disturbios o disyunciones que afectan la coherencia posteriormente construida por el historiador pero también permite observar la distancia entre ideología que sustenta un individuo y el plano de la realidad sobre la que debe actuar. El itinerario de la vida de Arenales permite observar los indicios de estas disyunciones.

8 Jacques Revel, “La biografía como problema historiográfico”, en J. Revel, *Un momento historiográfico* (Buenos Aires, Editorial Manantial, 2005).

9 George Duby, *El Caballero, La Mujer y El Cura* (Buenos Aires: Taurus, 2013 [1981]).

10 Giovanni Levi, “Les usages de la biographie”, *Annales, ESC.* 44: 6 (1989).

11 François Hartog, *Régimen d’Historicité. Présentisme et Expérience du Temps* (Paris: Seuil, 2003)

12 Ver Dosse, *La apuesta biográfica*, 151. Incluso con la hagiografía, como “El Santo de la Espada”, modo en que Ricardo Rojas consagró a San Martín

Arenales en el Alto Perú 1813 – 1815

A partir de 1810 el subcontinente sudamericano estuvo sumido en un *estado de guerra*, que se prolongó por décadas y condicionó todos los aspectos de la vida social.¹³ Como militar de carrera formado en Europa, Arenales debió adaptarse a una lógica guerrera en un juego alternativo entre un ejército formal y la flexibilidad necesaria para coordinar esfuerzos con una población con prácticas bélicas muy diferentes, cuyos tiempos e intereses no siempre coincidían con los principios doctrinarios de la revolución. La historia de esta guerra muestra las contradicciones afrontadas por un ejército convencional—jerarquización interna, disciplina militar, provisión de recursos y armamento adecuado—para actuar coordinadamente con guerrillas y montoneras formadas por grupos indígenas y mestizos con otras lógicas de combate y otras lealtades.

Después de la batalla de Salta, el ejército de Belgrano se dirigió hacia Potosí y Arenales fue nombrado gobernador de Cochabamba, apreciando su experiencia previa en la región (septiembre de 1813). Cochabamba había sido de las primeras regiones del Alto Perú que adhirieron a la causa patricia colaborando ampliamente durante la campaña anterior pero luego sufrió la dura represión de Juan Manuel Goyeneche.¹⁴ La segunda expedición libertadora hizo resurgir la insurrección y Arenales pudo encontrar condiciones propicias para iniciar su gestión. Belgrano y los caudillos locales que surgieron en ese momento se prepararon para enfrentar a las tropas realistas comandadas por el general Joaquín de la Pezuela que les infligió sendas derrotas en las batallas de Vilcapugio y Ayohúma (1 de octubre y 13 de noviembre de 1813). El ejército rioplatense debió abandonar el Alto Perú y se instaló en Tucumán (enero de 1814).

Con la aprobación de Belgrano, Arenales se había atrincherado en Cochabamba. Desde allí alentaba y colaboraba con los esfuerzos de los caudillos locales. Librados a sus propias fuerzas, los altoperuanos iniciaron lo que Mitre ha identificado como la guerra de “las republiquetas”¹⁵ y Demélas “nacimiento de la

13 Alejandro Martín Rabinovich, *La Société Guerrière. Pratiques, discours et valeurs dans le Rio de La Plata* (Rennes: Press Universitaire de Rennes, 2013).

14 Juan Ramón, Muñoz Cabrera, *La guerra de los 15 años en el Alto Perú o sea los Fastos Políticos de Bolivia. Para servir a la Historia general de la Independencia de Sud-América*, (Santiago de Chile: Imprenta del Independiente, 1909 [1867]).

15 Bartolomé Mitre, *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina* (Buenos Aires: Félix Lajouane Editor, 1887).

guerrilla”.¹⁶ Se abrieron numerosos frentes con suertes muy variables: Arenales desde Cochabamba y Valle Grande; Ignacio Warnes en Santa Cruz; José Ignacio Zárate en Porco y Chayanta; en Chuquisaca Manuel Ascencio Padilla y su esposa, Juana Azurduy, que desde 1811 había establecido un corredor de comunicación con Jujuy eludiendo los centros urbanos; en Cinti Vicente Camargo; José Miguel Lanza, y luego Eusebio Lira en Ayopaya donde los indígenas tuvieron la mayor participación;¹⁷ el cura Idelfonso de las Muñecas en Larecaja; Eustaquio Méndez, Francisco Pérez de Uriondo, José María Avilés y Juan José Fernández Campero en Tarija; Martín Miguel de Güemes en Salta y Jujuy.

Arenales, aislado en Cochabamba, quedaba a merced de las fuerzas realistas, por lo que decidió retirarse a Valle Grande al mando de una tropa muy reducida. La zona elegida era estratégica, más cercana a Santa Cruz de la Sierra donde Warnes también resistía y a Ayopaya donde se organizaban grupos de campesinos e indígenas. Si bien las relaciones de Warnes y Arenales no fueron óptimas—se produjeron más desacuerdos que colaboración¹⁸—lo importante es el medio en el que inscribe la resistencia en ese momento y en esas condiciones. Gunnar Mendoza¹⁹ evalúa los efectos de la guerrilla por sus complejas implicaciones, pues “produce cambios indefectibles en las relaciones humanas por las contradicciones y reacciones que suscita, de suerte que la sociedad correspondiente ya no es la misma antes y después de la guerrilla”. El escenario de la guerrilla, que se prolongó por más de 12 años, fue testigo de cambios y conflictos de muy variada naturaleza, tanto en esta zona como en los Andes centrales como veremos más adelante.²⁰ Los actores vivieron y/o murieron en un espacio físico y social atravesado de múltiples dificultades. Se puede observar el cambio de estatus—de indio a campesino y a la inversa (como en el caso del tambor José Santos Vargas)—, el cambio de un bando al otro, una acomodación fluctuante a los avatares de la guerra según el avance o retroceso de los ejércitos, o una fidelidad sin fisuras por “la causa de la patria”;²¹ todas estas variaciones eran

16 Marie-Danielle Demélas, *Nacimiento de la guerra de guerrilla. El diario de José Santos Vargas (1814-1825)* (La Paz, Editorial Plural-IFEA, 2007).

17 José Santos Vargas, *Diario de un comandante de la independencia americana 1814-1825*. (México D.F.: Siglo XXI Editores, 1982 [1814-1825]); Demélas, *ibid.*; Mitre *op.cit.*

18 Uriburu dedica muchas páginas a relatar los desacuerdos entre ambos jefes. Ver también José María Paz 1982.

19 Gunnar Mendoza, “Prólogo”, en Vargas, *Diario de un comandante*, 3. El autor desarrolla el estudio, prólogo y edición del manuscrito del tambor José Santos Vargas 1814-1825.

20 Gustavo Montoya, “Notas sobre la plebe rural y el conflicto social durante la independencia en los Andes Centrales”. *Historia y Cultura* 27 (2014), 179-193.

21 Por falta de espacio no podemos desarrollar las múltiples significaciones del concepto de patria en el

posibles, ya sea alternativas o simultáneas.²² Además, los altoperuanos estaban tironeados entre las pretensiones de Lima y de Buenos Aires y los ejércitos que “invadieron” el territorio de la Bolivia actual, para apoyar o diezmar la rebelión, eran representantes de dos centros rivales de poder desde la creación del virreinato del Río de la Plata en 1776.²³ Pero no es todo, la población indígena debía defender sus propios derechos e intereses y desde el comienzo de las insurrecciones los ayllus indígenas y las pequeñas comunidades urbanas se mantuvieron al tanto de los acontecimientos y entablaron extensas redes de comunicación.²⁴ Los ayllus del altiplano y de los valles mesotérmicos mostraban una integración al sistema colonial que fue un obstáculo para aceptar las propuestas ilustradas-liberales tendientes a desarticular la organización comunal.²⁵ Las poblaciones tribales de las yungas y tierras bajas, menos integradas al sistema colonial se sumaron a la guerrilla en forma aleatoria y discontinua. En todos los casos las rivalidades entre grupos y/o entre líderes (criollos, mestizos o indígenas) fueron habituales.

Esta fragmentación en definitiva los favoreció pues obligó al ejército realista a responder simultáneamente en varios frentes, dispersando esfuerzos humanos y recursos. El informe de Joaquín de la Pezuela sobre los sucesos de este período de guerra es muy revelador al respecto. Cuando este general reemplazó a Manuel de Goyeneche encuentra diezmando el ejército real y observa un cambio notable en la actitud de la población. La desertión en las filas reales abarcaba desde los soldados a los oficiales, las comunidades les negaban información y recursos y era hostigado por múltiples focos guerrilleros. “Las armas del reino [no] eran dueñas de más terreno que el pisaban”.²⁶ Aunque los frentes de combate se multiplicaban, Pezuela logró reorganizar el ejército y, una vez abatido Belgrano, avanzó nuevamente hacia el sur hasta ocupar Salta. De todas maneras su situación era de difícil equilibrio pues la reacción de la población lo debilitaba en todos sus flancos y los cabildos de las ciudades “entonces constitucionales” eran reticentes al reclutamiento de

contexto colonial y poscolonial.

22 Vargas, *Diario de un comandante*.

23 José Luis Roca, *Ni con Lima ni con Buenos Aires. La formación de un Estado nacional en Charcas* (La Paz: IFEA-Plural, 2007).

24 Luis Miguel Glave Testino, “Una perspectiva histórico cultural de la revolución del Cuzco en 1814. Un saludo a su bicentenario”, *Revista de las Américas* 1 (2003), 11-38.

25 María Luisa Soux, *El Complejo proceso hacia la independencia de Charcas (1808-1826). Guerra, ciudadanía conflictos locales y participación indígena en Oruro* (La Paz: Asdi-IFEA-Plural-IEB, 2010)

26 Joaquín de la Pezuela, *Compendio de los sucesos ocurridos en el Ejército del Perú y sus provincias (1813-1816)* (Santiago de Chile: Centro de Estudios del Bicentenario, 2011).

milicianos.²⁷ En 1814 las fuerzas del Río de la Plata inician una tercera expedición libertadora al mando del general José Rondeau y con el propósito de asegurar el territorio recuperado, Pezuela envió contingentes a combatir a cada uno de los caudillos alzados. Por ejemplo la división del comandante José Joaquín Blanco, que muere en combate, fue destinada a abatir a Warnes en Santa Cruz y a Arenales en Valle Grande. En ese momento ninguno de los dos bandos prevalecía sobre el otro y ninguno cejaba en el fuero por cumplir sus objetivos. Lo que sí parece claro a partir del texto del General realista es que no se trató de una guerra civil ni tampoco en pos de una mayor autonomía. Se trataba de una revolución por la independencia, y ambos contendientes lo expresarán ya sin eufemismos.²⁸ Pezuela admite no tener fuerzas para combatir la osadía de los declarados adictos al sistema revolucionario.

Arenales entre tanto se encontraba en Valle Grande tratando de organizar su contingente y pidió refuerzos a Warnes quien por orden de Belgrano había quedado bajo sus órdenes, pero el apoyo fue reticente. Tampoco fue fácil para Arenales que los milicianos locales se adaptaran a la disciplina militar. Según la suerte de un combate podían comportarse con heroísmo o huir a los montes. El armamento tampoco era óptimo, muchos peleaban con flechas, hondas o macanas pues no todos tenían armas de fuego o no había para todos y además la poca oficialidad disponible carecía de entrenamiento militar. El ejército realista contaba con personal jerárquico más idóneo, pero el grueso de la tropa también era reclutada entre la población local y la oficialidad debía vigilarlos constantemente para evitar la desertión. Ambos contendientes hicieron uso de la táctica de desgaste y sorpresas y ambos se sirvieron del conocimiento del terreno aportado por la población nativa. Arenales trataba de coordinar los esfuerzos de los caudillos locales pero no le resultaba fácil impedir la acción más o menos espontánea de las guerrillas. Tampoco pudo acordar con Warnes una estrategia conjunta, aunque finalmente ambos confluyeron para enfrentar la división del general Blanco que murió en la contienda. El 25 de mayo de 1814 se produjo el célebre combate de La Florida, en un punto intermedio entre Valle Grande y Santa Cruz en la que los independentistas abatieron al ejército del rey. Las tropas enemigas se dispersaron y Warnes y Arenales se dirigieron a defender Santa Cruz. Accidentalmente Arenales, con una pequeña partida, se alejó del regimiento y fue

27 Las palabras encomilladas son orinales del texto de Pezuela (2011), 34-35.

28 Ana María Lorandi, "Guerra e independencia en los países andinos. La "traumática transición"". *Andes* 26: 1 (2016)

asaltado por soldados enemigos. Se batieron en lucha cuerpo a cuerpo y malamente herido Arenales fue abandonado creyéndolo muerto. Por fortuna fue rápidamente auxiliado y trasladado a resguardo por soldados que escucharon el tiroteo.²⁹ El gobierno de las Provincias Unidas lo premió con un escudo con la inscripción *La Patria a los vencedores de La Florida*.³⁰

El avance de la tercera expedición libertadora al mando del general José Rondeau y la presión de la insurgencia en Salta y Jujuy comandada por Martín de Güemes obligó a Pezuela a replegarse hacia el altiplano. Los caudillos locales lo asediaban en todos los flancos, las grandes ciudades debieron ser abandonadas y Pezuela describe una situación caótica y extrema pues los refuerzos que esperaba tardaron en llegar. Pero en ese lapso Pezuela consiguió reorganizar sus tropas y entrenarlas a pesar de las dificultades de abastecimiento y la inclemencia de la estación. Arenales por su parte no cejó en sus esfuerzos para estorbar a los enemigos y con la colaboración de Padilla ocupó a La Plata (Chuquisaca) en dos oportunidades y luego reconquistó Cochabamba (abril y mayo de 1815 respectivamente).

Rondeau al mando de la tercera campaña al Alto Perú logró penetrar hasta el corazón del altiplano con más de 6000 efectivos pero el 29 de octubre de 1816 fue derrotado en la batalla de Viluma (Venta y Media o Sipe-Sipe) pese a su superioridad numérica. Como muchos autores han afirmado esta derrota se debió en parte a la incapacidad de Rondeau para controlar las fracturas e intrigas intestinas de la oficialidad y la indisciplina de los soldados. Con el objeto de recaudar fondos se expoliaron los recursos de los vecinos de Potosí y Chuquisaca y según lo denuncia Paz en sus *Memorias* predominó la codicia, el derroche y un desorden tal que afectaron el prestigio de la armada patriota y las opciones de gobernabilidad en una coyuntura tan crítica.³¹ La residencia en la ciudad alteró profundamente la disciplina militar que mostraba serias fisuras desde hacía tiempo y las fuerzas patriotas se dispersaron después del triunfo realista y ni el mismo Arenales, que había conservado

29 Según el relato de Frías (1907: III: 81) “Arenales, solo ya, sigue peleando sin pensar en rendirse. Un feroz hachazo le tiene el cráneo abierto en uno de sus parietales. Su cara está tinta en sangre. Otro tajo horrible le abre desde arriba de la ceja hasta casi el extremo de la nariz, dividiéndola en dos; otro le parte la mejilla derecha, por bajo el pómulo, desde el arranque de la sien hasta cerca de la boca. En fin: trece heridas tiene despedazada su cara, su cabeza y su cuerpo—por lo que sus adversarios le llamarían con el apodo de “El Hachado”—y todas están manando sangre; pero él defiende la vida haciéndola pagar caro”. Según un comentario no fundado de este autor un muchacho que trató de ayudarlo protegiéndolo con su cuerpo, y que murió en el ataque, era hijo bastardo de Arenales.

30 En su homenaje se designó una calle de Buenos Aires con el nombre de Florida.

31 José María Paz, *Memorias póstumas del General José María Paz* (Buenos Aires, Edición especial de la “Biblioteca del Oficial” anotada por el Teniente Coronel Juan Beverina, 1924. [1855]), 240-255.

su autoridad en su regimiento de cochabambinos, pudo impedir el desbande general. La fractura del cuerpo de oficiales a favor o contra Rondeau se agravó durante la retirada y al llegar a Jujuy se enfrentó con Martín de Güemes (diciembre 1815–enero 1816). Arenales, que no había participado en la batalla de Viluma, también se retiró a Salta eludiendo mezclarse en estos conflictos.³² Una vez acallada la tensión interna, Arenales fue designado gobernador interino de Salta y Presidente de la Comisión Militar del Ejército y debió marchar hacia Córdoba para intervenir en la guerra entre caudillos provinciales del Litoral. Disconforme con la situación de fracturación interna en el Río de La Plata, optó por dirigirse a Mendoza y a Chile para unirse al **ejército de San Martín**. Para cerrar este párrafo una cita ilustrará la condiciones de la guerra en estos años: “Los tambores redoblan, los carros se ponen en movimiento, las espuelas se hunden en las panzas de los caballos: la fuerza de guerra se pone en movimiento. Es el regimiento que deja la caserna, la compañía de milicia que sale del pueblo, la montonera que abandona el punto de reunión y la partida indígena que deja atrás suyo la *toldería*. ¡Cuántos esfuerzos para reunir estas fuerzas!”³³

El militar ilustrado y el “orden” republicano

José Evaristo Uriburu, biógrafo de Arenales, fue también un militar y ofrece un perfil del personaje acorde con los principios de autoridad, austeridad, orden, honor y gloria propios de la concepción militar. En su texto, y para la imagen posterior tomada por la historiografía, la austeridad de Arenales unida a su habilidad táctica le permitió ganar el respeto de los subordinados, de sus jefes del ejército y apreciadas sus condiciones para gobernar y “disciplinar” la comunidad civil. Arenales, un liberal heredero de la ilustración, adhería a un ideario republicano que reprodujera de alguna manera el estado centralizado que las reformas borbónicas no habían podido construir. Cabe preguntarse los múltiples significados de ese “orden” en la coyuntura de transición entre monarquía y república. Uno de ellos consistía en atemperar el exceso de autonomía local reorganizando las jurisdicciones bajo mandos unificados que superaran los intereses locales en pos del bien del estado. Otro, impedir que las rivalidades entre los miembros del ejército afectara la eficiencia de las operaciones. La conducta de Arenales

32 Sara Emilia Mata, *Los gauchos de Güemes. Guerras de Independencia y conflicto social* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2008).

33 Rabinovich, *La Société Guerrière*, 223. Traducción de Lorandi.

al apartarse del ejército del norte y a reunirse con San Martín parece acordar con el perfil diseñado por su biógrafo. Aun así, y más allá del personaje en cuestión, es interesante indagar de qué manera estos ilustrados peninsulares o criollos podían percibir los factores presentes en la arena donde se jugaba el poder y los intereses individuales y/o grupales intervinientes en esas contiendas. El ilustrado Arenales, como hemos dicho, pudo apreciar y respetar las diferencias internas de la sociedad pluricultural ¿pero podía justificar con la misma amplitud tanto las rivalidades personales cuanto entre colectividades? ¿Podía entender que las apetencias locales pretendían evitar el peligro de engendrar un Leviatán unitario?³⁴ ¿Cuánto influía en su perspectiva el hecho de ser un militar ilustrado, un liberal borbónico?

Las reflexiones previas conducen al problema de la ausencia del rey y la reversión de la soberanía al pueblo.³⁵ Nuevamente recurrir a preguntas puede ayudar: ¿la sensibilidad política manifestada por Arenales armonizaba o colisionaba con su austeridad y su inflexible concepto de autoridad, o sólo producía interferencias que a duras penas trató de superar? ¿Cómo era el Estado republicano que imaginaba un militar ilustrado? ¿Pudo conciliar las diferencias culturales de los nativos más allá del paternalismo? ¿Cómo controlar el localismo criollo? El concepto ilustrado del Estado era binario: la sociedad integrada bajo una cabeza, ya no la del rey, sino de un gobierno representativo pero con autoridad legítima y reconocida.³⁶ El militarismo que surge como secuela de la guerra de la independencia procura controlar con mano dura las tensiones intestinas de una sociedad profundamente heterogénea. Los militares decidieron tomar las riendas de la construcción de los nuevos estados pero navegaron en las procelosas aguas de las fracturas territoriales, del caudillismo político, entidades políticas a veces efímeras, provincias, repúblicas, confederaciones.³⁷ Si Arenales, no lo sabemos, tenía dudas sobre el rumbo que tomaba la nueva república cuando abandona el altiplano y va en busca de San Martín, su experiencia posterior en el Perú lo

34 Clément Thibaud, "De l'Empire aux États: le fédéralisme en Nouvelle-Grenade (1790-1853)", en Federica Morelli, Clément Thibaud y Geneviève Verdo, *Les Empires Atlantiques* (Paris: Presses Universitaires de France, 2009), 107.

35 Thibaud, *ibid*; José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias y estados: los orígenes de la nación Argentina (1800-1846)* (Buenos Aires: Editorial Ariel, 1997); Noemí Goldman, *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de La Plata, 1780-1850* (Buenos Aires, Ed. Prometeo, 2008).

36 François-Xavier Guerra, *Modernidad e Independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993).

37 Rabinovich, *La Société Guerrière*, 11; Cristóbal Aljovín de Losada, "Elecciones y oficiales del ejército: Perú 1827-1896". *Journal of Iberian and Latin American Research*, 20:1 (2014).

convencerá de las enormes variaciones del mosaico socio-cultural presente en el territorio y de las dificultades para instrumentar una gobernabilidad acorde con el Estado territorialmente integrado al que aspiraba.

Arenales en el Perú

En el transcurso de los diez años entre la revolución de mayo en Buenos Aires y el desembarco de San Martín en Pisco, la actual república peruana no había logrado declarar su independencia. A pesar de levantamientos parciales (Tacna, Huánuco, entre otros) y de la gran rebelión del Cuzco en 1814³⁸ que puso en gran riesgo la soberanía de España, los mayores esfuerzos militares de los virreyes José Fernando de Abascal y luego de Joaquín de la Pezuela se concentraron en el Alto Perú y en tratar de invadir el Río de la Plata. El retorno de Fernando VII al trono consolidó el absolutismo y provocó el retroceso del liberalismo peninsular que había logrado sancionar la Constitución gaditana en 1812. En estas circunstancias confusas el liberalismo político, el liberalismo económico, el absolutismo monárquico, y la independencia se entrecruzaban creando una enorme confusión sobre el rumbo a seguir tanto en la población como en el ejército.³⁹ Pezuela intentó manipular el liberalismo constitucional para entablar un tratado de paz con San Martín quien consideró que las Cortes de Cádiz no ofrecían garantías de representatividad adecuada para los americanos y no cambiaría el estatus subordinado del Continente. San Martín se proponía incitar a los peruanos a participar activamente en la defensa de su independencia por medio de la prensa y de los manifiestos. Confiaba más en el efecto de la propaganda que en la guerra. Por ello concibió una estrategia destinada a agotar a las fuerzas realistas, más que a combatirlos, convencido que si los peruanos le negaban apoyo y recursos tanto el virrey como el ejército aceptarían reconocer la emancipación. Había que ocupar la costa y concitar la voluntad de la totalidad de la población y si fuera necesario abatir las fuerzas reales allí donde opusieran resistencia.

La situación del Perú en todo caso no era similar a la del Alto Perú. Tanto la población urbana como la campesina habían comenzado a participar las propuestas

38 Glave, "Una perspectiva histórico cultural".

39 Cristina Mazzeo, *Las vicisitudes de la guerra de la independencia del Perú 1817-1824*. Cuadernos de Investigación (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000).

gaditanas. El proceso electoral abierto desde los tiempos de Abascal se constituyó en el cambio más significativo en Hispanoamérica.⁴⁰ Las elecciones, al principio sólo a nivel comunal, inauguraron un sistema representativo, aunque indirecto, ampliando la participación ciudadana de criollos y de indígenas. En una región todavía no afectada por una guerra generalizada, los sectores intermedios fueron adquiriendo mayor protagonismo. Una de las vías para el ascenso social fue la creciente militarización. La organización de guerrillas permitió la emergencia de líderes indígenas o mestizos tanto en las ciudades de provincia, como en haciendas y en los ayllus costeros o serranos.⁴¹ El campesinado no era por cierto homogéneo, ni étnica, ni política ni económicamente. Estaba atravesado por diferencias y rivalidades que se remontan a tiempos incluso pre-coloniales y estaban internamente jerarquizados. Como afirma Cecilia Méndez,⁴² es reduccionista oponer el conservadurismo campesino “inherentemente” parroquial al liberalismo político o económico. Por un lado porque los campesinos comprendieron muy bien los cambios políticos que se avecinaban y en algunos casos se opusieron a ellos porque querían conservar los privilegios que la Corona les había otorgado hasta entonces. Fue en defensa de esos privilegios que campesinos de la zona ayacuchana (entre otros) peleara del lado de los ejércitos reales y luego se revelaron monárquicos unos pocos años después de que la independencia fuera declarada.⁴³ Ellos como el resto de la población peruana fue diezmada por uno y otro bando durante la guerra y estos despojos forjaron alianzas entre hacendados, arrieros y campesinos de ayllus a lo largo y ancho del país y permitió la emergencia de un caudillismo creciente a lo largo del siglo XIX. Al mismo tiempo los criollos ciudadanos forjaron un ideario divorciado de la población indígena. Construyeron sus propios héroes y estaban convencidos que la formulación de una Constitución liberal—según el modelo gaditano—daría unidad territorial a la nación y que los indios sólo podrían participar como agentes activos después de un proceso de educación ciudadana. No fueron por azar los fracasos o debilidades de los sucesivos proyectos constitucionales que se escalonaron durante el siglo XIX en

40 Antonio Annino, *Historia de las elecciones y de la formación del espacio político nacional en Iberoamérica* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1995).

41 Sobre el tema ver desde una perspectiva nacionalista, ver Ella Dunbar Temple, “Investigación, recopilación y prólogo”, en *La acción patriótica el Pueblo en la Emancipación. Guerrilla y Montonera* Tomo V, vol. 6 (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1975).

42 Cecilia Méndez, *The Plebeian Republic. The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850* (Dirham y Londres: Duke University Press, 2005).

43 La rebelión de los iquichanos o guerra de las punas en 1828-1830.

los nuevos estados hispanoamericanos.⁴⁴ Por otra parte no puede desconocerse el rol que ocuparía la prensa en el Perú⁴⁵ a diferencia de los que ocurría en el Alto Perú que tuvo su primera imprenta una vez lograda la independencia.⁴⁶ La población urbana, incluyendo a la plebe y muy pronto los militares, participaron, debatieron y tomaron partido en la construcción del nuevo Estado atendiendo sólo marginalmente—o reprimiendo—la conflictividad que estos cambios suscitaban en el espacio rural. El militarismo, el faccionalismo y localismo entorpecieron la construcción de un Estado coherente, orgánicamente estructurado y por largo tiempo “el principio de autoridad no encontraba mecanismos alternativos en el sistema peruano”.⁴⁷

Por su experiencia previa y su capacidad para maniobrar con los indígenas y los campesinos, a Arenales se le encomendó realizar una campaña a la sierra. Era una columna volante que debía ocupar las ciudades más importantes y una vez consolidada la voluntad de la población regresar a la costa.⁴⁸ En octubre de 1820 Arenales remontaba la sierra. En noviembre se había posicionado del valle de Jauja, ocupado Tarma y obtenido el apoyo de la población de esa región donde su gobernador, Francisco de Paula Otero convocó a un cabildo abierto y organizó la guerrilla en su apoyo en la zona central del Perú y cuyos servicios fueron ampliamente reconocidos por San Martín.⁴⁹ De esta manera los indígenas aprovecharon “estratégicamente esta inesperada circunstancia de inclusión”.⁵⁰ La población participó integrando

44 Aljovín, *Caudillos y Constituciones. Perú 1821-1845* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Fondo de Cultura Económica, 2000).

45 Víctor Peralta Ruiz, *La Independencia y la Cultura Política Peruana (1808-1821)* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2010).

46 Esther Aillón Soria, “Imprenta, guerra y economía. La formación de los espacios públicos en la Independencia de Charcas (Bolivia)”, *Cuadernos de Historia* 33 (2010), 63-84. Sobre el rol de las imprentas de los ejércitos en la guerra de independencia en la actual Bolivia. Los impresos eran traídos desde Buenos Aires por los ejércitos libertadores. Castelli no tenía imprenta propia. Belgrano disponía de una pequeña imprenta para proclamas y órdenes militares. Hasta el momento, la difusión de las noticias se lograba distribuyendo panfletos escritos a mano. Los guerrilleros no tenían imprentas. Aillón Soria ofrece citas de Vargas (1982) sobre de la forma de comunicación entre los combatientes.

47 José Gálvez, “El Perú como Estado: proyectos políticos independientes”, en Scarlett O’Phelan Godoy, *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar* (Lima: Instituto Riva-Agüero / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001), 330.

48 José Segundo Roca, *Apuntes póstumos: Relación histórica de la primera campaña del General Arenales a la sierra en Perú 1820* (Buenos Aires: Imprenta de Mayo, 1989 [1866]). El ejército era recibido con frecuencia con múltiples ceremonias y obsequios que Arenales rechazaba. En una ocasión se le escuchó decir fastidiado: “historiadores”... “historiadores”... tal vez refiriéndose a los mecanismos comunales para conservar la memoria y dejar constancia de su lealtad a la “patria”.

49 Existe abundante documentación sobre la actividad de Otero en la sierra, CDIP, Tomo V, vol. 6., *La acción patriótica el Pueblo en la Emancipación. Guerrilla y Montonera*.

50 Juan Fonseca Ariza, “¿Bandoleros o patriotas? Las guerrillas y la dinámica popular en la independencia del Perú”, *Histórica* 31 (1), 2010.

las guerrillas controladas por el ejército “de ocupación” u organizándose en forma de montoneras microscópicas en defensa de sus intereses primarios y esto “puso al descubierto toda la complejidad de la estructura de dominio colonial”.⁵¹ Las montoneras actuaban principalmente en zonas apartadas, facilitando mutaciones en las lealtades y desbordes militares. Tanto las guerrillas que respondían a los planes del ejército, como las montoneras mezclaron las luchas contra el poder real con conflictos entre alcaldes o caciques, o bien territoriales, provocando lo que Montoya ha llamado “complejo entramado de soberanías en conflicto”.

El 6 de diciembre se produjo la batalla de Pasco derrotando a los regimientos realistas que intentaron detener a los patriotas. En esa ocasión fueron hechos prisioneros los generales realistas Diego O’Reylli⁵² y Andrés de Santa Cruz, peruano que luego se pasó a las filas independentistas. En buena parte los indígenas apoyaron a las tropas de Arenales, pero no faltaron comunidades fieles al rey como la de Huancayo, que atacó la columna comandada por Félix Aldao con piedras y macanas. El ejército realista bajo la conducción de Mariano Ricafort perseguía a Arenales arrasando a las poblaciones que lo habían ayudado, incendiándolas y pasando a cuchillo a sus habitantes. En opinión de Arenales, para fomentar la insurrección en el país no sólo era necesario propagar sus beneficios; para sostenerla el ejército debía reforzarse con nuevos contingentes de línea bien entrenados y establecer una base de ocupación en la sierra. Pero San Martín le atribuía más importancia a la ocupación de Lima y del Callao y le ordenó abandonar la sierra. Aparentemente hubo una contraorden que alcanzó tarde su destino y en enero de 1821 Arenales llegaba de regreso a la costa. También las tropas del rey abandonaron el teatro serrano y concentraron sus fuerzas en el litoral marítimo esperando el prometido auxilio desde España que nunca llegó. En ese momento la posición de los realistas era sumamente frágil y el Perú parecía perdido. En esas circunstancias el general español José de La Serna, liberal constitucionalista, convocó a sus oficiales y en una asonada militar, desplazó al virrey Pezuela y ocupó su cargo.

Esta decisión insólita en los reinos hispanos muestra la temperatura de los tiempos. Los jefes militares españoles tomaron el poder sin autorización ni apoyo del gobierno central. La población estaba desmoralizada y el desprestigio de las

51 Montoya, “Notas sobre la plebe rural”, 184.

52 El apellido de este militar se encuentra escrito como O’Reylli o bien como O’Reilly-

autoridades coloniales ahondó la fractura con el ejército que tomó la iniciativa de conducir la resistencia, ordenando a Ricafort que regresara a la sierra. San Martín a su vez, tratando de incorporar a los peruanos nombró comandante al general Agustín Gamarra—cuzqueño de prestigio que hasta el momento había militado en las fuerzas leales españolas—, a quien se sumaron las tropas de José Félix Aldao, que continuaba al frente de las guerrillas patriotas en la sierra. En abril de 1821 Arenales iniciaba una segunda campaña a la sierra.⁵³ Volvió a ocupar Pasco, Tarma y el valle de Jauja con la asistencia de Aldao y de Gamarra. La evacuación de Lima por los realistas fue parte de la estrategia de La Serna para trasladar el escenario de guerra y hacerse fuerte en la sierra. Previendo el peligro de esta acción realista, Arenales propuso al general en jefe planes muy detallados. Entre tanto se producía la tregua a raíz de la reunión de Punchauca entre San Martín y de La Serna que paralizó temporalmente las acciones bélicas. Cuando San Martín logró ocupar Lima declaró solemnemente la independencia del Perú, prefiriendo evitar enfrentamientos directos y ordenó nuevamente el repliegue de las tropas peruanas a la costa cuando Arenales estaba preparado para atacar la columna del general José de Canterac, decisión que prolongó cuatro años la guerra por la independencia **y la dejó en manos de Bolívar y las tropas colombianas**. Arenales trató infructuosamente de convencer a San Martín de su error proponiéndole nuevos planes estratégicos, pero San Martín prefirió concentrarse en recuperar el Callao convencido de que sin comunicación marítima y librados a sus propias fuerzas los ejércitos reales no serían capaces de continuar la resistencia.⁵⁴

Durante el armisticio de Punchauca los jefes españoles propusieron una vez más un acuerdo en base a los principios liberales constitucionalistas. Los delegados de San Martín se negaron a convalidar negociaciones que no condujesen lisa y llanamente a la independencia. San Martín y su ministro Bernardo de Monteagudo propiciaban una monarquía constitucional pero sin dependencia de las autoridades de la metrópolis. En este sentido los liberales ilustrados anhelaban un Perú emancipado bajo una autoridad que asegurara el orden estatal. El orden, el respeto a la ley y a las autoridades prevaleciendo sobre los síntomas de

53 José Ildelfonso Arenales, *Memoria Histórica sobre las operaciones y movimientos de la División Libertadora a las órdenes del Gral. D. Juan Antonio Álvarez de Arenales en su Segunda Campaña a la Sierra del Perú en 1821* (Buenos Aires: Editorial. La Cultura Argentina, 1920 [ca. 1830-1832].

54 Mitre, *Historia de San Martín y de la Emancipación Sudamericana* (Buenos Aires: Biblioteca de la Nación, 1907); Arenales, *Memoria histórica*.

anarquía y faccionalismo cada vez más evidentes. El orden afianzaba la libertad, la anarquía era el peor de los azotes. No en vano Arenales se había acogido bajo al ala sanmartiniana. La noción irrestricta de la autoridad se puso en evidencia cuando aceptó, en contra de sus convicciones estratégicas, acatar la orden de San Martín de abandonar el campo de batalla.

Arenales fue honrado con el título de Gran Mariscal y fundador de la Orden del Sol y designado gobernador de Trujillo, cargo que asume el 1º de febrero de 1822.⁵⁵ El norte del Perú se había pronunciado por la independencia desde 1820 y abarcaba incluso el área de Loja y Cuenca (hoy Ecuador) y con ella estaban vinculados dos personajes que presidieron el gobierno del Perú en esos años iniciales, Bernardo de Tagle y Portocarrero y José Antonio de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete. Sin embargo la situación de la región no era homogénea, fue necesario controlar zonas que resistieron la independencia, donde se mezclaba el liberalismo económico con intereses locales basados en privilegios coloniales. “En los primeros años republicanos y a semejanza del conjunto nacional, el norte se verá dividido en su interior; sus grupos de poder se acomodarán detrás de uno u otro caudillo”.⁵⁶ Arenales se dedicó a organizar un ejército que debía consolidar la ocupación patriota y a preparar la campaña al actual Ecuador en coordinación con el mariscal Antonio José de Sucre, campaña en la que no pudo participar por hallarse enfermo y pidió su relevo del cargo en Trujillo. Una vez en Lima se le encomendó una nueva campaña a los Puertos Intermedios que no aceptó y sin el suficiente apoyo del gobierno peruano para organizar una tercera entrada a la sierra decidió abandonar el ejército peruano y regresar a Salta (1822-1823).

Debemos aclarar que son muy escasos los datos sobre la actividad política de Arenales en el Perú, ya que la mayor parte de los autores consultados se refieren fundamentalmente a las campañas militares. No obstante su decisión se precipitó a raíz de la destitución de Monteagudo que provocó una crisis política en el gobierno⁵⁷ y la “conspiración de Miraflores” en la que algunos oficiales de Buenos Aires, sustrayéndose a la obediencia de Arenales, y un grupo de peruanos impusieron la presidencia de José de la Riva Agüero (1 de marzo de 1823).⁵⁸ De

55 CDIP, 1971, Tomo VI, vol. 5, *Asuntos Militares*: 265-266.

56 Susana Aldana Rivera, “Un norte diferente para la independencia peruana”, *Revista de Indias* 57: 209 (1997), 164.

57 Hay una extensa bibliografía sobre este tema que no desarrollaremos por falta de espacio.

58 CDIP, 1971, Tomo VI, vol. 5, *El Ejército Libertador del Perú*: 406. Conflictos entre la oficialidad porte-

todas maneras, el proyecto de fundar un Estado centralizado y unificado explican el vínculo de Arenales con San Martín pese las diferencias sobre la estrategia política para conducir tanto el proceso de la independencia en el Perú como de las tácticas militares apropiadas a ello.

Arenales, gobernador de Salta

En enero de 1824 Arenales asumió como gobernador de la provincia de Salta. Eran tiempos difíciles para las Provincias del Río de la Plata. Después de la batalla de Ayacucho, en el Alto Perú todavía resistía el general realista Pedro Antonio de Olañeta, que además hostigaba a Jujuy y a Salta. Después del combate de Cepeda en 1820, Buenos Aires había perdido el control del interior, en manos de caudillos regionales, y se consolidaron las autonomías provinciales. En Salta la relación con el Directorio, gracias a la acción de Güemes obstaculizando el avance de las fuerzas realistas, se mantuvo con cierta armonía.⁵⁹ Desde que Arenales asumió el gobierno de la provincia mantuvo buenas relaciones con Martín Rodríguez (gobernador de la provincia de Buenos Aires) y con su ministro Bernardino Rivadavia con el que siguió muy ligado cuando éste fue designado Presidente de la República. La coherencia política de Arenales se puso a prueba en su apoyo a las reformas liberales, buscando consolidar un Estado unificado y eficiente para lo que tuvo el apoyo de la elite salteña. Su primera medida, a imitación de Buenos Aires, fue abolir el cabildo y con ello tratar de dismantelar el control localista de la región; la provincia pasó a ser la nueva depositaria de la soberanía.⁶⁰ La Sala de Representantes incorporó políticamente a la población de la campaña y designó al gobernador. La autonomía provincial ya había tenido un antecedente en Salta, cuando el Cabildo eligió a Güemes en 1815, siendo que hasta el momento los gobernadores o intendentes eran designados por las autoridades metropolitanas. Una de las medidas tomadas por Arenales, acordes con las reformas rivadavianas, fue la incorporación de una imprenta, obsequio del mismo Rivadavia, que quedó en manos de su hijo José, de modo que contribuyó a difundir la importancia de la prensa escrita como una forma

ña, chilena y peruana por el control de ejército.

59 Mata, *Los gauchos de Güemes*.

60 Mariano Di Pascuale, "La gestión de Álvarez de Arenales. Presencia del rivadianismo en Salta (1824-1827)", *Revista Complutense de Historia de América* 35 (2009); Chiaramonte, *Ciudades, provincias y estados*; Juan Carlos Garavaglia, "Manifestaciones iniciales de la representación en el Río de la Plata: la revolución en la laboriosa búsqueda de la autonomía del individuo (1810-1812)", *Revista de Indias* 64: 231 (2004).

de incorporar políticamente al espacio público. El *Pregón* ministerial de Salta fue el primer diario editado en la provincia. Arenales también trató de implantar el modelo *lancasteriano* en educación como una vía para fomentar la conciencia ciudadana en la población y como un medio para la consolidación del Estado.⁶¹

En tanto el federalismo tomaba impulso en algunas provincias al punto que Arenales, de acuerdo con la Constitución unitaria de 1826, ofreció su apoyo militar a Rivadavia para abatir estas tendencias de fragmentación política en La Rioja, Santiago del Estero y Catamarca. Durante su gobierno, en 1826 (año en el que fue reelegido) y en 1827, fueron expulsados del territorio los partidarios del federalismo provocando los primeros síntomas de hostilidad contra el gobernador, a lo que se sumó el reclutamiento que hacía el general José María Paz para enviar soldados a la guerra con el Brasil. Todo ello acrecentó su vinculación con la política rivadaviana y a la vez alimentó la hostilidad de los federalistas. La caída de Rivadavia en 1827 puso sobre el tapete la cuestión de saber dónde residía la soberanía, si en la nación o en cada provincia.⁶² Arenales trató de convencer a los salteños de los beneficios que brindarían una estructura unitaria, centralizada y con sede en Buenos Aires tanto en la organización interna como en las relaciones con el exterior pues, entre otras, la cuestión de la independencia aún no estaba suficientemente consolidada. Al buscar esta legitimidad política a nivel nacional reforzaba a la propia provincia enfrentada con la secesión de Tarija—parte de su territorio—que pugnaba por integrarse al nuevo Estado Boliviano. Para gran desilusión de Arenales, Rivadavia no brindó el apoyo solicitado y más bien fue víctima de una diplomacia errática y desinteresada del problema de la fragmentación de la jurisdicción de Salta.

Desde que asumió la gobernación de Salta en 1824 Arenales siempre estuvo atento a la situación en el Alto Perú, ocupada todavía en ese tiempo por las fuerzas del general Olañeta, a quien se disponía a combatir al momento en que las tropas colombianas atravesaban el Desaguadero al mando del Mariscal Sucre. La desertión de las fuerzas realistas y las intrigas provocaron la muerte de Olañeta en Tumusla en abril de 1825, antes de que ambos ejércitos se enfrentaran. Anoticiado de estas novedades Arenales dio licencia a sus tropas y en compañía de pocos hombres, continuó el viaje para encontrarse con Sucre. Arenales no quería que esas provincias

61 Di Pascuale, *ibid.*, 206.

62 Chiaramonte, *ibid.*

se integraran al Perú como pretendía Bolívar. Sucre a su vez se proponía organizarlas en una república independiente. “Charcas ni con Lima ni con Buenos Aires” como reza el título del libro de José Luis Roca (2007). Finalmente Bolívar tuvo que ceder ante las pretensiones altooperuanas y el 16 de agosto de ese año la Asamblea, reunida en Chuquisaca, declaró la independencia de la República de Bolívar o República de Bolivia. Entre tanto el gobierno de Buenos Aires se preparaba para enviar una misión plenipotenciaria y, simultáneamente, el Congreso Constituyente reunido en Buenos Aires admitía que las provincias del Alto Perú pudieran elegir su destino político. El mariscal Sucre quedó a cargo de la nueva república. Como dijimos, las Provincias Unidas iniciaban la guerra con Brasil y se convocaban fuerzas de todas las provincias. Uno de los objetivos de los diplomáticos enviados por Buenos Aires para entrevistar a Bolívar, Carlos María de Alvear y José Miguel Díaz Vélez, era lograr apoyo en la guerra con Brasil, que por su parte también anexaba la provincia de Chiquitos aprovechando los enclaves realistas concentrados en la región. Pese a la desconfianza que Buenos Aires tenía a Bolívar, y el temor de que las tropas colombianas siguieran rumbo al sur, buscaron su apoyo en estas circunstancias, pero el Libertador optó por defender Chiquitos y desinteresarse de los problemas porteños.

La cuestión de Tarija

Tarija había pertenecido a la jurisdicción de Potosí, pero en 1807 pasó primero al obispado de Salta y luego a formar parte de la Intendencia de Salta. En 1810, en fecha que las nuevas repúblicas tomaban como justificación para validar sus respectivos territorios, la situación de Tarija resultaba confusa y muchos sostuvieron que el cambio jurisdiccional no se había hecho efectivo a pesar de la documentación administrativa que prueba que el gobierno de Salta se ocupaba de los asuntos locales.⁶³ De todas maneras la relación entre Tarija y Salta no era óptima y buena parte de la población se había resentido de los cambios jurisdiccionales de los últimos años coloniales. Cuando las tropas colombianas liberaron definitivamente el Alto Perú, el caudillo local Eustaquio Méndez ocupó Tarija con sus partidarios en marzo de 1825 e informó a Arenales—quien se hallaba en ese momento en Chuquisaca—que el cabildo había elegido gobernador (o teniente de gobernador) a José Felipe

63 Humberto Vázquez Machicado y José Vázquez Machicado, *Obras Completas III* (La Paz: Editorial Don Bosco, 1988), 564-621.

Echazú, nombrado anteriormente por Güemes. Asimismo se aprestaban a elegir delegados para enviar a la Junta Provincial de Salta. Sin embargo esta elección se suspendió y Echazú viajó para encontrarse con Sucre y pedirle que los reincorporase a Potosí. Por ese motivo Sucre ordena al coronel Francisco Burdett O'Connor (cuyas tropas estaban en Tupiza) que se dirigiera a Tarija para estudiar la situación. Al llegar, O'Connor comprendió rápidamente las tensiones que dividían a la ciudad y resolvió designar como gobernador a Bernardo Trigo y el Cabildo se dispuso a elegir diputados para integrar la Asamblea Constituyente reunida en Chuquisaca.

Ante esta situación incierta, Arenales trató de negociar con Sucre quien a su vez puso el asunto a consideración de Bolívar. Los argumentos de Tarija para justificar su derecho a elegir a qué república se incorporaban se basaron en la anterior resolución del Congreso del Río de la Plata otorgando libertad a las provincias altoperuanas para tan trascendental decisión.⁶⁴ Pero la verdad era que Tarija no era—necesariamente—una de esas provincias de pleno derecho sino parte de otra. La segmentación era doble y Arenales informa de la rebeldía de Tarija a la Junta de Salta que resuelve que el gobernador fuera personalmente a defender los derechos sobre esa porción de su territorio alegando “el poder y facultades de los cabildos no alcanza a resolver sobre el negocio más importante a la suerte de los pueblos”.⁶⁵ Pero recordemos, si la fecha de referencia para considerar las respectivas jurisdicciones era 1810, Tarija en ese momento pertenecía a Salta y por lo tanto a las Provincias Unidas del Río de la Plata o a la Argentina, como comenzaba a llamarse por entonces. En este sentido se entiende la respuesta de la Asamblea Constituyente cuando responde que Tarija debía enviarles “el acta de Independencia de ese Departamento de la República Argentina” para probar que estaban en condiciones jurídicas de elegir su destino nacional.⁶⁶ A causa de la intervención de Arenales, Echazú fue repuesto en su cargo acusando al Cabildo de Tarija de “desafueros, colusión y otros artificios escandalosos”. Las tensiones e intrigas entre las facciones por una u otra solución se prolongaron a lo largo del año 1825. En septiembre, Sucre ordenó a O'Connor que reocupara Tarija y desde entonces comienza un juego de poder entre varios aspirantes que aducen su legitimidad para gobernar el distrito y que se mueven tratando de desplazarse y posicionarse a favor de uno u otro bando.

64 *Ibid.*, 577.

65 *Ibid.*, 578.

66 *Ibid.*, 583

En el tema intervendrán los plenipotenciarios Alvear y Díaz Vélez que se encontraban en Salta de camino a entrevistarse con Bolívar. Surge también la cuestión jurisdiccional de Atacama y de Chicha, en las que evitan pronunciarse. Una vez en Chuquisaca para tratar la colaboración de las fuerzas de Bolívar en la lucha contra Brasil, éste se negó a devolverles Tarija aduciendo que ellos la habían libertado. La respuesta fue que la liberaron pero no la conquistaron y la actitud de Tarija era un peligroso síntoma de anarquía. Bolívar cede pero Sucre continúa oponiéndose. En este caso los argumentos son distintos, de tipo territorial: si la Argentina se quedaba con Tarija formaba una cuña peligrosa en territorio de la República Boliviana en formación, reconocida formalmente por la misma delegación diplomática argentina en noviembre de 1825. Como la situación continuaba sin resolverse durante varios meses de 1826, los delegados porteños envían a Ciriaco Díaz Vélez (hijo de José Miguel) a Tarija y ordena a O'Connor que abandone la ciudad. Con esta medida se abre una nueva instancia: aceptar por el momento su inclusión en la República Argentina, pero como una provincia autónoma, o sea no dependiente de Salta. La anarquía provincial se expandía como solución política en la región y, como dijimos también, en el resto de la América hispánica. Los salteños reaccionaron enviando como Teniente de gobernador a Mariano Gordaliza. Díaz Vélez, O'Connor que no dejó la ciudad, Gordaliza y Trigo reiniciaron una “partida de ajedrez” colmada de intrigas, enemistades y alianzas tratando de integrarse a Bolivia o reintegrarse a la Argentina, pero en ese caso como provincia autónoma. Se negaban a continuar dependiendo de Salta. Finalmente los partidarios del caudillo Méndez ocuparon la ciudad y en un cabildo abierto se resolvió formar parte de Bolivia y elegir a Bernardo Trigo como gobernador (noviembre de 1826). Salta había perdido definitivamente a Tarija. Arenales aceptó contra su voluntad la pérdida de Tarija, viendo que su sueño de unidad nacional se derrumbaba no sólo en el territorio de su provincia sino al resto del país; Rivadavia los había abandonado.

La gesta del héroe llega a su fin

La pérdida de Tarija y la crisis general había acrecentado la disconformidad de los opositores a la elite salteña. José Ignacio Gorriti, los hermanos Dionisio y Manuel Puch, partidarios de los federales, comandaron una asonada que, tras un breve combate, lograron la expulsión de Arenales en febrero de 1827 quien se refugió

en Bolivia al amparo del mariscal Sucre. De regreso en Salta se dedicó al trabajo de su finca y en un viaje “a visitar a sus parientes” para no presenciar los estragos de la guerra civil⁶⁷ lo sorprendió una inflamación en la garganta y murió en Moraya (cerca de Mojo, Bolivia) el 4 de diciembre de 1831.

Al comienzo de este ensayo sugeríamos que Arenales mostró a lo largo de su vida en América una especial sensibilidad para comprender la complejidad de la sociedad, sin embargo tal vez su proyecto de construir una república ordenada le impidió apreciar la hondura de las grietas y los múltiples clivajes de la realidad. El “modelo” ilustrado fracasó o tardó más de un siglo en comenzar a concretarse porque lo que falló fue la adaptación de una doctrina importada a una sociedad atravesada por tres siglos de dominio colonial. Su concepción ilustrada eurocentrista nubló la complejidad que pudo percibir y creyó que para los indios y los criollos, integrarse a los principios liberales sólo era cuestión de educación y de tiempo. Redujo los problemas que afectaban a la población no indígena a una cuestión de ética ciudadana. La máxima “orden y progreso” *avant la lettre*, debía presidir un sistema estatal “civilizado” y moderno”. La igualdad o la paridad como ciudadanos era espejo de desorden. El respeto a la ley y el principio de autoridad resultaban fundamentales para fundar ese nuevo Orden; si se quebraba la jerarquía se perdía la preeminencia de los que estaban en condiciones de gobernar la sociedad. Arenales era sobre todo un militar que tenía un concepto acendrado de la obediencia jerárquica. La insubordinación y la intriga le resultaban intolerables y repugnantes. Su capacidad para comprender los distintos matices en los comportamientos bélicos de los indígenas y las diferencias en sus respectivos sistemas culturales y políticos le permitió ganar sus voluntades para combatir al enemigo que los había explotado durante tres siglos. Lo mismo le sucedía con una parte de los criollos y mestizos postergados por el sistema colonial. Pero una cosa era abatir militarmente a esos enemigos y otra muy distinta entrenarlos para poner los fundamentos de una nueva unidad territorial. Los comportamientos arraigados durante tres siglos ¿sólo se podían combatir por las armas?⁶⁸ Había que construir un nuevo Estado sobre una base jurídica heredada, con una organización de poder policéntrica y sobre un patrón cultural amasado por una Iglesia tuerta, incapaz de hacer cumplir las normas que pregonaba.

67 Pedro De Angelis, *Biografía del General Arenales y juicio sobre la Memoria Histórica en la segunda campaña a la sierra del Perú en 1821* (Buenos Aires: Imprenta de la Independencia 1920 [1832]).

68 Marcela Ternavasio, *Gobernar la revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata, 1910-1816* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007).

Una pregunta más: ¿cómo combatir por un lado los anacronismos y por el otro modelar héroes sin tacha? Evidentemente hubo una generación de historiadores de la escuela de Mitre y Uriburu—el principal biógrafo de Arenales—perteneciente a ella. No sólo marcaron el carácter austero, hosco, la conducta intachable, su habilidad en las tácticas de guerra, su preocupación por crear las condiciones para administrar y favorecer el progreso de las poblaciones que gobernó. Estos historiadores moldearon héroes—que como Arenales o San Martín—terminaron sus vidas desilusionados a causa de una realidad que no pudieron modificar. En suma, soñaban con países que en definitiva resultaron irreales. Tampoco es el caso de hacer, como dice Giovanni Levi,⁶⁹ biografías donde el contexto resulte un escenario pasivo y solo refleje la agencia de los individuos para modificar situaciones pues la dinámica de los acontecimientos puede producir cambios de perspectiva de los agentes sociales. En el caso de Arenales, su percepción de la realidad a medida que se desenvolvían los acontecimientos tal vez no fue lo suficiente sagaz para evaluar la dimensión del espacio que se abría entre su proyecto “ilustrado” y las determinaciones del entorno.

69 Levi, «Les usages de la biographie».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aillón Soria, Esther

2010 “Imprenta, guerra y economía. La formación de los espacios públicos en la Independencia de Charcas (Bolivia)”. *Cuadernos de Historia* 33; pp. 63-84.

Aldana Rivera, Susana

1997 “Un norte diferente para la independencia peruana”. *Revista de Indias* 57 n° 209; pp. 141-164.

Aljovín de Losada, Cristóbal

2000 *Caudillos y Constituciones. Perú 1821-1845*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Fondo de Cultura Económica.

2000 “Elecciones y oficiales del ejército: Perú 1827-1896”. *Journal of Iberian and Latin American Research* 20 n° 1; pp. 50-65.

Arenales, José Ildefonso

1920 [1830-1832] *Memoria Histórica sobre las operaciones y movimientos de la División Libertadora a las órdenes del Gral. D. Juan Antonio Álvarez de Arenales en su Segunda Campaña a la Sierra del Perú en 1821*. Buenos Aires: Editorial La Cultura Argentina.

Annino, Antonio

1995 *Historia de las elecciones y de la formación del espacio político nacional en Iberoamérica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bordieu, Pierre

1997 “La ilusión biográfica” en Bordieu, Pierre: *Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la Acción*. Barcelona: Editorial Anagrama; pp. 74-84.

Bruno, Paula

2012 “Biografía e Historia. Reflexiones y perspectivas”. *Anuario IEHS* 27; pp. 155-162.

Chiaramonte, José Carlos

1997 *Ciudades, provincias y estados: los orígenes de la nación Argentina (1800-1846)*. Buenos Aires: Editorial Ariel.

2004 *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de la Independencia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

De Angelis, Pedro

1920 [1832] *Biografía del General Arenales y juicio sobre la Memoria Histórica en la segunda campaña a la sierra del Perú en 1821*. Buenos Aires: Imprenta de la Independencia.

Demélas, Marie-Danielle

2007 *Nacimiento de la guerra de guerrilla. El diario de José Santos Vargas (1814-1825)*. La Paz: Editorial Plural / Instituto Francés de Estudios Andinos.

Di Pascuale, Mariano

2009 “La gestión de Álvarez de Arenales. Presencia del rivadianismo en Salta (1824-1827)”. *Revista Complutense de Historia de América* 35; pp. 209-231.

Dosse, François

2007 *La Apuesta Biográfica. Escribir una vida*. Valencia: Universitat de Valencia.

2010 *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien: entre sphinx et phénix*. París: Presses Universitaires de France.

Duby, George

2013 [1981] *El Caballero, La Mujer y El Cura*. Buenos Aires: Taurus

Dunbar Temple, Ella

WGaravaglia, Juan Carlos

2004 “Manifestaciones iniciales de la representación en el Río de la

Plata: la revolución en la laboriosa búsqueda de la autonomía del individuo (1810-1812)". *Revista de Indias* 64 n° 231; pp. 349-382.

Glave Testino, Luis Miguel

2003 "Una perspectiva histórico cultural de la revolución del Cuzco en 1814. Un saludo a su bicentenario". *Revista de las Américas* 1; pp. 11-38.

2013 "Guerra, política y cultura en la génesis de la Independencia andina, 1808-1815". *Nueva Crónica* 2; pp. 189-230.

Goldman, Noemí

2008 *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de La Plata, 1780-1850*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.

Guerra, François-Xavier

1993 *Modernidad e Independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Halperín Donghi, Tulio

1994 *Revolución y Guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Hartog, François

2003 *Régimen d'Historicité. Présentisme et Expérience du Temps*. Paris: Seuil.

Levi, Giovanni

1989 "Les usages de la biographie". *Annales, ESC* 44: 6; pp. 1325-1336.

Lorandi, Ana María

2015 "Guerra e independencia en los países andinos. La 'traumática transición'". *Andes* 26

Marchena, Juan

- 2006 “Al otro lado del mundo. Josef Reseguín y su “generación ilustrada” en la tempestad de los andes. 1781-1788”. *Anuario de Estudios Bolivianos*

Marchionni, Marcelo Daniel

- 2008 “Entre la guerra y la política. Las elites y los cabildos salto-jujeños en tiempos de Güemes” en Bragoni, Beatriz y Sara Mata: *Entre la colonia y la república. Insurgencias, rebeliones y cultura política en América del Sur*. Buenos Aires: Editorial Prometeo Libros; pp. 217-244.

Mata de López, Sara

- 2011 “Movilización rural y guerra de la Independencia. Salta 1810-1821” en Mata, Sara y Zulma Palermo (comps.): *Travesía discursiva: representaciones identitarias en Salta; siglos XVIII-XXI*. Rosario: Prohistoria ediciones; pp. 57-70.

Mata, Sara Emilia

- 2008 *Los gauchos de Güemes. Guerras de Independencia y conflicto social*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Mazzeo de Vivó, Cristina

- 2000 *Las vicisitudes de la guerra de la independencia del Perú 1817-1824*. Cuadernos de Investigación. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Méndez, Cecilia

- 2005 *The Plebeian Republic. The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850*. Dirham y Londres: Duke University Press.

Mendoza, Gunnar

- 1982 “Prólogo” en José Santos Vargas: *Diario de un comandante de la independencia americana 1814-1825*. México D.F., Siglo XXI Editores.

Mitre, Bartolomé

1887 *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina*. Buenos Aires: Félix Lajouane Editor.

1907 *Historia de San Martín y de la Emancipación Sudamericana*. Buenos Aires, Biblioteca de la Nación.

Montoya, Gustavo

2014 “Notas sobre la plebe rural y el conflicto social durante la independencia en los Andes Centrales”. *Historia y Cultura* 27; pp. 179-193.

Muñoz Cabrera, Juan Ramón

1909 [1867] *La guerra de los 15 años en el Alto Perú o sea los Fastos Políticos de Bolivia. Para servir a la Historia general de la Independencia de Sud-América*. Santiago de Chile: Imprenta del Independiente.

Paz, José María

1924 [1855] *Memorias póstumas del General José María Paz*. Buenos Aires: Edición especial de la “Biblioteca del Oficial”.

Peralta Ruiz, Víctor

2010 *La Independencia y la Cultura Política Peruana (1808-1821)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Pezuela, Joaquín

2011 *Compendio de los sucesos ocurridos en el Ejército del Perú y sus provincias (1813-1816)*. Santiago de Chile: Centro de Estudios del Bicentenario.

Rabinovich, Alejandro Martín

2013 *La Société Guerrière. Pratiques, discours et valeurs dans le Rio de La Plata*, Rennes: Press Universitaire de Rennes.

Revel, Jacques

- 2005 “La biografía como problema historiográfico” en Revel, Jacques: *Un momento historiográfico*. Buenos Aires: Editorial Manantial; pp. 217-228.

Roca, José Segundo

- 1989 [1866] *Apuntes póstumos: Relación histórica de la primera campaña del General Arenales a la sierra en Perú 1820*. Buenos Aires: Imprenta de Mayo.

Roca, José Luis

- 2007 *Ni con Lima ni con Buenos Aires. La formación de un Estado nacional en Charcas*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural.

Soux, María Luisa

- 2010 *El Complejo proceso hacia la independencia de Charcas (1808-1826). Guerra, ciudadanía conflictos locales y participación indígena en Oruro*. La Paz: Asdi / Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural / Instituto de Estudios Bolivianos.

Ternavasio, Marcela

- 2007 *Gobernar la revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata, 1910-1816*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Thibaud, Clément

- 2009 “De l’Empire aux États: le fédéralisme en Nouvelle-Grenade (1790-1853)” en Morelli, Federica, Clément Thibaud y Geneviève Verdo: *Les Empires Atlantiques*. París: Presses Universitaires de France; pp. 101-130.

Uriburu, José Evaristo

- 1924 *Historia del General Arenales*. Londres: Eyre & Spottiswoode.

LORANDI / *Soberanías en pugna: trayectoria andina del general Álvarez de Arenales*

Vargas, José Santos

1982 [1814-1825] *Diario de un comandante de la independencia americana 1814-1825*. México D.F.: Siglo XXI Editores.

Vázquez Machicado, Humberto y José Vázquez Machicado

1988 *Obras Completas*. Tomo III. La Paz: Editorial Don Bosco.

**LA POLÍTICA ECLESIASTICA DE LA CONFEDERACIÓN PERÚ-
BOLIVIANA EN EL CONTEXTO DEL PROCESO DE “ROMANIZACIÓN”
DE LA IGLESIA CATÓLICA (1836-1839) / THE PERU-BOLIVIAN
CONFEDERATION’S ECCLESIASTICAL POLICY DURING THE
“ROMANIZATION” OF THE CATHOLIC CHURCH (1836-1839)**

Juan Miguel Espinoza Portocarrero

Resumen

Uno de los temas insuficientemente estudiados en la formación de la República y las guerras de caudillos es la actuación del clero y los debates políticos respecto a los asuntos eclesiásticos en el nuevo orden político. Este artículo ofrece algunos alcances al respecto al estudiar la legislación y las acciones desplegadas en esta materia durante el proyecto de la Confederación Perú-Boliviana. Ubico estos hechos en el contexto del surgimiento de los primeros síntomas del paulatino proceso de “romanización”, entendiendo por este el afianzamiento de la autoridad del pontífice romano sobre las iglesias nacionales dentro de un reconocimiento formal del Patronato Nacional.

Propongo que las acciones mencionadas son parte de una política eclesiástica pragmática de Santa Cruz quien, a pesar de defender ideas regalistas en su concepción de los asuntos de la Iglesia en el orden republicano y oponerse a las fuerzas “romanizadoras”, estuvo abierto a la negociación con el internuncio papal en Santa Fe de Bogotá y con los obispos locales. Considero que dicha política eclesiástica marcada por el pragmatismo y la negociación fue parte de un aprendizaje en el juego político como presidente de Bolivia.

Palabras clave

Confederación Perú-Boliviana / Política eclesiástica / Romanización / Caudillismo

Abstract

Clergy's role in the formation of the Republic and the political debates regarding ecclesiastical issues within the new political order remains a largely under-studied topic. This article presents some insights through the analysis of legislation and actions taken on the matter during the project of the Peru-Bolivian Confederation. I place these facts within the context of the emergence of symptoms of a progressive "Romanization" process—the strengthening of Papal authority over the national churches within the formal recognition of the National *Patronato* (successor of *Patronato Regio*). I propose that the mentioned actions were part of a pragmatic ecclesiastical policy by Andrés de Santa Cruz, who even though defended loyalist notions regarding the republican Church and opposed the "Romanizing" forces, was open to negotiation with the papal internuncio in Santa Fe de Bogota and with the local bishops. I consider that such a pragmatic ecclesiastical policy and negotiation was part of his political learning as President of Bolivia.

Keywords

Peru-Bolivian Confederation / Ecclesiastical Policy / Romanization, *Caudillismo*.

Es innegable que, en los últimos años, se ha retomado el interés en el proyecto de la Confederación Perú-Boliviana (1836-1839) especialmente entre los historiadores chilenos y, en menor medida, entre los peruanos. Al respecto, han aparecido trabajos importantes acerca del proyecto político de Santa Cruz,¹ su apuesta por el libre comercio en relación con la competencia entre los puertos de Valparaíso

1 Susana Aldana, "La confederación Perú-Boliviana. Los últimos sueños bolivarianos y los primeros de integración", en *Homenaje a Félix Denegri Luna* (Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000), 123-147; Cristóbal Aljovín, "La nación y la Confederación Perú-Boliviana, en *Sobre el Perú. Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo* (Lima, PUCP, 2002), 115-133; Aljovín, "¿Una ruptura con el pasado? Santa Cruz y la Constitución", en Cristóbal Aljovín y Nils Jacobsen, eds., *Cultura política en los Andes, 1750-1959* (Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007), 131-154; Antonio Zapata, "La política peruana y la Confederación Perú-Boliviana", en Carlos Donoso y Jaime Rosenblitt, eds., *Guerra, región y nación: la Confederación Perú-Boliviana, 1836-1839* (Santiago, Universidad Andrés Bello / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2009), 93-116.

y El Callao,² la construcción de imaginarios nacionales y los usos del pasado a partir de la prensa y otros productos culturales,³ las alianzas y rivalidades interregionales,⁴ la presencia de los emigrados peruanos y la organización de las campañas restauradoras,⁵ entre otros temas. Sin embargo, el derrotero de la investigación es aún muy amplio y requiere profundizar en estudios acerca de la actuación de actores políticos e intelectuales claves del proceso, las relaciones internacionales de la Confederación con los países limítrofes y las potencias internacionales, solo por mencionar algunos aspectos.

Uno de estos actores institucionales no estudiados en el mencionado contexto es la Iglesia Católica. Si bien existen investigaciones sobre esta en los inicios de la República, no existe un estudio integral de las relaciones entre el poder eclesiástico y la Confederación Perú-Boliviana. Es cierto que la brevedad de la duración del proyecto integracionista de Santa Cruz, que no logró consolidarse por diversidad de factores limitantes, haría pensar que no fue significativo en la vida política y

2 Eduardo Cavieres, *Comercio chileno y comerciantes ingleses, 1820-1880* (Santiago, Editorial Universitaria, 1999); Jorge Ortiz Sotelo, *Perú y Gran Bretaña: política y economía (1808-1839) a través de los informes navales británicos* (Lima, Instituto de Estudios Internacionales, PUCP, 2005); Cristina Mazzeo, “El circuito comercial del Pacífico. Convergencia y divergencia entre dos ciudades portuarias: El Callao y Valparaíso entre la colonia y la república”, en Margarita Guerra y Cristina Mazzeo, *Historias compartidas. Economía, sociedad y poder, siglos XVI-XX* (Lima, PUCP, 2007), 421-453; Elizabeth Cavero, “La Confederación Perú-Boliviana y el desarrollo de los puertos del Pacífico”, *Revista Histórica* 45 (2011-2012), 163-188; Rosenblitt, “Tacna, su comercio y la Confederación Perú-Boliviana”, *ibid.*, 189-229; José Naupari, “El interés comercial de Gran Bretaña y su reconocimiento a la Confederación Perú-Boliviana: 1836-1839”, *ibid.*, 231-252.

3 Además del trabajo clásico de Cecilia Méndez, *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1993); ver Mónica Ricketts, “Un nuevo teatro para una sociedad mejor. El teatro de Lima y el conflicto de la Confederación Perú-Boliviana”, en Rosario Barragán, et. al., *El siglo XIX. Bolivia y América Latina* (La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos, 1997), 251-263; Ana María Stuvén, “La palabra en armas: patria y nación en la prensa de la guerra entre Chile y la Confederación Perú-Boliviana, 1835-1839”, en Carmen Mc Evoy y Ana María Stuvén, *La república peregrina: hombres de armas y letras en América del Sur, 1800-1884* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007), 407-441; Gabriel Cid, *La guerra contra la Confederación. Imaginario nacionalista y memoria colectiva en el siglo XIX chileno* (Santiago, Universidad Diego Portales, 2011); Susy Sánchez, “Los divididos Hijos del Sol: una aproximación a los usos del pasado en el Perú de la Confederación”, *Revista Histórica* 45 (2011-2012), 13-48; Erick Tejada y Omar Tovar, “Una nación en disputa. El Yanacocha y El Ariete durante la Confederación Perú-Boliviana”, *ibid.*, 305-327; Francisco Rojas, “El Araucano y la guerra a la Confederación. Agende moralizador e instructor de la sociedad chilena. Santiago, 1836”, en Donoso y Rosenblitt, eds., *Guerra, región y nación*, 117-133.

4 Ver los trabajos de Jorge Saborido, Jaime Rosenblitt, Carlos Donoso y Alonso Barros compilados en Donoso y Rosenblitt, eds., *Guerra, región y nación*; Francisco Betancourt Castillo, “Norte versus Sur. De noticias, engaños y entusiasmos en la defensa de la Confederación Perú-Boliviana”, *Revista Histórica* 45 (2011-2012), 279-304; Rosario Pedreros, “Los regionalismos en la conformación de la Confederación Perú-Boliviana”, *ibid.*, 49-68; Cid, “Entre el disenso interno y la amenaza externa: la oposición al régimen portaleano y la Confederación Perú-Boliviana”, *ibid.*, 69-96; Carolina Ponce, “La guerra contra la Confederación Perú-Boliviana y la consolidación del Estado-Nación en Chile (1836-1839)”, *ibid.*, 97-115.

5 Gonzalo Serrano, “Emigrados peruanos en Valparaíso durante la guerra de Chile contra la Confederación Perú-Boliviana (1836-1839)”, *ibid.*, 141-162. Además, ver los trabajos de Arturo Contreras, Waldo Zauritz, Mariel Rubio, Cristián Le Dantec y Francisco Betancourt en Donoso y Rosenblitt, eds., *Guerra, región y nación*.

eclesiástica del Perú y Bolivia. No obstante, el presente trabajo busca matizar dicha afirmación al rescatar que, durante el “experimento confederado”, se logró la designación de nuevos obispos para las diócesis peruanas y bolivianas vacantes, se propuso la creación de una sede arzobispal en el sur andino, y se organizó una misión a Roma dirigida por José Joaquín de Mora, intelectual español y secretario de Santa Cruz, para lograr el reconocimiento oficial de la Santa Sede a la Confederación.

En este texto, propongo que las acciones mencionadas son parte de una política eclesiástica pragmática de Santa Cruz quien, a pesar de defender ideas regalistas en su concepción de los asuntos de la Iglesia en el orden republicano, estuvo abierto a la negociación con el internuncio papal en Santa Fe de Bogotá y con los obispos locales. Como se sostendrá más adelante, dicha política eclesiástica marcada por el pragmatismo y la negociación fue parte de un aprendizaje en el juego político como presidente de Bolivia. Con todo, el contexto eclesiástico internacional es determinante para comprender la actitud de Santa Cruz frente a la Iglesia. Los años de la Confederación coincidieron con el paulatino proceso de romanización o afianzamiento de la autoridad del pontífice romano sobre las iglesias nacionales dentro de un reconocimiento formal del Patronato Nacional. Si bien este proceso, como ha demostrado Rolando Iberico, se consolidó en el Perú en la década de 1860, es posible encontrar sus raíces en la década de 1830.⁶

El texto se organiza en tres secciones. La primera, a partir de la bibliografía disponible, ubica el contexto de las Iglesias peruana y boliviana luego de las guerras de independencia y sus desafíos frente a la conformación del nuevo orden político y al proceso de “romanización” promovido por la Santa Sede. La segunda se concentra en identificar el papel de la religión católica y de la Iglesia en el proyecto de la Confederación Perú-Boliviana. Santa Cruz, como la mayoría de caudillos y políticos de la época, se inclinó por el marco de un Patronato Nacional para regular los asuntos eclesiásticos. Pero, además, estuvo dispuesto a aceptar los derechos de la Santa Sede en las designaciones episcopales. La tercera se detiene en el tema de las relaciones con la Santa Sede y la misión de José Joaquín de Mora a Roma.

6 Rolando Iberico, “La República católica dividida: ultramontanos y liberales-regalistas (Lima, 1855-1860)”, tesis para optar el grado de licenciado en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 2013.

Para la investigación se ha utilizado correspondencia y discursos de actores claves del proceso, los cuales están publicados en colecciones documentales y manuscritos impresos de la colección Félix Denegri del Instituto Riva-Agüero.⁷ De la misma manera, se ha empleado decretos y leyes disponibles en el Archivo Digital de la Legislación Peruana del Congreso de la República (ADLP)⁸ y la recopilación hecha por el jurista decimonónico Juan Oviedo.⁹ Sin embargo, es importante decir que este texto es una primera aproximación al tema con varios vacíos, que pueden resolverse en el marco de una investigación más amplia. De hecho, hace falta contar con un aparato de fuentes mucho más amplio, donde destacan los archivos eclesiásticos del Perú y Bolivia. Con todo, se dejan planteadas algunas cuestiones relevantes que pueden madurarse más adelante para una comprensión cabal de la Iglesia en el contexto de la Confederación Perú-Boliviana y de las guerras de caudillos de los inicios de la República.

La Iglesia peruana y boliviana en los inicios del nuevo orden republicano

Las guerras de independencia en Hispanoamérica (1808-1826) y la formación de los Estados republicanos fueron revoluciones políticas liberales, pero que, a diferencia de lo ocurrido en Europa, no consideraron el factor religioso como un elemento perjudicial para la implementación de sus reformas. De acuerdo con la historiadora chilena Sol Serrano, esto es signo de que la historia política latinoamericana no es un “mal remedo” de la política europea decimonónica, sino más bien una experiencia particular de la política moderna occidental. Por tal razón, ella plantea que los nacientes Estados latinoamericanos deben entenderse desde el modelo de “repúblicas católicas”, que transitaron de una legitimidad religiosa a una jurídica sin expulsar la religión del Estado y sin derivar en un proceso de descristianización.¹⁰

7 Manuel Frontaura, *La Confederación Perú-Boliviana, el mariscal Santa Cruz y la Santa Sede. Documentos inéditos* (La Paz, Banco Central de Bolivia / Academia Boliviana de Historia, 1977); Francisco Javier de Luna Pizarro, *Escritos políticos*, edición de Alberto Tauro del Pino (Lima, UNMSM, 1959); Andrés de Santa Cruz Schuhkraft, *Archivo Histórico del mariscal Andrés de Santa Cruz* (La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1993), vols. 1-5.

8 Ver el portal web del Archivo Digital de la Legislación Peruana (ADLP) en <http://www.leyes.congreso.gob.pe/LeyNoNumP.aspx>

9 Juan Oviedo, *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859* (Lima, Librería Central, 1861), vols. 5 y 6.

10 Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)* (México DF, Fondo de Cultura Económica, 2008), 18-19. Un caso que se distancia del patrón general es el de México,

En ese nuevo escenario, las Iglesias latinoamericanas tuvieron que negociar con los Estados republicanos cuál sería su posición en el nuevo escenario político y las bases de su legitimidad social.

La historiografía eclesiástica decimonónica ha prestado atención particularmente al papel del clero durante las guerras de Independencia,¹¹ a las relaciones de la Santa Sede con las nuevas repúblicas,¹² a los conflictos de la Iglesia con las reformas liberales, la secularización de los bienes eclesiásticos y la cuestión de la tolerancia religiosa a partir de mediados del siglo XIX.¹³ Sin embargo, es bastante escaso lo escrito acerca de la relación entre los caudillos militares y el clero, así como los desafíos de la inserción de la Iglesia en los primeros años de la vida republicana en torno al régimen de Patronato Nacional, la temprana regulación estatal de los asuntos eclesiásticos y los orígenes de los procesos de secularización. Más bien, el interés de los historiadores eclesiásticos respecto a la Iglesia en la temprana República ha estado en torno a la crisis de las vocaciones sacerdotales y de las órdenes religiosas tradicionales.¹⁴

Cabe añadir que la gran mayoría de la producción historiográfica existente está escrita por clérigos que, en el esfuerzo por defender una interpretación histórica apologetica, presentan abundantes y ricas fuentes de información pero analizadas con poco rigor crítico.¹⁵ Por su parte, el trabajo de Pilar García Jordán se ubica en el

donde el liberalismo asumió el anticlericalismo como una bandera de su proyecto político.

11 Solo por citar algunos trabajos, ver Valentina Ayrolo, comp., *Estudios sobre clero iberoamericano, entre la Independencia y el Estado-nación* (Salta, Universidad Nacional de Salta, 2006); Jeffrey Klaiber, “El clero y la independencia del Perú”, en Scarlett O’Phelan, *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar* (Lima, Instituto Riva-Agüero, 2001), 119-135; Guerra, “El clero ilustrado en el tránsito de la Colonia a la República”, en Fernando Armas, *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)* (Lima, PUCP, 1999), 301-331; Luis Gómez, “Iglesia y Emancipación en el Perú: claves interpretativas (1808-1825)”, en Armas, *ibid.*, 333-387; Armando Nieto, *Notas sobre la actitud de los obispos frente a la Independencia peruana (1820-1822)* (Lima, [s.n.], 1971); Nieto, ed., *Colección documental de la Independencia del Perú*. Tomo XX. La Iglesia: la acción del clero (Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971), 2 vols.

12 Pedro de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica* (Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959-1960), 3 vols.

13 Armas, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX* (Lima, PUCP / Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1998); Armas, *Iglesia: bienes y rentas. Secularización liberal y reorganización patrimonial en Lima 1820-1950* (Lima, IRA / IEP, 2007); Armas, *Patrimonio divino y capitalismo criollo. El proceso desamortizador de censos eclesiásticos en el Perú* (Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú / IRA / Fundación Manuel Bustamante De la Fuente, 2010).

14 Klaiber, *La Iglesia en el Perú* (Lima, PUCP, 1996), 63-92; José Dammert, “Acerca de una interpretación histórica”, *Histórica*, 6: 1 (1982), 109-115.

15 Entre estos trabajos destaca el clásico historiador jesuita Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú* (Burgos, 1962, vol. 5); además ver los artículos publicados en la *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, órgano de la Academia Peruana de Historia Eclesiástica, así como Enrique Fernández García, *Perú cristiano. Primi-*

otro extremo con un argumento reduccionista, defendiendo que, en el Perú, la Iglesia se subordinó al Estado para evitar la pérdida de sus espacios de poder dentro de la sociedad a través de la creación de un discurso nacional-católico.¹⁶ Se distancian de estos enfoques las sólidas investigaciones de Ernesto Rojas Ingunza y de Rolando Iberico, quienes, aun cuando discrepan en cuestiones teóricas y metodológicas, han brindado importantes contribuciones a la comprensión de la actuación del obispo José Sebastián de Goyeneche frente a la independencia y al naciente régimen republicano, y a los debates teológicos y políticos durante la revolución liberal de 1854 y los debates constitucionales de 1856 y 1860.¹⁷

El historiador Jeffrey Klaiber, en su historia general de la Iglesia peruana en los siglos XIX y XX, identificó algunos rasgos claves del impacto de la independencia y la formación del Estado-nación en esta institución. En su propuesta de periodización, los años abarcados entre la fundación del Estado peruano y la revolución liberal (1821-1855) pueden denominarse como un tiempo de “crisis y restauración”. Los gobiernos republicanos incorporaron la religión católica como parte del nuevo régimen político, pero reclamaron el derecho de patronato sobre la Iglesia que había regido en la época colonial. Adicionalmente, se aplicaron proyectos de reforma del clero regular, se cerraron numerosos conventos, y se impusieron obligaciones económicas sobre los distintos cuerpos eclesiásticos para solventar los gastos del deficitario erario público.¹⁸

No obstante, la Iglesia no enfrentó una “crisis insoportable”.¹⁹ Los liberales peruanos estaban formados en la tradición de la teología regalista española formulada por los ilustrados hispanos del siglo XVIII e implementada como parte de las reformas borbónicas. El regalismo concedía al rey el control sobre la Iglesia católica a través de la fórmula del *Patronato regio*. Si bien este régimen de la administración de los asuntos eclesiásticos había funcionado durante toda la época colonial, con los Borbones se radicalizó su comprensión a partir del desarrollo y difusión de las ideas

tiva evangelización de Iberoamérica y Filipinas, 1492-1600, e historia de la Iglesia en el Perú, 1532-1900 (Lima, PUCP, 2000), 357-395.

16 Pilar García Jordán, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919* (Cusco, CBC, 1992).

17 Ernesto Rojas Ingunza, *El Báculo y la Espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la 'Iniciación de la República', Perú 1825-1841* (Lima, IRA / Fundación Manuel Bustamante De la Fuente, 2007); Iberico, “La República católica dividida”.

18 Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, 40-41.

19 *Ibid.*, 42.

regalistas. La Corona se atribuyó ya no solamente la potestad de la designación de los obispos, sino también la autoridad para regular los privilegios y riquezas de las órdenes religiosas y del clero secular, a intervenir en la administración de las finanzas de capellanías y obras pías, cofradías, hospitales y colegios, además de promover un modelo de piedad ilustrada para erradicar las formas de la religiosidad barroca.²⁰

En la línea de lo dicho, los liberales-regalistas peruanos decimonónicos—concepto planteado por el historiador Rolando Iberico—articulaban la doctrina del regalismo borbónico con el liberalismo secularizador en la elaboración de sus propuestas ideológicas y políticas como parte de la construcción del nuevo régimen republicano. En tal sentido, abogaron por una iglesia nacional, autónoma de Roma y dependiente de la autoridad del Estado que detentaba el derecho del patronato. Entendieron que la autoridad del gobierno civil en temas disciplinares estaba por encima de la eclesiástica, y que los clérigos eran funcionarios estatales. Asimismo, defendieron la tolerancia de cultos, la abolición de los fueros eclesiásticos y los diezmos, entre otros privilegios que impedían el triunfo del liberalismo en el Perú.²¹ En otras palabras, no eran anticlericales acérrimos ni antirreligiosos, sino que su propósito era poner a la Iglesia al servicio de la nueva República.²²

Los caudillos militares, líderes políticos de la pos independencia y agentes de la formación del Estado republicano, acogieron varios de los planteamientos de los liberales-regalistas peruanos como parte de sus proyectos políticos. Todos ellos defendieron la adopción del Patronato nacional para la regulación de los asuntos eclesiásticos, reconocieron la oficialidad y exclusividad de la religión católica en las constituciones y los rituales cívicos, y manifestaron un interés por restaurar la Iglesia como una fuerza estabilizadora de la sociedad peruana.²³ No obstante, los primeros años de la vida republicana dieron forma a actitudes más hostiles de parte del Estado en su afán de controlar a la Iglesia. En esa línea, estuvo inscrita la reforma del clero regular decretada por Andrés de Santa Cruz en 1826, que colocaba a los religiosos bajo la autoridad del obispo diocesano, suprimía los conventos de menos de ocho miembros y convertía sus propiedades en bienes públicos, y promovía la

20 Para una visión de conjunto de la política borbónica y el desarrollo del regalismo ver Iberico, “La república católica dividida”, 16-26.

21 Iberico, “La república católica dividida”, p. 6.

22 Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, p. 41.

23 *Ibid.*, 41. García Jordán, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo*, 25-96.

secularización de los curas regulares.²⁴ Como demuestra el padre Antonine Tibesar, los resultados fueron desastrosos habiéndose suprimido 39 conventos y presentado 231 solicitudes de secularización hacia 1830.²⁵

El caso de la Iglesia boliviana sigue una trayectoria similar a la peruana. El Alto Perú se constituyó en la República de Bolivia en 1825 bajo la presidencia de Antonio José de Sucre. Durante su corto mandato, Sucre pretendió implementar un programa liberal para transformar económica y socialmente al Alto Perú, el cual se caracterizó por la modernización de la estructura financiera, la promoción de incentivos para redinamizar la actividad minera, la mejora de las comunicaciones y la reforma de la educación, entre otras medidas.²⁶ Como parte de este proyecto, se desplegó una política secularizadora agresiva que buscó imponer la subordinación de toda la jerarquía católica a un patronato nacional. Sucre defendió un liberalismo abiertamente anticlerical que se tradujo en medidas radicales de desamortización de los bienes eclesiásticos, supresión de conventos y secuestro de sus bienes, afectación de las propiedades de cofradías y hermandades, la abolición de capellanías, sacristías, obras pías y fundaciones, y la defensa de la tolerancia de cultos.²⁷

De acuerdo con Víctor Peralta, con la caída de Sucre en 1828, este proyecto secularizador se interrumpió y los regímenes caudillistas posteriores no suscitaron grandes conflictos con la Iglesia. Para el autor, la conversión de los curas en funcionarios del Estado fue una de las razones más poderosas del rápido congelamiento de la tendencia secularizadora.²⁸ El artífice de esto fue el mariscal Santa Cruz, quien durante su largo mandato presidencial (1829-1839), colocó las bases para la protección económica de la Iglesia por parte del Estado y la interrupción de fórmulas secularizadoras extremistas. La disposición 343 del Código Civil dictado en 1831 fue el marco que permitió fijar a la alta jerarquía eclesiástica un sueldo fijo anual, limitar los derechos parroquiales según el modelo del arancel heredado por

24 Antonine Tibesar, "The suppression of the religious orders in Peru, 1826-1830", *The Americas* 39: 2 (1982), 205-229.

25 Información tomada de Tibesar, "The suppression of the religious orders in Peru, 1826-1830" y citada por Rolando Iberico, *La república católica dividida*, 39.

26 William Lofstrom, "Attempted Economic Reform and Innovation in Bolivia under Antonio José de Sucre, 1825-1828", *Hispanic American Historical Review* 50: 2 (1970), 279-299.

27 Víctor Peralta, "La secularización congelada: Iglesia y caudillismo en Bolivia, 1826-1880", en Gabriela Ramos, ed., *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX* (Cusco, CBC, 1994), 363-367.

28 *Ibid.*, 363.

la colonia, así como establecer que el producto de diezmos y primicias engrosara el ramo de Beneficencia e Instrucción Pública. En ese sentido, el código santacruzista garantizaba que el Estado se responsabilizaba de brindarles los ingresos estipulados, pero a cambio debían acatar ciertos deberes propios de un empleado público. Por ejemplo, no podían abandonar las parroquias sin previa licencia del gobierno o debían aceptar que sus sueldos, como el de otros funcionarios, pudiesen estar sujetos a descuentos para paliar el déficit fiscal.²⁹

Al asumir la presidencia de Bolivia, Santa Cruz reconoció formalmente al catolicismo como credo oficial de la República y buscó mejorar las relaciones afectadas con el clero boliviano por la política anticlerical de su antecesor. De hecho, su juramento como presidente, realizado el 24 de mayo de 1829 en La Paz, fue acompañado por una misa solemne en la iglesia de San Francisco, luego de la cual pronunció las siguientes palabras:

A tiempo de encargarme de la Administración del Estado; yo juro ante el Dios del Universo, respetar y proteger nuestra Religión Santa Católica, Apostólica y Romana, sostener el orden público por las Leyes que existan, conservar la integridad y la Independencia nacional, bajo la forma republicana, representativa, y trabajar constantemente por el bien y prosperidad de la nación.³⁰

Al respecto, el acta de la juramentación destacó la participación en la liturgia del obispo electo de La Paz, el deán y el cabildo eclesiástico, y un “crecido número de eclesiásticos”.³¹

No obstante, a pesar de su intento de reconciliación con la Iglesia boliviana, Santa Cruz defendía claramente que el régimen de Patronato nacional era la forma en que debían normarse los asuntos eclesiásticos. Al escribirle a José Sebastián de Goyeneche, obispo de Arequipa, para solicitarle “abrevie cuanto pueda el augusto acto de consagración” de José María de Mendizábal como obispo de La Paz, le deja claro que entiende la política eclesiástica como parte de su responsabilidad como mandatario: “Mi mayor empeño es restablecer en todo su auge nuestro culto

29 *Ibid.*, 367.

30 “Acta que se celebró en la recepción del gran mariscal ciudadano presidente de Bolivia Andrés de Santa Cruz con motivo de su juramento al posesionarse del mano supremo en La Paz en 24 de mayo de 1829”, en Santa Cruz Schuhkraft, *Archivo Histórico del mariscal Andrés de Santa Cruz*, vol. 2, 81

31 *Ibid.*, 80-81.

volver al decoro y respetabilidad debidas a los sacerdotes del Santuario, y tornar la moral religiosa a su antiguo esplendor”.³² En ese plano, describe a Mendizábal como un colaborador “capaz por todas sus circunstancias de concurrir a la sagrada obra que me propongo”.³³ Reafirma esta actitud en una carta posterior remitida al obispo Mendizábal, en la cual saluda la realización de la visita pastoral, porque “estoy seguro que habrá hecho U. todos los arreglos que convenían al bien de las Provincias, y a la comunidad de los párrocos”.³⁴

A nivel de las relaciones entre la Santa Sede y los Estados hispanoamericanos, la década de 1830 marcó un acercamiento, debido a la preocupación del papa Gregorio XVI por evitar el avance de políticas anticlericales duras. Por ello, al reconocimiento de las nuevas naciones, se sumó el fortalecimiento del cuerpo diplomático vaticano en Sudamérica. La presencia de un nuncio apostólico en Río de Janeiro y la designación en 1836 de un internuncio en Bogotá tuvieron el claro objetivo de fungir de intermediarios para confirmar o rechazar candidatos al episcopado, y de establecer una red de comunicación entre Roma y las iglesias nacionales.³⁵

La reacción de Gregorio XVI tuvo el objetivo político de consolidar la subordinación de las Iglesias hispanoamericanas a Roma. Estas acciones estuvieron enmarcadas dentro del proceso de transformación de la Iglesia católica en una institución centralizada alrededor del pontífice y de la curia romana, el cual fue consecuencia de la crisis desatada por la Revolución Francesa y los posteriores conflictos con el liberalismo europeo. Este nuevo modelo de Iglesia fue posible a través de la expansión del ultramontanismo en Europa y la deslegitimación de las teologías galicanas y jansenistas como heréticas.³⁶

En síntesis, la década de 1830 fue el inicio de los intentos de la Santa Sede por instalar el movimiento “romanizador” en las Iglesias hispanoamericanas por medio del fortalecimiento del sector ultramontano que buscó en el papado protección y legitimidad de su discurso político-teológico.³⁷ La cercanía diplomática de Roma

32 Carta de Andrés de Santa Cruz a José Sebastián de Goyeneche, obispo de Arequipa, 4 de noviembre de 1829, *Archivo Histórico del mariscal Andrés de Santa Cruz*, vol. 2, p. 181.

33 *Ibid.*

34 Carta de Andrés de Santa Cruz a José María Mendizábal, obispo de La Paz, 25 de junio de 1830, *Archivo Histórico del mariscal Andrés de Santa Cruz*, vol. 2, p. 226.

35 Iberico, “La república católica dividida”, 40.

36 Una visión de conjunto del proceso se puede ver en Iberico, *ibid.*, 27-32.

37 *Ibid.*, 40.

facilitó esto y tuvo como consecuencia el aumento de su protagonismo en las nuevas relaciones entre los Estados latinoamericanos y las Iglesias nacionales. En este escenario, se desarrollará la política eclesiástica de la Confederación Perú-Boliviana con una defensa del patronato nacional, pero en el marco de una actitud pragmática de negociación y reconocimiento de los derechos de la Santa Sede y de los obispos locales.

El mariscal Santa Cruz y la política eclesiástica de la Confederación Perú-Boliviana

A partir de la década de 1990, la historiografía latinoamericana reciente ha superado una visión negativa de los caudillos hispanoamericanos como actores políticos “bárbaros” que impidieron la construcción de los Estados nacionales luego de los procesos de las independencias, debido a su defensa de intereses locales, la articulación de redes de clientelaje y el ejercicio de la violencia como mecanismo de control político. Más allá de estas afirmaciones, como sostiene el historiador británico John Lynch, los caudillos fueron agentes de la formación del Estado-nación en Hispanoamérica en un escenario de transición marcado por un “vacío de poder institucional” que vino como consecuencia de la ruptura con el régimen tardío-colonial.³⁸ La producción historiográfica ha profundizado en cómo estos líderes de la post-Independencia sentaron una estabilidad política relativa a través de la definición de los espacios nacionales, la articulación de alianzas interregionales y multiétnicas para reivindicar determinadas agendas, y el diseño de proyectos políticos no siempre exitosos.

Una de las figuras emblemáticas de este contexto fue el mariscal Andrés de Santa Cruz (1792-1865), oficial realista originario de la ciudad de La Paz, quien, como tantos otros, durante las guerras de las independencias hispanoamericanas, terminó enrolándose en el ejército patriota y sosteniendo una estrecha relación con

38 John Lynch, *Caudillos en Hispanoamérica, 1800-1850* (Madrid, Mapfre, 1993). Lynch, “Los caudillos de la Independencia: enemigos y agentes del Estado-Nación” y “El gendarme necesario: el caudillo como agente del orden social 1820-1850”, en *Hispanoamérica 1750-1850. Ensayos sobre la sociedad y el Estado* (Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1987), 71-99, 101-128; Hugh Hamill, ed., *Caudillos. Dictators in Spanish America* (Norman, University of Oklahoma Press, 1992).

el libertador Simón Bolívar.³⁹ Santa Cruz, quien se convirtió en presidente de Bolivia en 1828 y en el caudillo predominante en este país por la siguiente década, fue el artífice de uno de los proyectos políticos más ambiciosos del periodo de la temprana formación del Estado-nación en los Andes. Su proyecto, aplicado entre los años 1836 y 1839, consistía en la integración de las repúblicas del Perú y Bolivia en una confederación constituida por tres Estados: el primero abarcaba el territorio de Bolivia, el segundo vinculaba Lima y la costa norte peruana, y finalmente el tercero agrupaba las regiones de Arequipa, Cusco y Puno en el sur del Perú.

Este proyecto político buscaba construir una unidad política de espacios regionales que estaban integrados social y económicamente desde el periodo colonial. Sin embargo, fue motivo de una amplia oposición por parte de la élite de Lima y de la costa norte del Perú, y del Estado chileno, quienes veían sus intereses regionales y geopolíticos afectados. Asimismo, como ha anotado Scarlett O'Phelan, el fracaso del proyecto confederado se debió a las rivalidades regionales en el sur andino, entre las ciudades de Arequipa y Cusco; y, en la misma Bolivia, entre Chuquisaca y La Paz.⁴⁰ Estas contradicciones derivaron en una guerra entre la Confederación y Chile, que terminó por revelar las rivalidades regionales y conducir al fracaso del proyecto en 1839. Por ello, Jorge Basadre denominó a la Confederación como un “experimento paradójico” que tuvo que enfrentar tensiones políticas internas y externas, las cuales desgastaron sus frágiles cimientos y le impidieron alcanzar la necesaria estabilidad política para poder consolidarse.⁴¹

Más allá del fracaso de la experiencia confederada, es importante observar las acciones tomadas en materia eclesiástica durante los años de la Confederación. Estas manifiestan una actitud de mayor negociación por parte de Santa Cruz con el objetivo de garantizar el reconocimiento del Patronato nacional por parte de la jerarquía local y la Curia romana. Al respecto es importante anotar que este caudillo

39 Para una biografía actualizada del mariscal Santa Cruz que lo inserta en el contexto del caudillismo en los Andes ver Natalia Sobrevilla, *The Caudillo of the Andes: Andrés de Santa Cruz* (Nueva York, Cambridge University Press, 2011). Otros trabajos clásicos sobre este personaje son Alfonso Crespo, *Santa Cruz: el cóndor indio* (La Paz, Juventud, 1979); Phillip Taylor Parkerson, *Andrés de Santa Cruz y la Confederación Perú-Boliviana, 1835-1839* (La Paz, Librería E. Juventud, 1984).

40 O'Phelan, “Santa Cruz y Gamarra: el proyecto de la Confederación y el control político del sur andino”, en Donoso y Rosenblitt (eds.), *Guerra, región y nación*, 34-38.

41 Jorge Basadre, “Reconsideraciones sobre el problema histórico de la Confederación Perú-Boliviana”, en Alberto Flores Galindo ed., *Independencia y Revolución, 1780-1840* (Lima, Instituto Nacional de Cultura, vol. 2, 1987), 320. De la misma opinión es O'Phelan, “Santa Cruz y Gamarra”, 38.

no era un “liberal doctrinario”, sino uno pragmático, que estaba dispuesto a aceptar la continuidad de ciertos sistemas tradicionales para sostener su proyecto político.⁴² En ese sentido, en su tratamiento de los asuntos eclesiásticos como presidente de Bolivia y, posteriormente, como protector de la Confederación es posible observar este pragmatismo que le lleva a aprovechar las circunstancias y estar dispuesto a hacer concesiones para contar con el apoyo de los episcopados peruano y boliviano, y de la Santa Sede.

En tal sentido, en la constitución de la Confederación, decretada en el congreso de Tacna el 1 de mayo de 1837, con la participación de los obispos de Trujillo, Arequipa y La Paz como ministros plenipotenciarios, se reconoció como oficial a la religión católica, pero dentro del régimen del Patronato nacional. Entre sus funciones, el Senado debía “examinar las bulas, breves y rescriptos pontificios concernientes a la institución y consagración de arzobispos y obispos para darles o negarles el consentimiento”.⁴³ En su calidad de Protector de la Confederación, Santa Cruz tenía la atribución de “presentar a la Silla Apostólica los Arzobispos y Obispos de las tres repúblicas, a propuesta en terna de los mismos Senados”, además de conceder o negar el pase a las bulas pontificias concernientes a la institución de los prelados previo consentimiento del Senado.⁴⁴ Los obispos podían ser elegidos senadores y miembros de la cámara de representantes, en tanto eran considerados como funcionarios públicos.

De acuerdo con Ernesto Rojas Ingunza, el proyecto de Santa Cruz estaba pensado para ser el de “un régimen de largo aliento” que implicaba la adopción de una política eclesiástica. Como parte de sus afanes el Protector se planteó la conformación de una política misional, la organización del sistema de diezmos, la definición de una línea de conducta seria ante la Santa Sede y las nominaciones episcopales, y la incorporación del clero en la modernización de los Estados miembros de la Confederación.⁴⁵ Con el aval de Santa Cruz, el presidente peruano Luis José de Orbegoso presentó al clérigo José María de Arriaga como candidato

42 Sobrevilla, *The Caudillo of the Andes*, 224. La autora desarrolla esta idea a partir del caso del reconocimiento de formas tradicionales de tributación y de propiedad colectiva de las comunidades indígenas, que respondía al propósito de mantener su apoyo al caudillo.

43 Archivo de la Legislación Peruana (ADLP en adelante), Ley fundamental de la Confederación Perú-Boliviana, 01 de mayo de 1837, art. 23.

44 *Ibid.*, art. 30.

45 Rojas Ingunza, *El Báculo y la Espada*, 220.

para obispo de Chachapoyas, y dispuso la reapertura y restitución de sus rentas al colegio misionero de Ocopa en su preocupación por contar con una presencia más efectiva entre las poblaciones amazónicas.⁴⁶ De esta manera, la reapertura del colegio de Ocopa y la política misional de Santa Cruz se articularon con el proyecto del sacerdote franciscano Andrés Herrero, quien organizó una expedición para traer misioneros europeos para restaurar las antiguas misiones franciscanas en el Perú y Bolivia.⁴⁷

Como expresión de que los asuntos eclesiásticos eran competencia estatal en el proyecto confederado, Santa Cruz creó el Ministerio de Instrucción Pública, Beneficencia y Negocios Eclesiásticos dos meses antes del congreso de Tacna.⁴⁸ Previamente, había decretado un reglamento por el cual debían establecerse juntas departamentales de administración de las rentas de establecimientos de Educación y Beneficencia, régimen que incluía al Seminario de Santo Toribio.⁴⁹ Sobre el aparato del nuevo Ministerio bajo la dirección de Manuel Villarán, formuló reglamentos para poner las cofradías bajo vigilancia estatal a través de la figura de un juez a cargo del ramo que podía intervenir, incluso, en la designación de los mayordomos.⁵⁰ De la misma manera, se decretó la elaboración de un registro de todas las capellanías, cuyo patronato pertenecía al Estado, con la finalidad de una fiscalización de la administración de dichos fondos.⁵¹

Es claro que estas medidas reflejan la lógica regalista de Santa Cruz. Con todo, la aplicación no parece haber sido radical, sino más bien parte de un esfuerzo de conciliación. Como presidente de Bolivia había aprendido que esta era la mejor estrategia frente a la jerarquía eclesiástica. Por ello, respaldó el proyecto de reglamento de regulares presentado por Jorge Benavente, arzobispo de Lima,

46 ADLP, Decreto disponiendo se expida la presentación de D. José María Arriaga como obispo de Chachapoyas, 11 de marzo de 1836; Decreto derogando el decreto que erigió el colegio de Ocopa en colegio de Educación, 11 de marzo de 1836. Ver Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, vol. 5, 175-181; García Jordán, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo*, 166-175.

47 Odorico Sáiz Pérez, "El P. Andrés Herrero y la restauración de los colegios franciscano-misioneros del Perú y Bolivia (1834-1838)", *Revista Peruana de Historia Eclesiástica* 8 (2004), 101-121.

48 ADLP, Decreto que crea un Ministerio de Instrucción Pública, Beneficencia y Negocios Eclesiásticos, 04 de febrero de 1837.

49 ADLP, Decreto que establece administraciones departamentales de rentas y de instrucción y beneficencia, 06 de setiembre de 1836.

50 ADLP, Reglamento de cofradías, 03 de agosto de 1837.

51 ADLP, Disposiciones para las capellanías del Patronato nacional, 03 de agosto de 1837. "Decreto señalando premios a los denunciantes de capellanías o fundaciones de patronato nacional, 20 de setiembre de 1837", en Oviedo, *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú*, vol. 5, 337.

cuyo principal planteamiento era reforzar la autoridad episcopal dentro de la administración de los conventos.⁵² El documento afirmaba que “las comunidades religiosas están sujetas a la jurisdicción del ordinario”, por lo que éste debía ser informado del proceso de elección del prelado, presidir el acto mismo de elección, recibir el informe del examen hecho por el prelado electo a la administración de su antecesor, entre otros derechos.⁵³ Sin embargo, esta política era también de interés del Estado, como revela un decreto posterior que pedía registrar a las personas que no siendo religiosos residiesen en los conventos.⁵⁴

No obstante, en el tratamiento de los nombramientos episcopales se evidencian las situaciones más conflictivas, pero a la vez una actitud cada vez más ecléctica de parte de Santa Cruz. Justamente, es en la década de 1830 cuando se comienza a cubrir las sedes episcopales vacantes a través del siguiente procedimiento: el gobierno presentaba a los candidatos al Vaticano y este otorgaba la institución canónica a través de una bula pontificia; finalmente, el oficio papal debía ser autorizado por el gobierno civil para la realización de la ceremonia de consagración episcopal. De esta manera, se actuó para el nombramiento de Jorge Benavente como arzobispo de Lima, pero su institución canónica, oficializada en junio de 1834 por el papa Gregorio XVI, fue motivo de un *impasse* por considerarse que las bulas pontificias no reconocían el Patronato Nacional.⁵⁵

Una situación similar se presentó con el nombramiento de Tomás Diéguez como obispo de Trujillo, quien fue elegido por el gobierno en 1833, y con el consentimiento del cabildo tomó posesión de la diócesis el 7 de enero de 1834.⁵⁶ Sin embargo, su institución canónica recién se formalizó el 15 de agosto de 1835 y despertó una observación de parte de Santa Cruz: la bula no mencionaba que el candidato había sido presentado por el gobierno peruano.⁵⁷ Pero el Protector lo

52 *Reglamento provisional de regulares acordado por el Excmo. S. D. Andrés de Santa Cruz, supremo protector de la Confederación Perú-Boliviana con el Ilmo. Señor doctor don Jorge Benavente, arzobispo de esta santa Iglesia Metropolitana de Lima*. Lima: Imprenta del Católico, 1859. Cfr. “Oficio transcribiendo el decreto aprobatorio sobre reglamento y plan de estudios de regulares, 8 de agosto de 1837” en Oviedo, *ibid.*, 242.

53 *Reglamento provisional de regulares*, art. 53. Sobre elección del prelado de un convento ver arts. 1-20.

54 “Oficio pidiendo razón de los individuos donados y no profesos que existan en los conventos, 20 de diciembre de 1838”, en Oviedo, *Colección de leyes*, vol. 5, 246.

55 Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, vol. 5, 128. Iberico, “La república católica dividida”, 44-45.

56 Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, vol. 5, 130.

57 ADLP, Decreto dando pase a las bulas que instituyen obispo de Trujillo al Dr. D. Tomás Dieguez, 17 de setiembre de 1836.

atribuía a una posible reserva frente a “algunos enemigos de la actual disciplina” que “han intentado que los obispos sean instituidos por el Metropolitano, y este por los sufragáneos, con absoluta independencia del Romano Pontífice”.⁵⁸ En otras palabras, tomaba distancia con aquellas tendencias regalistas extremistas que no reconocían la autoridad del pontífice para la institución canónica de obispos.

No obstante, en este caso, Santa Cruz defendía la legitimidad del Patronato Nacional sobre la base del derecho regalista español y cuestionaba la solicitud de que el nuevo obispo formulase un juramento de fidelidad a la Santa Sede. La solución planteada por el caudillo fue dar pase a las bulas, siempre y cuando este juramento concluyese con la siguiente aclaración que evitaba la interferencia con el régimen de Patronato Nacional: “sin perjuicio de la fidelidad debida al Estado, y en cuanto no perjudique sus regalías, leyes, disciplinas, legítimas costumbres, ni a otros cualesquiera derechos adquiridos”.⁵⁹

En el caso de la institución de Francisco Javier de Luna Pizarro como obispo auxiliar de Lima, cuya bula de institución canónica llegó en abril de 1837, la situación también se negoció de manera ecléctica. Una vez anunciada la llegada de la autorización papal, Luna Pizarro escribió a Santa Cruz para ponerlo en su conocimiento “no solo por el deber legal, sino por el de mi especial reconocimiento a las bondades de V.E.”.⁶⁰ Este reconocimiento fáctico de la autoridad del Protector en materia eclesiástica iba acompañado de una solicitud personal: que se le permitiese conservar el puesto de deán de la catedral de Lima y sus respectivos privilegios, en tanto no era incompatible canónica ni civilmente con su investidura episcopal. Posteriormente, en junio de dicho año, Luna Pizarro tuvo que sustentar que su institución canónica no vulneraba los derechos del Patronato nacional ni los del arzobispo de Lima al ser designado a la par como obispo auxiliar de Lima y titular de Alalía.⁶¹

La respuesta de Santa Cruz, promulgada como decreto en agosto de 1837, fue la de reconocer la bula de institución canónica y la consagración de Luna Pizarro,

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*

60 Carta de Francisco Javier de Luna Pizarro al mariscal Andrés de Santa Cruz, 4 de abril de 1837. En Luna Pizarro, *Escritos políticos*, 98.

61 Carta de Francisco Javier de Luna Pizarro al Secretario General de S.E. el Protector de la Confederación, 19 de junio de 1837. En Luna Pizarro, *Escritos políticos*, 41-50.

pero adicionalmente se le permitió retener el deanato con el goce de las rentas respectivas.⁶² Como anota Alberto Tauro del Pino, esta disposición se dio a pesar de la existencia de una resolución del 1 de octubre de 1829 que prohibía a un eclesiástico poseer al mismo tiempo dos beneficios.⁶³ Probablemente esta concesión, además de ser una forma de retribuir la lealtad de un aliado del proyecto confederado, buscaba ser una estrategia para reafirmar el sistema del Patronato. A la larga, era Santa Cruz, en su condición de autoridad civil, quien garantizaba la protección económica del nuevo obispo en su condición de funcionario estatal.

En su investigación sobre la actuación del obispo Goyeneche frente a la iniciación de la República, Ernesto Rojas ha aseverado que Santa Cruz sostuvo con este prelado una relación ambigua. El Protector de la Confederación había buscado un acercamiento con el obispo de Arequipa para contar con su respaldo en el proyecto de crear un arzobispado en el Estado sur peruano, incluso, adelantándose a la aprobación de la Santa Sede. Esta medida respondía al deseo de lograr un equilibrio simbólico entre los tres estados al contar cada uno con una sede metropolitana. Como signo de la pretensión de fortalecer este vínculo, Goyeneche había sido constituido como ministro plenipotenciario del sur peruano en el Congreso de Tacna.

De hecho, Santa Cruz habría logrado ganarse la confianza del obispo, quien se animó a presentarle la bula por la cual Gregorio XVI lo había nombrado Delegado Apostólico y vicario de regulares en 1834, cargo que había mantenido en reserva por la inestabilidad de la coyuntura política. Grande sería la decepción de Goyeneche al enfrentarse a la negativa de Santa Cruz de reconocerlo como delegado apostólico para evitar conflictos y rivalidades con los otros obispos y, sobre todo, por ser una acción contraproducente contra el Patronato nacional.⁶⁴

Desde mi perspectiva, la aparente ambigüedad responde a esta actitud de negociación y conciliación de Santa Cruz en materia eclesiástica, la cual ha sido discutida a partir de los casos presentados. En su defensa de una política regalista y de los derechos del Patronato nacional optó no por un enfrentamiento agresivo con los obispos, sino más bien por el establecimiento de vínculos personales y el

62 ADLP, Decreto concediendo condiciones para el pase a la bula que instituye al señor Luna Pizarro, Obispo de Alalía, 01 de agosto de 1837.

63 Luna Pizarro, *Escritos políticos*, 98, nota 44.

64 Rojas Ingunza, *El Báculo y la Espada*, 237-246.

otorgamiento de concesiones a cambio del reconocimiento de ciertos derechos del Estado sobre la Iglesia. A la larga, los obispos debían aceptar la autoridad civil para poder ejercer sin complicaciones su ministerio. Santa Cruz pareció ser consciente de esta situación y, por tal razón, los trató con consideración en la medida en que reconocían su identidad como funcionarios estatales.

La misión Mora y las relaciones con la Santa Sede

Uno de los elementos de la política eclesiástica del proyecto de la Confederación Perú-Boliviana fue el establecimiento de relaciones estables y serias con la Santa Sede. Como sostiene Víctor Peralta, Santa Cruz había buscado establecer comunicaciones con los representantes diplomáticos vaticanos con la finalidad de mitigar las tensiones generadas por la política secularizadora de su antecesor.⁶⁵ Estos se acentuaron durante su gestión como protector de la Confederación como bien ha documentado el historiador boliviano Manuel Frontaura a partir de la consulta de correspondencia del Archivo Secreto Vaticano.⁶⁶ En ese sentido, en esta tercera sección, se presentará la visión que la Santa Sede tenía con respecto al proyecto confederado y los esfuerzos de Santa Cruz por obtener su reconocimiento del Patronato a través de la firma de un concordato.

La red diplomática que articulaba al Vaticano con las nunciaturas apostólicas en Rio de Janeiro y Bogotá permitió que la curia romana estuviese informada sobre los acontecimientos en Hispanoamérica. Durante los años de la Confederación, el interlocutor clave fue Gaetano Baluffi, internuncio en Bogotá, quien, en líneas generales, transmitió una imagen positiva sobre el proyecto de Santa Cruz. Por ejemplo, luego del congreso de Tacna y la promulgación de la constitución de la Confederación, monseñor Baluffi escribió al secretario del Estado Vaticano diciendo que “es la primera vez que en las Constituciones de América el jefe de gobierno debe explícitamente jurar el sostener y defender de todas maneras la Religión Católica Apostólica y Romana”.⁶⁷

65 Peralta, “La secularización congelada”, 168.

66 Frontaura, *La Confederación Perú-Boliviana, el mariscal Santa Cruz y la Santa Sede*.

67 Carta de Gaetano Baluffi al cardenal secretario de Estado, 25 de agosto de 1837, en Frontaura, *La Confederación Perú-Boliviana*, 59.

Para Baluffi, Santa Cruz era un actor político con quien la Santa Sede podría llegar a acuerdos positivos para el fortalecimiento de su proyecto “romanizador”. Si bien el internuncio reconocía que el Protector solo reconocía el regalismo como fuente de derecho eclesiástico, sostenía que su deseo de que “la religión y la moral extiendan sus triunfos hacia aquellos pueblos a los cuales el freno de las leyes civiles no supo hasta aquí contener” era un buen indicio para derivar en un concordato que fuera beneficioso para Roma.⁶⁸ Por tal razón, Baluffi indicaba que le había escrito felicitándolo por su ratificación como Protector de la Confederación por parte de los ministros plenipotenciarios reunidos en el congreso de Tacna. A esto había añadido que la noticia llenaría de gozo al Papa “por las ventajas que se debe esperar recibirá de aquel [nombramiento] la Religión”; el gesto apuntaba a congraciarse con Santa Cruz y “hacerlo siempre más benévolo y amoroso hacia la Religión”.⁶⁹

En este escenario, Santa Cruz decidió, en 1838, hacer un intento formal para establecer relaciones entre la Confederación y la Santa Sede. Por ello, el 17 de febrero acreditó a José Joaquín de Mora, su secretario personal, para cumplir una misión diplomática ante la curia romana. De acuerdo con las cartas credenciales dirigidas al papa Gregorio XVI, el objetivo de la misión era

presentar a Vuestra Santidad mis humildes respetos, de besarle los pies en mi nombre, de implorar su benevolencia en favor de mi Gobierno y los Estados que me ha confiado la Providencia, y de expresarle mi firme propósito de defender, sostener y dar el mayor lustre posible a la Santa Religión que profesamos.⁷⁰

En un informe, el nuncio en Río de Janeiro, monseñor Scipione Demenico, reportó haberse reunido con José Joaquín de Mora durante su paso por dicha ciudad antes de partir a Europa. Según informó el funcionario vaticano, en la entrevista, el embajador de Santa Cruz expresó que el propósito de su legación diplomática era “gestionar el restablecimiento sistemático de las Misiones en todo el Alto y el Bajo Perú” y sentar las bases para “fundar un orden de cosas político y religioso estable en estos países”.⁷¹

68 *Ibid.*, 60.

69 *Ibid.*, 60.

70 Frontaura, 11.

71 Nota del nuncio apostólico en Río de Janeiro al cardenal secretario de Estado de 9 de julio de 1838, en Frontaura, *La Confederación Perú-Boliviana*, 75-76.

Coincidiendo con la acreditación de la misión diplomática de Mora, en febrero de 1838, Santa Cruz escribió una carta al internuncio en Bogotá. En ella establece que la asociación política de los tres estados en la Confederación Perú-Boliviana asegura “la plena conservación, y la prosperidad de nuestra Santa Religión, cuyos intereses me he esforzado en defender y proteger”.⁷² Además, al igual que en las cartas credenciales de Mora, destaca la figura paterna del Sumo Pontífice y expresa que le “será sumamente grato que su sabiduría apruebe, y su bendición santifique la regeneración de que los tres Estados de la Confederación están gozando”.⁷³

En mi opinión, los esfuerzos reseñados por lograr un acercamiento con la Santa Sede se inscriben dentro de la política pragmática de Santa Cruz, donde su defensa de los planteamientos regalistas y del Patronato nacional no lo encierran en una posición doctrinaria cerrada. Más bien, lo conducen a un intento de negociación con la curia romana, donde se muestra dispuesto a reconocer la autoridad espiritual del Pontífice, así como su jurisdicción canónica sobre asuntos como las misiones y la designación de obispos. El lenguaje es sumamente cuidado justamente para favorecer las negociaciones.

Las pretensiones de Santa Cruz no llegaron a concretarse en un reconocimiento oficial del derecho de Patronato de la Confederación Perú-Boliviana por parte de la Santa Sede. La rápida caída del proyecto santacruzista frustró los esfuerzos realizados y, aun de haber triunfado, el desenlace de este episodio no es fácil de predecir. Sin embargo, parece ser que el camino que se buscaba trazar por ambas partes era el de un concordato, mecanismo ampliamente utilizado durante el siglo XIX por el Vaticano para regular sus relaciones con los Estados. A través de este documento se reconocía el derecho de Patronato como una concesión pontificia al Estado que controlaba las elecciones episcopales, pero a la vez se fortalecía la autoridad de la curia romana como la intermediaria entre las iglesias locales y los gobiernos civiles.⁷⁴ En otras palabras, se trataba de una mutua legitimación producto de una negociación política. Santa Cruz, caudillo pragmático, supo entrar en esta dinámica durante su gestión como Protector de la Confederación Perú-Boliviana.

72 Carta del Protector Santa Cruz al internuncio de su Santidad en Bogotá, 1 de febrero de 1838, en Frontaura, *La Confederación Perú-Boliviana*, 87.

73 *Ibid.*

74 Iberico, “La república católica dividida”, 25.

Evidencia de ello, es que, posteriormente en 1851, durante su exilio en Europa y desempeñándose como ministro plenipotenciario boliviano en dicho continente, logró la firma de un concordato entre Bolivia y la Santa Sede.

Conclusiones

En mayo de 1839, ya derrotada la Confederación Perú-Boliviana, el caudillo cusqueño Agustín Gamarra dispuso la anulación de todos los nombramientos eclesiásticos de canonjías durante el gobierno de Santa Cruz y Orbegoso bajo el argumento de que habían sido “usurpadores” del patronato nacional.⁷⁵ La aplicación de esta medida radical no distinguía si es que los nombramientos contaban o no con bula pontificia, sino que más bien manifestaba un regalismo agresivo. Sin embargo, el contexto y las presiones políticas obligaron a Gamarra a terminar reconociendo estos nombramientos. Adicionalmente, en su intento por nombrar como nuevo arzobispo de Lima a Francisco de Sales Arrieta en 1839, tuvo que enfrentar la intervención del papa Gregorio XVI, quien censuró que el nuevo obispo hubiese asumido sus funciones sin haber recibido la institución canónica del Pontífice.⁷⁶ Si bien se dispensó la falta y se otorgó la institución canónica al nuevo obispo, este gesto fue una forma en que la Santa Sede buscó reafirmar su autoridad y reforzar el proceso de “romanización” de la Iglesia peruana. Gamarra ya no lograría “darle rienda suelta” a su regalismo agresivo, no solamente por su temprano fallecimiento en 1841, sino porque el contexto ya no era favorable a este tipo de políticas.

La actitud de Gamarra frente a los asuntos eclesiásticos se distancia claramente de la de Santa Cruz. En este trabajo, se ha podido observar cómo el proyecto de la Confederación Perú-Boliviana contó con una política eclesiástica de “largo aliento” interesada por la articulación de una política misional en la Amazonía, el establecimiento de relaciones formales con Roma, la incorporación del clero como parte del aparato estatal, entre otras medidas. A partir de su amplia experiencia política, Santa Cruz entendió que la única forma de conseguir el reconocimiento del Patronato Nacional y el cumplimiento de sus objetivos en materia eclesiástica era el

⁷⁵ ADLP, Decreto declarando vacantes las provisiones hechas en las iglesias catedrales por los generales Orbegozo y Santa Cruz, 31 de mayo de 1839.

⁷⁶ Iberico, “La república católica dividida”, 45.

establecimiento de vínculos personales con la jerarquía local y el otorgamiento de concesiones a cambio del reconocimiento de ciertos derechos del Estado sobre la Iglesia.

En otras palabras, en su defensa de una política regalista y del Patronato Nacional optó no por un enfrentamiento agresivo, sino más bien por una actitud marcada por el pragmatismo y la negociación con la Santa Sede y los obispos locales. En ese sentido, como caudillo con visión política, fue consciente de los giros “romanizadores” que comenzaba a dar la Iglesia Católica en el mundo e Hispanoamérica en la década de 1830 e intentó capitalizar, en la medida de lo posible, estas fuerzas de cambio a su favor. En esta toma de consciencia y actitud pragmática deben haber influenciado el círculo de intelectuales y clérigos cercano al Protector, pero esta es una pregunta que queda abierta para otra investigación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

Archivo Digital de la Legislación Peruana (ADLP)

Decreto disponiendo se expida la presentación de D. José María Arriaga como obispo de Chachapoyas, 11 de marzo de 1836

<http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1836029.pdf>

Decreto derogando el decreto que erigió el colegio de Ocopa en colegio de Educación, 11 de marzo de 1836.

<http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1836030.pdf>

Decreto que establece administraciones departamentales de rentas y de instrucción y beneficencia, 06 de setiembre de 1836.

<http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1836086.pdf>

Decreto dando pase a las bulas que instituyen obispo de Trujillo al Dr. D. Tomás Dieguez, 17 de setiembre de 1836.

<http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1836092.pdf>

Decreto de creación de un Ministerio de Instrucción Pública, Beneficencia y Negocios Eclesiásticos, 04 de febrero de 1837.

<http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1837014.pdf>

Decreto concediendo condiciones para el pase a la bula que instituye al señor Luna Pizarro, Obispo de Alalia, 01 de agosto de 1837.

<http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1837046.pdf>

Ley fundamental de la Confederación Perú-Boliviana, 01 de mayo de 1837. <http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1837079.pdf>

Reglamento de cofradías, 03 de agosto de 1837

<http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1837047.pdf>

Disposiciones para las capellanías del Patronato nacional, 03 de agosto de 1837.

<http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1837048.pdf>

Decreto declarando vacantes las provisiones hechas en las iglesias catedrales por los generales Orbegozo y Santa Cruz, 31 de mayo de 1839.

<http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1839042.pdf>

Instituto Riva-Agüero

Colección Denegri

Reglamento provisional de regulares acordado por el Excmo. S. D. Andrés de Santa Cruz, supremo protector de la Confederación Perú-Boliviana con el Ilmo. Señor doctor don Jorge Benavente, arzobispo de esta santa Iglesia Metropolitana de Lima. Lima: Imprenta del Católico, 1859.

Bibliografía

Aldana, Susana

2000 “La confederación Perú-Boliviana. Los últimos sueños bolivarianos y los primeros de integración” en *Homenaje a Félix Denegri Luna*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; pp. 123-147.

Aljovín, Cristóbal

2002 “La nación y la Confederación Perú-Boliviana” en Guerra, Margarita, Oswaldo Holguín y César Gutiérrez: *Sobre el Perú. Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; pp. 115-133.

2007 “¿Una ruptura con el pasado? Santa Cruz y la Constitución” en Aljovín, Cristóbal y Nils Jacobsen (eds.), *Cultura política en los Andes, 1750-1959*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos; pp. 131-154.

Armas Asín, Fernando

1998 *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

2007 *Iglesia: bienes y rentas. Secularización liberal y reorganización patrimonial en Lima 1820-1950*. Lima: Instituto Riva-Agüero / Instituto de Estudios Peruanos

2010 *Patrimonio divino y capitalismo criollo. El proceso desamortizador de censos eclesiásticos en el Perú.* Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú / Instituto Riva-Agüero / Fundación Manuel Bustamante de la Fuente.

Ayrola, Valentina (comp.).

2006 *Estudios sobre clero iberoamericano, entre la Independencia y el Estado-nación.* Salta: Universidad Nacional de Salta.

Basadre, Jorge

1987 “Reconsideraciones sobre el problema histórico de la Confederación Perú-Boliviana” en Flores Galindo, Alberto (ed.): *Independencia y Revolución, 1780-1840.* Lima: Instituto Nacional de Cultura. Volumen 2; pp. 295-331.

Betancourt, Francisco

2011-2012 “Norte versus Sur. De noticias, desengaños y entusiasmos en la defensa de la Confederación Perú-Boliviana”. *Revista Histórica* 45; pp. 279-304.

Cavero, Elizabeth

2011-2012 “La Confederación Perú-Boliviana y el desarrollo de los puertos del Pacífico”. *Revista Histórica* 45; pp. 163-188.

Cavieres, Eduardo

1999 *Comercio chileno y comerciantes ingleses, 1820-1880.* Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Cid, Gabriel

2011 *La guerra contra la Confederación. Imaginario nacionalista y memoria colectiva en el siglo XIX chileno.* Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.

2011-2012 “Entre el disenso interno y la amenaza externa: la oposición al régimen

portaleano y la Confederación Perú-Boliviana”. *Revista Histórica* 45; pp. 69-96.

Crespo, Alfonso

1979 *Santa Cruz: el cóndor indio*. La Paz: Juventud.

Dammert, José

1982 “Acerca de una interpretación histórica”. *Histórica* 6, n° 1; pp. 109-115.

Donoso, Carlos y Jaime Rosenblitt (eds.).

2009 *Guerra, región y nación: la Confederación Perú-Boliviana, 1836-1839*. Santiago: Universidad Andrés Bello / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana; pp. 17-38.

Fernández García, Enrique

2000 *Perú cristiano. Primitiva evangelización de Iberoamérica y Filipinas, 1492-1600, e historia de la Iglesia en el Perú, 1532-1900*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Frontaura, Manuel

1977 *La Confederación Perú-Boliviana, el mariscal Santa Cruz y la Santa Sede. Documentos inéditos*. La Paz: Banco Central de Bolivia / Academia Boliviana de Historia.

García Jordán, Pilar

1992 *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco: Centro de Estudios Regionales “Bartolomé de las Casas”.

Gómez, Luis

1999 “Iglesia y Emancipación en el Perú: claves interpretativas (1808-1825)” en Armas Asín, Fernando: *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; pp. 333-387.

Guerra, Margarita

- 1999 “El clero ilustrado en el tránsito de la Colonia a la República” en Armas Asín, Fernando: *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; pp. 301-331.

Hamill, Hugh (ed.)

- 1992 *Caudillos. Dictators in Spanish America*. Norman: University of Oklahoma Press.

Iberico, Rolando

- 2013 “La República católica dividida: ultramontanos y liberales-regalistas (Lima, 1855-1860)”. Tesis para optar el grado de licenciado en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

Klaiber, Jeffrey

- 1996 *La Iglesia en el Perú*. Tercera edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2001 “El clero y la independencia del Perú” en O’Phelan, Scarlett: *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar*. Lima: Instituto Riva-Agüero; pp. 119-135.

Leturia, Pedro de

- 1959-1960 *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*. Volúmenes 1-3. Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela / Roma: Apud Aedes Universitatis Gregorianae.

Luna Pizarro, Francisco Javier de

- 1959 *Escritos políticos*. Recopilación, prólogo y notas de Alberto Tauro del Pino. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Lynch, John

- 1987 “Los caudillos de la Independencia: enemigos y agentes del Estado-

Nación” en Lynch, John: *Hispanoamérica 1750-1850. Ensayos sobre la sociedad y el Estado*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; pp. 71-99.

1987 “El gendarme necesario: el caudillo como agente del orden social 1820-1850” en Lynch, John: *Hispanoamérica 1750-1850. Ensayos sobre la sociedad y el Estado*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; pp. 101-128.

1993 *Caudillos en Hispanoamérica, 1800-1850*. Madrid: Mapfre.

Lofstrom, William

1970 “Attempted Economic Reform and Innovation in Bolivia under Antonio José de Sucre, 1825-1828”. *Hispanic American Historical Review* 50, n° 2; pp. 279-299.

Mazzeo, Cristina

2007 “El circuito comercial del Pacífico. Convergencia y divergencia entre dos ciudades portuarias: El Callao y Valparaíso entre la colonia y la república” en Guerra, Margarita y Cristina Mazzeo: *Historias compartidas. Economía, sociedad y poder, siglos XVI-XX*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; pp. 421-453.

Méndez, Cecilia

1993 *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Naupari, José

2011-2012 “El interés comercial de Gran Bretaña y su reconocimiento a la Confederación Perú-Boliviana: 1836-1839”. *Revista Histórica* 45; pp. 231-252

Nieto, Armando

1971 *Notas sobre la actitud de los obispos frente a la Independencia peruana (1820-1822)*. Lima: [s.n.].

1971 *La acción del clero*. Tomo XX, Volumen 1. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

O'Phelan, Scarlett

2009 “Santa Cruz y Gamarra: el proyecto de la Confederación y el control político del sur andino” en Donoso, Carlos y Jaime Rosenblitt (eds.): *Guerra, región y nación: la Confederación Perú-Boliviana, 1836-1839*. Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana; pp. 17-38.

Ortiz Sotelo, Jorge

2005 *Perú y Gran Bretaña: política y economía (1808-1839) a través de los informes navales británicos*. Lima: Instituto de Estudios Internacionales / Pontificia Universidad Católica del Perú.

Oviedo, Juan

1861 *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859*. Volúmenes 5 y 6. Lima: Librería Central / Ministerio de Gobierno, Culto y Obras Públicas.

Parkerson, Phillip Taylor

1984 *Andrés de Santa Cruz y la Confederación Perú-Boliviana, 1835-1839*. La Paz: Librería E. Juventud.

Pedrerros, Rosario

2011-2012 “Los regionalismos en la conformación de la Confederación Perú-Boliviana”. *Revista Histórica* 45; pp. 49-68.

Peralta, Víctor

1994 “La secularización congelada: Iglesia y caudillismo en Bolivia, 1826-1880” en Ramos, Gabriela (ed.): *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”; pp. 363-367.

Ponce, Carolina

2011-2012 “La guerra contra la Confederación Perú-Boliviana y la consolidación del Estado-Nación en Chile (1836-1839)”. *Revista Histórica* 45; pp. 97-115.

Ricketts, Mónica

1997 “Un nuevo teatro para una sociedad mejor. El teatro de Lima y el conflicto de la Confederación Perú-Boliviana” en Barragán, Rosario, et. Al.: *El siglo XIX. Bolivia y América Latina*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Rojas, Francisco

2009 “El Araucano y la guerra a la Confederación. Agente moralizador e instructor de la sociedad chilena. Santiago, 1836” en Donoso, Carlos y Jaime Rosenblitt (eds.): *Guerra, región y nación: la Confederación Perú-Boliviana, 1836-1839*. Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Rojas Ingunza, Ernesto

2007 *El Báculo y la Espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la “Iniciación de la República”, Perú 1825-1841*. Lima: Instituto Riva-Agüero / Fundación Manuel Bustamante de la Fuente.

Rosenblitt, Jaime

2011-2012 “Tacna, su comercio y la Confederación Perú-Boliviana”. *Revista Histórica* 45; pp. 189-229.

Sáiz Pérez, Odorico

2004 “El P. Andrés Herrero y la restauración de los colegios franciscano-misioneros del Perú y Bolivia (1834-1838)”. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica* 8; pp. 101-121.

Sánchez, Susy

2011-2012 “Los divididos Hijos del Sol: una aproximación a los usos del pasado en el Perú de la Confederación”. *Revista Histórica* 45; pp. 13-48.

Santa Cruz Schuhkraft, Andrés

1976-1993 *Archivo Histórico del mariscal Andrés de Santa Cruz*. Volúmenes 1-5. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

Serrano, Sol

2008 ¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885). México DF: Fondo de Cultura Económica.

Serrano, Gonzalo

2011-2012 “Emigrados peruanos en Valparaíso durante la guerra de Chile contra la Confederación Perú-Boliviana (1836-1839)”. *Revista Histórica* 45; pp. 141-162.

Sobrevilla, Natalia

2011 *The Caudillo of the Andes: Andrés de Santa Cruz*. Nueva York: Cambridge University Press.

Stuven, Ana María

2007 “La palabra en armas: patria y nación en la prensa de la guerra entre Chile y la Confederación Perú-Boliviana, 1835-1839” en Mc Evoy, Carmen y Ana María Stuven: *La república peregrina: hombres de armas y letras en América del Sur, 1800-1884*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos; pp. 407-441.

Tejada, Erick y Omar Tovar

2011-2012 “Una nación en disputa. El Yanacocha y El Ariete durante la Confederación Perú-Boliviana”. *Revista Histórica* 45; pp. 305-327.

Tibesar, Antonine

1982 “The suppression of the religious orders in Peru, 1826-1830”. *The Americas* 39, n°2; pp. 205-229.

Vargas Ugarte, Rubén

1962 *Historia de la Iglesia en el Perú*. Volumen 5. Burgos: Imprenta de Aldecoa.

Zapata, Antonio

2009 “La política peruana y la Confederación Perú-Boliviana” en Donoso, Carlos y Jaime Rosenblitt (eds.): *Guerra, región y nación: la Confederación Perú-Boliviana, 1836-1839*. Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana; pp. 93-116.

**EL RECHAZO A LA BARBARIE: EL IMPACTO DE LA VISIÓN
DEL CAUDILLISMO ARGENTINO EN *FACUNDO* DE DOMINGO
FAUSTINO SARMIENTO / REJECTING BARBARISM: THE IMPACT OF
ARGENTINIAN CAUDILLISM IN DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO'S
*FACUNDO***

Ana Molina Campodónico

Resumen

Este artículo pretende responder en qué medida la práctica política de Juan Manuel de Rosas fue importante para que Domingo Faustino Sarmiento pueda realizar un análisis de la realidad que vivía Argentina a inicios de la década de 1840 a través de la novela *Facundo o civilización y barbarie* (1845). Con esta finalidad, el artículo se divide en dos partes. La primera parte brindará una descripción del proceso político que vivió las Provincias Unidas desde la Revolución de Mayo de 1810 hasta el gobierno de Juan Manuel de Rosas. La segunda parte se centrará en el análisis de la obra *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento y analizará la obra en función a los elementos políticos que se presentan en *Facundo* como los caudillos, el gobierno de Juan Manuel de Rosas y su lucha contra los “civilizados” unitarios y sobre la descripción que tuvo sobre los gauchos que fueron las personas que apoyaron al régimen rosista.

Palabras clave

Caudillismo / Juan Manuel de Rosas / Domingo Faustino Sarmiento / *Facundo*

Abstract

This article attempts to probe into Juan Manuel de Rosas' policies through Domingo Faustino Sarmiento's interpretation of 1840s Argentina in his novel *Facundo: Civilization and Barbarism* (1845). The article's first part will describe the United Provinces of the Río de La Plata's political process since the Mayo Revolution of 1810 to Juan Manuel de Rosas' rule. The second part will focus on the analysis of Sarmiento's *Facundo*, and will address political elements such as *caudillos*, Rosas' government and his struggle against "civilized" Unitarians, and his description of *gauchos* who supported Rosas.

Keywords

Caudillos/ Juan Manuel de Rosas / Domingo Faustino Sarmiento / *Facundo*

Introducción

El siglo XIX fue un momento importante para las nacientes repúblicas hispanoamericanas, ya que la guerra por la independencia derivó la formación de los estados-nación. Pero este camino se inició con el régimen caudillista que retrasó la consolidación de las nacientes repúblicas hispanoamericanas. La actual república de Argentina no fue la excepción, este país vivió una etapa tormentosa de la lucha entre sus caudillos a lo largo del siglo XIX y tuvo a Juan Manuel de Rosas (1793-1877) como su principal representante de esta etapa, ya que su mérito fue romper la dicotomía de los que querían un gobierno centralista y los que buscaban un gobierno federal a los que simpatizaban el régimen rosista y los que no querían ese gobierno. Frente a este contexto, va a surgir la figura de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) que fue un intelectual que en su destierro en Chile escribió una obra llamada *Facundo o civilización y barbarie* (1845) que se tratará de una obra que muestra la vida del caudillo riojano Facundo Quiroga (1788-1835), pero en el fondo es el análisis del gobierno del caudillo Juan Manuel de Rosas. Por ello, en este trabajo se pretende responder a la siguiente pregunta ¿en qué medida la práctica política de Juan Manuel de Rosas fue importante para que Domingo Sarmiento pueda realizar a través de *Facundo* un análisis de la realidad que vivía Argentina a inicios de la década de 1840?

Domingo Sarmiento perteneció a la llamada “Generación del 37”, un grupo de jóvenes intelectuales argentinos que basados en la influencia del romanticismo analizaron el régimen rosista, debido a la persecución que estaban recibiendo del régimen. En el caso de Sarmiento, él se fue en 1840 exiliado a Valparaíso y en esa ciudad escribió *Facundo* con el fin de que los pobladores chilenos puedan entender la magnitud del régimen rosista. Por ello, Sarmiento realiza un análisis del caudillismo y del régimen de Rosas. A este régimen visto desde la visión del romanticismo es descrito como un régimen “bárbaro”, ya que está influenciado por el medio rural, no tiene una institucionalidad política y, sobre todo, por la violencia ejercida y el apoyo de los gauchos que tuvo el régimen rosista.

El presente trabajo está dividido en dos grandes partes. La primera parte brindará una descripción del proceso político que vivió las Provincias Unidas desde la Revolución de Mayo de 1810 hasta el gobierno de Juan Manuel de Rosas. Para esto, en primer lugar, se describirá el proceso de la independencia de las Provincias Unidas y las luchas entre los centralistas y federalistas que se exacerbó en 1819 con la promulgación de la Constitución de ese año que generó las luchas entre los caudillos del interior contra Buenos Aires. En segundo lugar, se mostrará el inicio político de Juan Manuel de Rosas que se inició en 1820 con el apoyo que brindó contra los caudillos que habían atacado Buenos Aires. A esto, hay que añadir las luchas intestinas entre los unitarios contra los federalistas que fue usado por Rosas para construir el capital político, el apoyo popular y el entrenamiento militar que le permitió construir su ascenso al poder que se dio en 1829. Por último, se mostrará los rasgos importantes de su régimen político tanto en su primer gobierno (1829-1832) y el segundo (1825-1852).

La segunda parte se centrará en el análisis de *Facundo* de Domingo Sarmiento. Por ello, en primer lugar, se analizará el contexto literario argentino que se centrará en la Generación del 37 que intentará analizar el régimen caudillista desde una perspectiva del romanticismo. En segundo lugar, se describirá las razones que llevaron a Sarmiento a la creación y publicación de este importante libro. Por último, se analizará la obra en función de los elementos políticos que se presentan en *Facundo* como los caudillos, el gobierno de Juan Manuel de Rosas y su lucha contra los “civilizados” unitarios y sobre la descripción que tuvo sobre los gauchos que fueron las personas que apoyaron al régimen rosista.

El contexto de Argentina luego de su independencia: lucha entre Buenos Aires y las provincias, y el ascenso de Juan Manuel de Rosas al poder.

En el contexto de la invasión napoleónica en España, el vacío poder generó que en el virreinato del Río de la Plata se busque la formación de una junta de gobierno. Esto se logró gracias a la Revolución de Mayo de 1810 cuya consecuencia fue la deposición del virrey Baltasar Hidalgo de Cisneros y el ascenso de la primera junta de gobierno. A partir de ese momento hasta 1820, las Provincias Unidas del Río de la Plata tuvieron que enfrentar dos grandes conflictos: “el que opone, [...], a los ‘pueblos’ del territorio del ex Virreinato con la antigua ‘capital del reino’, Buenos Aires—conflicto entre las tendencias autonómicas y las centralizadoras. Y el que contrapone las formas antiguas [Buenos Aires] y modernas de representación [otras provincias]”.¹ El conflicto entre la capital con las provincias se dio por la forma de gobierno centralista que tuvo la capital argentina cuya justificación fue la doctrina de la retroversión de la soberanía que buscaba que el gobierno bonaerense reemplace al virreinal. Por ello, su accionar perjudicó política y económicamente a los intereses de las provincias, ya que ellos pensaban que el monarca les cedía la soberanía a los pueblos y no debían ser gobernados por Buenos Aires.² Esta pugna entre la capital con las provincias se va a mantener a lo largo de la década de 1820, lo que generó la lucha entre las facciones “unionistas” contra los “federalistas” que hizo posible el ascenso al poder de Juan Manuel de Rosas.

Por lo dicho en el párrafo anterior, en este acápite se trabajará la situación política que vivió las Provincias Unidas desde la proclamación de su independencia en 1816 que daría origen a los movimientos caudillistas. Esta dicotomía entre la capital y las provincias se verá aumentada con la promulgación de la Constitución de 1819. En segundo lugar, se mostrará el escenario que le permitió el ascenso político que tuvo Juan Manuel de Rosas que gracias a su apoyo a Buenos Aires le permitió el ingreso a la política. Esto se va a reforzar por las pugnas internas en la segunda mitad de la década de 1820 entre unionistas y federalistas que le va a permitir a Rosas tomar el poder y convertirse en el “gran caudillo argentino”. Por último, se mostrará las principales acciones que realizó como Gobernador General de Buenos Aires. En

1 José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, estados: orígenes de la nación argentina (1800-1846)*. (Buenos Aires: Espasa Calpe, Ariel, 1997), 135.

2 Chiaramonte, *Ibid.*

ambos periodos (1829-1932 y 1835-1852) se notarán sus principales características como caudillo.

La independencia de Argentina de 1816 y la Constitución de 1819: la lucha entre los caudillos.

Desde la conformación de la Primera Junta o Junta de Buenos Aires en 1810, esta ciudad va a concentrar el poder político de las Provincias Unidas, aunque el naciente gobierno entre 1810 y 1815 va a tener problemas derivados de los frentes externo e interno. En cuanto al externo, la principal amenaza fue la presencia de tropas fieles a la monarquía española que se encontraban en la frontera norte (Alto Perú) que van a generar problemas al gobierno bonaerense. En el frente interno se va a dar cierta inestabilidad política como se puede evidenciar en la formación del Primer Triunvirato en 1811³ que buscó un mayor control de la Junta Grande y que fue producto de la derrota de las tropas rioplatenses en la Batalla de Huaqui⁴. El 8 de octubre de 1812 producto de la influencia de la Logia Lautaro y la victoria en Tucumán⁵ se dio el golpe de Estado al mando de José de San Martín y Francisco Ortiz de Ocampo contra el gobierno y se formará un Segundo Triunvirato (1812-1814)⁶ que convocará la Asamblea de 1813 que dictará leyes liberales (libertad de vientres, prohibición de importar esclavos, el fin de la Inquisición, entre otros).⁷ Además, hay que señalar que el Congreso de Tucumán declaró la independencia de las Provincias Unidas el 9 de julio de 1816

A partir de 1815 hasta 1820 la situación política va a cambiar, en 1816 frente a la política centralista bonaerense que desconocía la tendencia confederal de los pueblos del interior se establece el Congreso de Tucumán⁸ que funcionó hasta

3 Este triunvirato estuvo formado originalmente por Feliciano Chiclana, Manuel de Sarratea y Juan José Paso.

4 Esta batalla se llevó a cabo el 20 de junio de 1811 en Huaqui (actual Bolivia) entre las tropas rioplatenses lideradas por Manuel Castelli y las tropas realistas lideradas por José Manuel Goyeneche.

5 Esta batalla se llevó a cabo los días 24 y 25 de setiembre de 1812. Manuel Belgrano estuvo a cargo de las tropas bonaerenses y Juan Pío Tristán a cargo del ejército realista.

6 Este triunvirato estuvo formado originalmente por Antonio Álvarez Jonte, Juan José Paso y Nicolás Rodríguez Peña.

7 Tulio Halperín Donghi, *Reforma y disolución de los Imperios Ibéricos 1750-1850*. (Madrid: Alianza Editorial, 1985), 124-132.

8 Las provincias del interior debían de enviar sus diputados. Se excluyó a Santa Fe, Corrientes, Entre Ríos y la Banda Oriental.

1820. Una de sus principales acciones fue la declaración de la independencia de las Provincias Unidas el 9 de julio de 1816.⁹ A fin de ese año el congreso se movería a Buenos Aires, aunque la estrategia política de la capital cambiaría para mantener el control de las provincias¹⁰ como lo indica John Lynch:

[Tuvieron] que delegar la autoridad en manos de locales y milicias que participaron en el esfuerzo bélico de manera individual, pero que se identificaban con los interés de la provincia antes que con la capital” (1993: 62). Por esto, se puede afirmar que fue el propio gobierno bonaerense que dio pie al crecimiento de las autonomías locales que a finales de la década de 1810 le van a traer serios problemas al gobierno central. Esto debido a que estas provincias no tenían un sentido de la nacionalidad, por lo que velaban por sus propios intereses. Por ello, la figura del caudillo es fundamental para velar por el bienestar de la “patria chica.”¹¹

Otra característica que van a tener los caudillos argentinos es que van a ser apoyados militarmente por los pobladores de su “patria” que eran pagados por los botines que consiguieron en los saqueos. Por ello, esta forma de hacer la guerra era mucho más barata que un ejército regular, pero este sistema trajo la pérdida de las tropas, ya que era gente dedicada a las labores agrícolas que desertaban en tiempo de la siembra y cosecha.¹²

Los poderes de los líderes de las provincias van a ser notorios con el surgimiento de los caudillos como Martín Güemes de Salta que realizó la guerra gaucha contra las tropas españolas hasta su muerte en 1821 o la labor de José Artigas que luchó en la “Banda Oriental” (actual Uruguay) y que gracias a sus acciones militares rompió con las Provincias Unidas y fundó la Liga Federal (1814-1831). Bajo la protección del “artiguismo” y el fracaso militar de control de esta región por parte del gobierno central se va a generar en la consolidación de nuevos caudillos como Francisco Ramírez (Entre Ríos) y Estanislao López (Santa Fe) que serán

9 Fueron exceptuados los territorios controlados por el ejército realista y la llamada Liga Federal (1814-1831). Esta fue creada por el caudillo José Gervasio Artigas y tuvo a las provincias de Córdoba, Corrientes, Entre Ríos, la Provincia Oriental, la de Santa Fe y los pueblos de Misiones.

10 En 1816 esta región se cambió de nombre a Provincias Unidas en Sud América.

11 John Lynch, “Los caudillos de la independencia: enemigos y agentes del estado-nación”, en *Hispanoamérica 1750-1850. Ensayos sobre la sociedad y el Estado*. Bogotá (Universidad Nacional de Colombia, 1987), 71-99.

12 Lynch, *Caudillos en Hispanoamérica, 1800-1850*. (Madrid: Mapfre 1993), 65.

actores importantes en las luchas caudillistas en los siguientes años.¹³

Otro hecho importante que realizó el Congreso de Tucumán fue promulgar la Constitución de 1819. Según Tulio Halperín esta constitución fue “centralista y muy escasamente democrática—un mínimo retoque podría transformarla en la carta de una monarquía constitucional”.¹⁴ Esto se debe a que la elección de diputados no iba a ser por las ciudades o villas que representaban, sino que la elección se determinó por la cantidad de ciudadanos. Esto permitió que las ciudades con mayor cantidad de personas como Buenos Aires o las capitales de provincia puedan obtener varios representantes. Esto será el germen del descontento hacia el gobierno bonaerense.¹⁵ A su vez, los aumentos en los derechos aduaneros y las contribuciones afectaron a la población, aunque los únicos exentos de la misma fueron los británicos, y las exacciones tributarias generaron una presión tributaria sobre los hombres, ganados y recursos que generó fuertes descontentos.¹⁶

El principal problema de la Constitución de 1819 fue que los pueblos sentían que no tenían representación. La carencia de representatividad fue un tema presente en las luchas políticas de la Argentina de la primera mitad del siglo XIX, ya que “la cuestión de la representación política fue, entonces, central a los conflictos políticos de la primera mitad del siglo, por cuanto constituía uno de los rasgos definitorios de la posesión o carencia de calidad soberana de los ‘pueblos’”.¹⁷ En este contexto, un agravante se dio con el aumento de los impuestos, lo que generó el levantamiento de los caudillos contra el gobierno central. Los caudillos provinciales Estanislao López y Francisco Ramírez marcharon hacia Buenos Aires con el fin de acabar el gobierno central y lo hicieron con su victoria en la Batalla de Cepeda el primero de febrero de 1820 con lo que pusieron fin a todo vestigio de autoridad centralista.¹⁸

Es en este contexto de anarquía, aparecerá la figura de Juan Manuel de Rosas que será uno de los grandes caudillos argentinos de la primera mitad del siglo XIX y que en la década de 1820 logrará su consolidación y que en la década siguiente llegará al poder central como se verá en el siguiente punto.

13 Halperín Donghi, *Reforma y disolución*, 156-160

14 *Ibid.*, 161

15 Chiaramonte, 167.

16 Halperín Donghi, *Reforma y disolución*, 163

17 Chiaramonte, 166

18 Lynch, *Caudillos en Hispanoamérica*, 120

El apoyo de Juan Manuel de Rosas en Buenos Aires, la pugna entre centralistas y federalistas, y la construcción de su ascenso al poder central.

Los turbulentos años de lucha por la independencia y luego, la lucha entre caudillos no solo trajeron inestabilidad política y social para las Provincias Unidas, sino que a medida que los grupos regionales se fueron consolidando económicamente se pudo notar el surgimiento de los estancieros como una nueva élite económica. Ellos habían creado su poder económico a través del cultivo de la tierra, la crianza del ganado y la explotación de los saladeros. Su objetivo central fue vender al exterior sus productos derivados de la actividad ganadera. Además, por el contexto turbulento, se les permitió tener unidades armadas con el fin de que puedan salvaguardar sus propiedades y cuidar las fronteras.¹⁹ Por ello, el poder que tuvieron se incrementó a lo largo de la década de 1820 y su incremento de poder económico les generó la búsqueda del poder político que permitirá el ascenso de Juan Manuel de Rosas al poder a fines de esa década.

Juan Manuel de Rosas (1793-1877) fue uno de los más importantes caudillos argentinos del siglo XIX. Fue miembro de una familia que había pertenecido a la élite terrateniente de varias generaciones. Si bien, este personaje nació en Buenos Aires, los años previos a su incursión política en 1820 los realizó en la pampa bonaerense como un estanciero que pudo expandir su región como el centro de exportación de los productos derivados de la ganadería. Dentro de sus características que van a estar reflejadas en su accionar político fue que “la palabra clave de su vocabulario era ‘subordinación’, que para él significaba: respeto a la autoridad, al orden social y a la propiedad privada”.²⁰ Como se puede apreciar, estos años de vida en la pampa fueron útiles para que, años después, pueda consolidar su gobierno, ya que en su estancia pudo dominar a los perezosos, gauchos nómadas y los indígenas rebeldes.²¹ Otro punto que hay que resaltar en la vida de Rosas como estanciero es que a partir de la década de 1820, junto con la consolidación de los estancieros como la élite económica, se va a dar una mayor concentración de sus tierras que en 1836 van a representar unas 362.500 hectáreas repartidas en las estancias El Pino, La Matanza y en 14 campos de la depresión del Salado.²²

19 Lynch, *Caudillos en Hispanoamérica*, 125

20 *Ibid*, 307

21 *Ibid*, 307

22 Carlos Mayo, “Juan Manuel de Rosas, el estanciero” en Fernando E Barba. y Carlos A. Mayo, comps., *Argentina y Chile en la época de Rosas y Portales* (Buenos Aires: Editorial de la Universidad de La Plata, 1997), 57

En setiembre 1820 Juan Manuel de Rosas movilizó a sus montoneros con el fin de ayudar a Buenos Aires de la anarquía que se generó luego del ataque de Estanislao López y Baltasar Ramírez. Estas tropas compuestas por 500 hombres que la mayoría eran peones del caudillo se unieron al ejército y formaron el Quinto Regimiento de la Milicia que ayudó a hacer frente a los caudillos del litoral donde los derrotó y llegaron a firmar la paz. Por ejemplo, con Estanislao López firmaron un acuerdo en Santa Fe el 24 de noviembre de 1820. En este punto, Rosas no solo acordó la paz, sino que compró la lealtad de López con la promesa de que su ejército iba a recibir tierras.²³ Esta ayuda a Buenos Aires le permitió al caudillo no solo su ingreso a la política, sino que empezó a aplicar las lecciones aprendidas en la estancia donde él empezó a perfeccionar “sus dotes de administrador obsesivo y hábil conductor de hombres”.²⁴ Además, este fue el inicio de su despliegue de peones gauchos que causarían la “barbarie” en Buenos Aires por la violencia que practicaron. Por todo ello, este año de 1820 fue importante para Rosas, ya que se notó su habilidad militar, al derrotar a los caudillos, y política, al entablar una alianza con López, que le servirá en los siguientes años para la consolidación de su poder y el ascenso al gobierno central.

Juan Manuel de Rosas luego de ayudar a Buenos Aires se mantuvo en la vida rural, aunque la situación política que vivió su país a lo largo de la década de 1820 va a ser relevante para su ascenso al poder. Entre 1825 y 1828 se llevó a cabo la Guerra del Brasil por la Banda Oriental o Provincia Cisplatina²⁵ que terminó con la derrota rioplatense y la pérdida de esta región. Por otro lado, frente al problema internacional se nombra en 1826 como presidente al político Bernardino Rivadavia²⁶ que era miembro del Partido Unitario. Este partido fundado en 1816 tuvo un cariz liberal cuya idea de gobierno era mantener un gobierno unitario. Este nombramiento fue tomado de manera negativa por parte de las provincias, ya que ellos eran simpatizantes de la ideología del Partido Federalista²⁷ que buscó la implementación de un gobierno federal en las Provincias Unidas. Además, hay que tener en cuenta

23 Lynch, *Caudillos en Hispanoamérica*, 121-122.

24 Mayo, 70.

25 Cisplatina fue el nombre que los brasileños designaban a la Banda Oriental.

26 Bernardino Rivadavia (1780-1845) fue el primer presidente argentino. Antes de asumir este cargo mantuvo una vida política agitada desde la Revolución de Mayo de 1810. Entre sus cargos destaca el ser Ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores del gobierno del general Martín Rodríguez (1820-1824).

27 Este partido se fundó en 1816, aunque las ideas federalistas originalmente le pertenecieron al caudillo José Gervasio Artigas.

que se promulgó la Constitución de 1826 que era totalmente unitaria, aunque esta no fue reconocida en todo el país, ya que se inició una guerra civil entre los bandos centralistas y federalistas. Frente a este escenario Rosas decide actuar a favor de la causa federalista.

Rosas al elegir la causa federalista no estaba aceptando la ideología de este partido, sino que le movían intereses económicos que podrían perder los estancieros con la instauración del centralismo.²⁸ En 1827 Rivadavia renunció a su cargo y es elegido Manuel Dorrego, de ideología federalista, como gobernador de Buenos Aires. Juan Manuel de Rosas el 14 de noviembre de ese año es nombrado como Comandante General de las Milicias Rurales. Este cargo le será muy útil para que pueda construir una mejor relación con los estancieros al ofrecerles protección a cambio de ayuda. Además, entabló negociaciones con los indígenas de las zonas fronterizas que le permitieron conseguir nuevos aliados que serán empleados en los siguientes años.²⁹

Dorrego intentó llegar a un acuerdo de un “pacto federal” que permita la creación de un Estado federal. Por ello, a mediados de 1828 se reunieron en Santa Fe la “Convención Nacional de las Provincias Unidas” con los representantes de las provincias que incluyó la participación de los diputados de la Banda Oriental.³⁰ Las intenciones federalistas fueron truncadas con el arribo de las tropas derrotadas de la Guerra del Brasil en 1828 que con el apoyo de miembros del partido unitario derrocaron a Dorrego y pusieron en el poder a Juan Galo de Lavalle que mandó a fusilar al derrocado gobernador. Por otro lado, otra guarnición comandada por el general José María Paz fue a Córdoba para arrebatarle el poder a Facundo Quiroga que en 1831 sería derrotado por el ejército de Rosas.³¹

Frente a este panorama hostil para los federalistas, Juan Manuel de Rosas toma el liderazgo y junto con su aliado Estanislao López empiezan a combatir al poder de Lavalle que provocaron su desintegración progresiva en 1829 que se agudizó con la derrota militar que sufrió el ejército de Lavalle frente a las tropas

28 Lynch, *Caudillos en Hispanoamérica*, 308.

29 *Ibid.*, 309.

30 Fermín Chávez, *De don Juan Bautista a don Juan Manuel* (Buenos Aires: Instituto Nacional de Investigaciones Históricas Juan Manuel de Rosas, 1997), 60.

31 Halperín Donghi, *Reforma y disolución*, 282.

de gauchos e indígenas que estaban lideradas por Rosas. El fin de este gobierno se concretó con la entrada de las milicias rosistas a Buenos Aires el 3 de noviembre de ese año. El 6 de diciembre se eligió a Rosas como el gobernador de Buenos Aires, pero con mayores prerrogativas, ya que la Sala de Representantes le concedió facultades extraordinarias que le otorgaron el poder absoluto.³²

Con el nombramiento como Gobernador de Buenos Aires, con poderes extraordinarios, Rosas obtendría todo el poder para gobernar como él creía que era la manera correcta. Es decir, si bien apoyó al partido federalista no aplicó sus principios y no lo tomó en cuenta cuando estaba en el poder. Además, esta manera muy personalista y de influencia de la vida en las estancias, que va a ser su forma de gobierno, va a generar el apoyo de los sectores populares y le permitirá no sólo estar en el poder entre 1829 y 1832, sino que retome el mismo entre 1835 y 1852.

El gobierno visto como una estancia: la práctica caudillista de Rosas en sus gobiernos como Gobernador de Buenos Aires.

Lo primero que Juan Manuel de Rosas intentó hacer al asumir la gobernación de Buenos Aires fue restaurar la prosperidad de la Provincia, debido a que habían sufrido tres años de sequías que perjudicaron los sembríos y esta región se convirtió en un árido desierto.³³ Por otro lado, hay que recalcar que la experiencia en la estancia fue vital para su régimen político como lo indica Lynch: “el régimen rosista fue erigido a imagen y semejanza de la estancia, y la misma sociedad fue construida bajo la relación patrón-peón. Rosas era el patrón supremo que daba seguridad como pago de sus servicios”.³⁴ Por ello, Rosas entendió que, como en la estancia, se debía congraciarse con los sectores populares (gauchos, indígenas, entre otros) y que a través de ello les brindaba dádivas como recompensa. Además, hay que resaltar que la experiencia que obtuvo como Comandante General de las Milicias Rurales no solo le permitió tener un mejor manejo militar, sino que por su política de ir a las fronteras estableció una mejor relación con los indígenas permitiéndole tener más aliados.

32 Lynch, *Caudillos en Hispanoamérica*, 310.

33 Joseph T. Criscenti, “Sarmiento and Rosas: Argentines in Search of a Nation, 1810-1852” en Joseph T. Criscenti, ed., *Sarmiento and his Argentina*. (Londres: Lynne Rienner Publishers, 1993), 102.

34 *Ibid.*, 314.

El apoyo y fidelidad de los sectores populares se basó en que Rosas pudo usar el descontento popular y trasladarlo a sus enemigos. El uso de los sectores populares ayudó a la construcción del orden rosista, pero perjudicó la construcción de la nación Argentina. Por esto, la práctica política del rosismo fue única, ya que no se basó en la tradicional dicotomía entre unitarios y federalistas, sino que creó un sistema donde solo estaban los simpatizantes a este régimen o los contrarios al mismo.³⁵ Por ello, su gobierno personalista significó el veto a la presencia de enemigos del régimen. Llevando a la detención de los disidentes y la eliminación de los oponentes con la ayuda de sus seguidores que entablaron una alianza con la policía para terminar con todos los “enemigos del interior”. Esta forma de terror va a ser usada sistemáticamente por su gobierno y se va a recrudecer a partir de 1835, cuando Rosas volvió a ocupar el cargo de Gobernador de Buenos Aires.³⁶

Al finalizar su primer periodo en 1832 sus partidarios empezaron a causar problemas al gobierno bonaerense. A esto hay que añadir que empezaron a darse casos de disidentes al régimen federal que socavó el régimen dejado por Rosas. Un hecho de vital importancia que le permitió el retorno del poder fue el asesinato de Facundo Quiroga. En 1834 estalló una guerra civil entre las provincias de Salta y Tucumán por la discrepancia de la autonomía de la provincia de Jujuy. En ese contexto, el gobernador de Buenos Aires Manuel Vicente Maza envió a Facundo Quiroga para que sofoque este problema y el 16 de febrero de 1835 Quiroga es asesinado en las milicias del cordobés Santos Pérez en Barranca Yaco (Córdoba). Frente a este hecho, Vicente Maza renunció a su cargo el 7 de marzo y Rosas asumió otra vez el cargo de gobernador el 13 de abril. A partir de ese momento el régimen rosista durará otros diecisiete años y su gobierno se caracterizó por el poder total e ilimitado que tuvo el caudillo.³⁷

Entre 1835 y 1852 Rosas va a tener el control total del gobierno. Para ello, no solo se basó en la utilización de las clases populares y la destrucción de todo tipo de oposición a su gobierno, sino que tuvo el control de la Sala de Representantes, que carecía de poderes legislativos y fiscalizadores y tuvo el control del poder judicial que le permitió usar a los jueces de paz para tener el dominio de las zonas rurales de

35 Lynch, *Caudillos en Hispanoamérica*, 318

36 *Ibid.*, 329.

37 *Ibid.*, 320.

la provincia.³⁸ Su relación con los ministros de su régimen fue totalmente distante, ya que estos miembros del ejecutivo solo cumplieron una función formal, ya que no tenían mucha cabida en el sistema rosista. El caudillo solo tuvo la ayuda de su secretario personal. Por todo esto, este régimen fue totalmente personalista, donde Rosas tomaba las decisiones políticas y ejecutivas. Así, “quedaba institucionalizada su dictadura en el marco provincial; a partir de entonces [...] Rosas iba a asegurar para sí mismo y su provincia una hegemonía más sólida que nunca en el pasado”.³⁹

A esto, hay que añadir que la propaganda del régimen se basó en el uso del color rojo que era conocido como el color federal. Por ello, tanto hombres y mujeres debían usar distintivos como por ejemplo, un lazo rojo atado en el cabello para las damas y los hombres debían usar cintas rojas con inscripciones a favor del federalismo y en contra de los unitarios.⁴⁰ Además, este gobierno se va a fortalecer por el apoyo que recibió de la Iglesia Católica de manera incondicional al caudillo con excepción de los jesuitas que siempre vieron con recelo al rosismo.

Como se ha podido notar, el rosismo mantuvo un control interno a través del terror y el sistema personalista que mantuvo Rosas a lo largo de su gobierno. Por ello, un grupo de intelectuales de la Generación del 37 estudiaron este fenómeno, siendo el libro más importante el escrito por Domingo Sarmiento, *Facundo o barbarie y civilización*, que será el texto más crítico a este gobierno.

Facundo de Domingo Sarmiento y la visión del caudillismo argentino de la primera mitad del siglo XIX.

Domingo Faustino Sarmiento era natural de la Provincia de San Juan. Esta región va a estar geográficamente más ligada a Chile y el Océano Pacífico que a Buenos Aires y el Atlántico. A esto, hay que añadir que hasta 1776 San Juan fue parte de la Capitanía General de Chile y con la creación del Virreinato del Río de la Plata recién forma parte de esa región. Por ello, los sanjuaninos se sentían muy cercanos a Chile por la proximidad, amistades o por los parientes afincados del otro lado. Él, al igual que muchas personas de las diversas regiones de las Provincias Unidas pensaba en el

38 *Ibid.*, 321.

39 Halperín Donghi, *Reforma y disolución*, 283.

40 Lynch, *Caudillos en Hispanoamérica*, 322.

bienestar de su patria chica. Por ello, su principal prioridad siempre fue conseguir el mejor beneficio posible al que pueda acceder San Juan.⁴¹ A pesar de esto, la situación política que vivían las Provincias Unidas, hizo que Sarmiento prestara atención al gobierno de Juan Manuel de Rosas. Por su cercanía al movimiento llamado “Generación del 37” y por abrazar el credo de los unitarios va a sufrir la persecución del régimen que le obligará a vivir en Chile en 1840 y con ello empezará su lucha que lo llevará a publicar su famoso libro, *Facundo o civilización y barbarie* (1845) que será una crítica al gobierno de Juan Manuel de Rosas.

En este acápite se describirá el contexto literario de la Generación del 37, cuyos miembros fueron los primeros en analizar el fenómeno del caudillismo en las Provincias Unidas. Se presentarán las principales características de la obra *Facundo o civilización y barbarie*, donde se enmarcará el contexto de la creación de esta obra y las razones que llevó a Sarmiento a escribirla. Por último, se analizará la obra en función de los postulados de la barbarie que significó el gobierno de Juan Manuel de Rosas, se detallarán algunos puntos importantes que resaltan en la obra como la tipología de los caudillos, la influencia del medio geográfico, sobre todo, la pampa, la descripción de Juan Manuel de Rosas y su lucha contra los unitarios y sobre la imagen del gaucho.

Contexto literario argentino en el que se escribió Facundo: la Generación del 37.

Se llamó “Generación del 37” a un grupo de intelectuales argentinos que surgió como respuesta al afianzamiento del poder que había obtenido Juan Manuel de Rosas en 1835. Como indica Tulio Halperín, se trató de “un grupo de jóvenes provenientes de la élites letradas de Buenos Aires y el Interior se proclaman destinados a tomar el relevo de la clase política que ha guiado al país desde la revolución de Independencia hasta la catastrófica tentativa de organización unitaria de 1824-27.”⁴² Esta idea de que estaban destinados a tomar el escenario político se debió a que recibieron la influencia del historicismo romántico que les permitió entender a la Historia como un

41 Criscenti, “Sarmiento and Rosas”, 97.

42 Halperín Donghi, “Una nación para el desierto argentino” en: Tulio Halperín Donghi, ed., *Proyecto y construcción de una nación (Argentina 1846-1880)* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980), XIV.

elemento evolutivo que contiene una finalidad.⁴³ Este fin era que esta élite preparada, intelectualmente hablando, pueda cumplir una función directiva en la Argentina. Por ello, no es casual que se denominaran como la “Nueva Generación”, ya que rompía con la tradición política heredada desde la lucha por la independencia.⁴⁴ Su justificación se basó en el hecho de que ellos, por la experiencia de la Revolución Francesa, argumentaban que la Revolución de Mayo había sido trunca, ya que solo fue acción y no contuvo pensamiento alguno que pueda generar la construcción de un nuevo país con sus propias características. Frente a este problema, esta clase letrada sería la que brinde solución a esta carencia para el mejor desarrollo de la Argentina.

La Nueva Generación o Generación del 37 congregó a jóvenes intelectuales ligados a la Universidad de Buenos Aires, quienes empezaron a reunirse en 1837 en el salón literario del librero uruguayo Marcos Sastre. Los que participaron, en su primera etapa, fueron: José Mármol (1817-1871), poeta bonaerense; Juan Bautista Alberdi (1810-1884), abogado tucumano; Juan María Gutiérrez (1809-1878), jurisconsulto bonaerense; y Esteban Echevarría (1805-1851), poeta bonaerense. Ellos van a analizar el gobierno de Rosas como un modelo para el estudio del caudillismo. Por ello, el aporte de este grupo de intelectuales es importante, ya que “el carácter eminentemente fundador de sus reflexiones sobre el fenómeno caudillista, desde un contexto histórico marcado por la dictadura de Rosas constituye el punto de partida obligatorio para cualquier tarea de esclarecimiento del tema”.⁴⁵ Estos intelectuales fueron los primeros que analizaron el caudillismo argentino en función al gobierno que tuvo Rosas, desde la perspectiva del romanticismo.

Este club literario fue cerrado por el régimen rosista en 1837, ya que el gobierno del caudillo puso en práctica la eliminación de sus opositores. Por ello, miembros del partido unitario y los intelectuales románticos empezaron a dejar la Argentina. En 1838, Alberdi se va exiliado a Montevideo y emplea la prensa uruguayana que iba de contrabando a Buenos Aires para presentar el ideario sobre la actitud de

43 Elías J. Paltí. “Rosas como enigma. La génesis de la fórmula ‘civilización y barbarie’”, en Graciela Batticoure, Klaus Gallo y Jorge Myers, comps, *Resonancias románticas: ensayos sobre historia de la cultura argentina (1820-1890)*. (Buenos Aires: Eudeba, 2005), 73.

44 Halperín Donghi, “Una nación para el desierto argentino”, XV.

45 Maristella Svampa, “La dialéctica entre lo nuevo y lo viejo: sobre los usos y nociones del caudillismo en la Argentina durante el siglo XIX”, en: Noemí Goldman y Ricardo Salvatore, eds., *Caudillos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema* (Buenos Aires: Eudeba, 2005), 51.

los intelectuales en la política argentina. Estos artículos periodísticos van a impactar en los jóvenes intelectuales como Domingo Sarmiento o Marco Avellaneda. Este último va a integrar la Coalición Norte que trató, a través de Juan Lavalle, provocar la caída del gobierno de Rosas en 1840. Este intento terminó con la victoria del caudillo y la muerte de Avellaneda y Lavalle. Frente a esto, el régimen intensificó la persecución a los integrantes y adeptos de la Generación del 37 que trajo como resultado el exilio de Esteban Echevarría, José Mármol y Juan María Gutiérrez—quienes migraron hacia Montevideo en 1840, mientras que Domingo Sarmiento se irá a vivir a Valparaíso en el mismo año.

A pesar de que los miembros de la “Nueva Generación” fueron reprimidos por el régimen, no todos fueron contrarios al régimen de Rosas. Marcos Sastre y Juan Bautista Alberdi estaban a favor del régimen. Sastre en la primera reunión del salón literario de 1837 leyó una conferencia titulada *Ojeada filosófica sobre el estado presente y la suerte futura de la Nación* donde argumentó que el caudillo era la persona a la que la providencia había llevado al poder donde afrontaba una gran reforma de ideas y costumbres. Por ello, las más importantes características de su gobierno eran la paz y el orden.⁴⁶ Por otro lado, esa misma noche Alberdi leyó una conferencia llamada *Doble armonía entre el objeto de esta institución con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de otra exigencia con otra general del espíritu humano*. En ella también trata de presentar a Rosas como un líder, en el cual los intelectuales se deben amparar con el fin de llegar a una verdadera revolución.⁴⁷ Esta positiva visión hacia Rosas se va a mantener en Alberdi a pesar de la persecución que recibió. En el exilio publicó en 1847 el libro *República argentina 37 años después de su Revolución de Mayo*, donde, contrario a lo que se puede esperar de un exiliado, muestra una imagen positiva de la Argentina. Alberdi reconoce que el triunfo de Rosas generó una estabilidad política que se dio por la obediencia impuesta por el caudillo. Y esto, de acuerdo a las ideas románticas del autor, generó que se haya puesto las bases de la institucionalización del orden político.⁴⁸

Los otros miembros sí estaban en contra del gobierno rosista, como se evidencia en la obra de Esteban Echevarría. Entre sus obras destaca el poema épico

46 Martín Prieto, *Breve historia de la literatura argentina*. (Buenos Aires: Taurus, 2006), 90.

47 Prieto, 91.

48 Hamperín Donghi, “Una nación para el desierto argentino”, XIX.

llamado *La cautiva* (1837) y el cuento *El matadero* (escrito entre 1838 y 1840). En ambos casos, va a tratar de presentar, desde su óptica, el gobierno de Rosas. En la primera, presenta una crítica del conflicto que existió entre la civilización de las ciudades contra la civilización de la zona rural, el cual, según la propaganda rosista, ya había sido resuelto entre las campañas del desierto (1833-1834).⁴⁹ Durante su exilio en Montevideo, Echevarría escribió *El matadero*, el cual fue publicado posteriormente, en 1871. En esta obra, emplea una figura de varios matarifes que están en plena faena, tratando de hacer una analogía con el gobierno del caudillo, ya que entre los trabajadores destaca el juez del matadero, que sería Rosas. Presenta una imagen de los matarifes como seres bárbaros y salvajes que terminan matando a un miembro del partido unitario porque no llevaba luto por la muerte de Encarnación Ezcurra, esposa de Rosas muerta en 1838. En ambos se presenta esta dicotomía entre la civilización y la barbarie que será explotado en la obra *Facundo* de Sarmiento.⁵⁰

En su novela *Amalia* (1851), José Mármol va a detallar sus críticas al régimen rosista debido a que fue encarcelado el 1 de mayo de 1839 y puesto en libertad seis días después. En el capítulo XV de la tercera parte de esta novela, va a detallar sus vivencias del encarcelamiento y con ello va a criticar al gobierno rosista por el amedrentamiento que vivieron en esos años las personas que no comulgaban con el caudillo.⁵¹ Si bien, todos los autores mencionados van a estar envueltos en el análisis del caudillismo del gobierno de Juan Manuel de Rosas, el principal exponente de análisis será Domingo Sarmiento que con su obra *Facundo* realizó “uno de los mayores intentos de conceptualización y de síntesis de las nociones de caudillo y caudillismo, conformando lo que puede denominarse como una imagen canónica”.⁵²

Génesis de la creación de Facundo o civilización y barbarie de Domingo Sarmiento.

Por sus fuertes críticas hacia el gobierno de Juan Manuel de Rosas, Domingo Sarmiento fue apresado el 18 de noviembre de 1840 y al salir libre, como ya se ha mencionado, se fue a vivir a Valparaíso. Cuando Sarmiento arribó a tierras chilenas,

49 Prieto, 93.

50 *Ibid.*, 96-99.

51 *Ibid.*, 100.

52 Svampa, “La dialéctica entre lo nuevo y lo viejo”, 53.

existía una tensión diplomática entre Chile y Argentina, ya que se disputaban el Estrecho de Magallanes, el trato a los ciudadanos chilenos en Argentina, problemas sobre la propiedad de dos provincias de Cuyo (San Juan y Mendoza) y la libertad de comercio y tránsito entre la Provincia de Cuyo y Chile. En este contexto tanto Chile como Buenos Aires empezaron a publicar editoriales a favor de sus posiciones frente a estos problemas y se desató una guerra en la prensa en la que participó Sarmiento.⁵³

En los primeros años de estadía en Valparaíso, Sarmiento empezó a escribir artículos periodísticos en *El Mercurio* y *El Progreso* donde argumentaba, desde su postura de sanjuanino, la necesidad de mantener una relación comercial entre la provincia del Cuyo y Chile. Frente a esta campaña antirosista en la prensa chilena, el gobierno de Rosas envió a su representante diplomático, el ministro Baldomero García, a Chile para tratar este asunto en 1844. Este anuncio precipitó la publicación de *Facundo*, ya que en un artículo publicado en *El Progreso* el 28 de agosto de ese año, Sarmiento da a entender que está trabajando sobre la vida del caudillo Facundo Quiroga.⁵⁴ A partir del 2 de mayo se empezó a publicar *Facundo* como una novela de folletín en ese diario y luego en *El Mercurio* y le tomará 3 meses en completar todos los capítulos. Luego de finalizar la publicación en la prensa, el autor decide publicarlo en forma de libro.

Debido a la premura de la publicación de *Facundo* en la prensa chilena, esta obra recibió varias críticas como lo indica Sarmiento en las primeras páginas del libro:

Después de terminada la publicación de esta obra, he recibido de varios amigos rectificaciones de varios hechos referidos en ella. Algunas inexactitudes han debido necesariamente escaparse en un trabajo hecho de prisa, lejos del teatro de los acontecimientos, y sobre un asunto de que no se había escrito nada hasta el presente.⁵⁵

A pesar de esto, el mismo Sarmiento manifiesta que la base fundamental de su obra no contiene errores y que la falta de revisión de la documentación oficial no le ha permitido mejorar algunos detalles que le son imposibles de corregir debido

53 Criscenti, "Sarmiento and Rosas", 110.

54 Prieto, 115.

55 Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo o civilización y barbarie*, 1999 [1845], en <http://www.hacer.org/pdf/Facundo.pdf>, 4

a la distancia. Por ello, este autor reconoce algunas falencias de su obra, pero el argumento principal es el mismo.

Dada su posición antirosista y prochilena, Sarmiento, con *Facundo*, intenta dar a conocer a los chilenos el gobierno de Juan Manuel de Rosas y alertarlos de lo peligroso de su régimen. Hay que reiterar que en esos años hubo un momento de tensión entre ambos países por los problemas mencionados en párrafos anteriores, situación que podría haber estallado en un conflicto bélico. Por ello, la intención de Sarmiento era advertir a los chilenos de lo que era capaz este caudillo y el terror que causaría si estallaba una guerra.⁵⁶ Por ello, en el siguiente punto se analizará la obra en función del caudillismo presentado en el gobierno de Rosas a través de *Facundo*.

La barbarie del caudillo: el estudio sobre el régimen de Juan Manuel de Rosas reflejada en Facundo.

Sarmiento desde su perspectiva política y social va a poner en relieve la existencia de dos formas de vida que rigen los destinos de la sociedad. Por un lado se encuentra la “civilización” que encarnaría a Europa con sus instituciones, riqueza y libertad, mientras que la “barbarie” está identificada con los indígenas americanos.⁵⁷ Un elemento que va a resaltar el autor es que trata de enfocar el estudio de la “barbarie” en función al impacto de la naturaleza en América, ya que “ella [la barbarie] designa el triunfo de la naturaleza sobre la sociedad, la cultura, en fin, sobre el hombre”.⁵⁸ Esta dicotomía será esencial para entender el contenido de esta obra. La “barbarie” está representada por los caudillos cuyo máximo exponente fue Juan Manuel de Rosas. A esto hay que añadir a las personas que vivieron en las zonas rurales que apoyaron al rosismo.

Para Sarmiento el caudillo argentino se caracteriza por el individualismo como la esencia, el caballo como su arma y la pampa como el teatro de sus acciones.⁵⁹ Frente a estos elementos va a rescatar las características “barbáricas” del caudillo

56 Criscenti, “Sarmiento and Rosas”, 110.

57 Sarmiento, *Facundo*, 38.

58 Svampa, *El dilema argentino: civilización o barbarie: de Sarmiento al revisionismo peronista*. (Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1994), 47.

59 Sarmiento, *Facundo*, 64.

argentino: “es el capataz [...], como en Asia, el jefe de la caravana; necesitase, para este destino, una voluntad de hierro, un carácter arrojado hasta la temeridad, para contener la audacia y turbulencia de los filibusteros de tierra, que ha de gobernar y dominar él solo, en el desamparo del desierto”.⁶⁰ Como ya se ha mencionado, las características de la civilización, entre otras cosas, implica la institucionalidad política y la libertad. En el caso de los caudillos argentinos, ellos solo se basan en su personalidad para gobernar y, sobre todo, con la mano de hierro que implica la carencia de la libertad.

Otro elemento que está totalmente ligado a la presencia de los caudillos es el medio agreste en el que realizan sus actividades que para el caso argentino es la pampa. Por ello, es importante para Sarmiento que siempre se resalte a este elemento geográfico, aunque las referencias que brindó no fueron tan exactas, ya que “Sarmiento casi no conocía la pampa. La descripción de la misma se debe mucho a los relatos de excursiones pancontinentales que redactara el inglés Sir Francis Bond Head (a quien el escritor argentino citara en uno de sus epígrafes), en particular a *Rouge Notes Taken during Some Journeys across the Pampas* (1826)”.⁶¹ En la lógica de Sarmiento, la Naturaleza condicionó la sociedad argentina y la pampa fue un elemento central para la generación del temple de los caudillos. Por ello, el autor optó por el uso de otros autores con el fin de describirla, ya que este elemento es fundamental para la identidad “bárbara” de los caudillos argentinos.

En cuanto a la imagen que proyecta Juan Manuel de Rosas en *Facundo*, el texto presenta un análisis del caudillo con la visión de la idea de civilización que debe primar en el desarrollo de la Argentina. Por ello, para Sarmiento la explicación de que Rosas se basó en su experiencia en la estancia no le satisface. Así, este autor menciona lo siguiente:

don Juan Manuel de Rosas, cuyas estancias eran citadas como el modelo de la disciplina de los peones y la mansedumbre del ganado. Si esta explicación parece monstruosa y absurda, denme otra; muéstrenme la razón por que coinciden de un modo tan espantoso su manejo de una estancia, sus prácticas y administración, con el gobierno, prácticas y

60 *Ibid.*, 26

61 Enrique Bruce-Marticorena, “La pampa y la violencia irresistible: estética de la crueldad masculina en Domingo Sarmiento y Esteban Echevarría”. *Lexis* XXXVII: 1 (2013), 185.

administración de Rosas.⁶²

La lógica de Sarmiento era que la creación de un marco institucional le va a permitir la generación de un gobierno “civilizado”. En cambio, las prácticas políticas de Rosas basadas en su vida del campo le parecen abominables, ya que el ambiente rural donde prima la violencia sobre la razón no es un elemento que pueda ayudar a la construcción de la “civilización” en Argentina. Esta será la entrada para explicar los principales hechos políticos que tuvo Rosas frente a los unitarios.

Una de las cosas que hay que recalcar es que Sarmiento abrazó el pensamiento de los unitarios. Por ello, en *Facundo* brinda una descripción detallada de lo que era un típico militante de este partido:

[...] estos unitarios del año 25 forman un tipo, separado, que nosotros sabemos distinguir por la figura, por los modales, por el tono de la voz y por las ideas. Me parece que entre cien argentinos reunidos, yo diría: éste es *unitario*. El unitario tipo marcha derecho, la cabeza alta; no da vuelta, aunque sienta desplomarse un edificio; habla con arrogancia; completa la frase con gestos desdeñosos y ademanes concluyentes; tiene ideas fijas, invariables, y a la víspera de una batalla se ocupará, todavía, de discutir en toda forma un reglamento, o de establecer una nueva formalidad legal; porque las fórmulas legales son el culto exterior que rinde a sus ídolos, la Constitución, las garantías individuales.⁶³

Como se puede notar de la cita anterior, la imagen que tiene Sarmiento de los unitarios es una descripción muy típica de lo que sería un partido encargado de desarrollar la “civilización”. Esto se debe a que tienen la idea de respetar las instituciones jurídicas y de las formas de legalidad instauradas en Argentina a través de la Constitución. A esto, hay que añadir que los unitarios son descritos como seres pensantes y letrados que a pesar de la “barbarie” que significa una guerra, ellos siempre van a encontrar a través del camino legal el establecimiento de lo “civilizado”. Además, no buscan mellar la libertad de los individuos, ya que, de acuerdo al autor, el pensamiento unitario respeta las garantías individuales.

Frente a este partido “civilizado” se yuxtapone el antagonista de Juan Manuel de Rosas cuyo objetivo es aniquilar toda influencia de los unitarios. Por ello,

62 Sarmiento, *Facundo*, 227

63 *Ibid.*, 114-115.

Sarmiento enfatiza que para el caudillo la palabra unitario designa a todo enemigo del régimen sin importar su militancia política.⁶⁴ A esto, hay que añadir que la forma “bárbara” de pensar que tiene el caudillo, ya que los unitarios que son, para Sarmiento, los que enarbolan la “civilización” son vistos por Rosas como “salvajes” que no entienden que el orden de la Argentina no se basa en la construcción de instituciones, sino que se basa enteramente en la voluntad del caudillo. A esto, hay que añadir que la forma de erradicar a los unitarios no es a través de las lucha de ideas, como sería lo correcto desde el punto de vista del autor, sino que la única forma de terminar con los unitarios es a través de su muerte. Como indica un letrado “mueran los salvajes e inmundos unitarios”.⁶⁵ Con esto se muestra que la violencia es la única arma empleada por Rosas y es otra prueba de lo “bárbaro” que es su régimen.

Como todo caudillo, tiene que congregarse a una masa que le permita la consolidación de su régimen. En este caso, un personaje central que vive en la pampa y que apoyó al régimen fue el gaucho. Estos pobladores de pampa son vistos de manera despectiva por Sarmiento como se evidencia en la carta que le escribió al general Bartolomé Mitre en 1861 sobre las razones por las que se deben usar a los pampeanos como parte de las milicias: “no trate de economizar sangre de gauchos. Este es un abono que es preciso hacer útil al país. La sangre es lo único que tienen de seres humanos”.⁶⁶ Como se puede notar en esta carta, el autor solo ve a los gauchos como seres inferiores que su condición de violentos y salvajes sirven para que puedan luchar y morir por Argentina. No es casual que en *Facundo* se mencione “del gaucho, pues que su educación [para vivir en la pampa] está ya terminada. Es preciso ver a estos españoles, por el idioma únicamente y por las confusas religiosas que conservan, para saber apreciar los caracteres indómitos y altivos, que nacen de esta lucha del hombre aislado, con la naturaleza salvaje, del racional, del bruto [...]”.⁶⁷ Con esto, la visión de “civilización” no ha llegado al ambiente rural, ya que su educación solo le sirve para las labores del campo y su forma de ser los convierte en seres inferiores desde la perspectiva letrada de Sarmiento. Por ello, no es casual que estas personas hayan apoyado al régimen de Rosas y generado toda la barbarie con la violencia que ejercieron.

64 *Ibid.*, 114.

65 *Ibid.*, 128.

66 Sarmiento, “Carta de Sarmiento a mitre sobre gauchos” en Archivo histórico de Educ.ar <http://www.educ.ar/sitios/educar/recursos/ver?id=128668>.

67 Sarmiento, *Facundo*, 33.

Conclusiones.

En este trabajo se ha tratado de responder a la siguiente pregunta: ¿en qué medida la práctica política de Juan Manuel de Rosas fue importante para que Domingo Sarmiento pueda realizar un análisis de la realidad que vivía Argentina a inicios de la década de 1840 a través de *Facundo*? Como se ha podido notar, el régimen caudillista de Juan Manuel de Rosas fue muy importante para que Domingo Sarmiento pueda analizar el régimen caudillista argentino y, sobre todo, el gobierno de Rosas en función del romanticismo que brindó una herramienta conceptual que determinó que tanto los caudillos como el régimen rosista sea visto como un gobierno “bárbaro” ajeno a toda tradición de civilización que presentaron los países europeos.

Las Provincias Unidas empezaron su independencia con la Revolución de Mayo en 1810 y empezó su lucha por la independencia que se declaró en 1816 a través del Congreso de Tucumán. Durante estos años se notó una pugna entre los intereses de Buenos Aires y las otras provincias que derivó en la separación definitiva de la Banda Oriental bajo el liderazgo de José Artigas en 1814. Frente a este panorama se dio la Constitución de 1819 que reafirmó el poder centralista de Buenos Aires que terminó con el ataque que realizaron Estanislao López y Francisco Ramírez que triunfaron en 1820. La década de 1820 va a ser un continuación entre la lucha entre los centralistas y los federalistas, pero desde una perspectiva más institucional a través de los partidos Unitario y Federalista. En ese contexto otra carta magna de 1826 va a generar otra disputa, ya que esta era mucho más centralista y ligada a la tendencia unitaria, lo que generó otra vez la lucha entre las facciones que apoyaban al federalismo contra los que abrazaban el credo unitario. Por lo tanto, las dos primeras décadas de vida de las Provincias Unidas estuvieron inmersas en la pugna entre los federalistas y los centralistas que generó la inestabilidad política de la joven república rioplatense.

En el contexto de la lucha entre caudillos se va a dar el auge de una nueva clase económica—los estancieros. Gracias a las exportaciones de carne, estos pudieron amasar fortunas e intentaron obtener el poder político, logrado luego a través de Juan Manuel de Rosas. También estanciero, hizo su aparición política en 1820 con la campaña realizada con sus montoneras de indígenas y gauchos para salvar a Buenos Aires. Desde ese momento, Rosas va a tener un papel importante en

la vida política de Argentina, ya que va a poner en práctica su modelo político basado en el trabajo en las estancias. Por ello, su astucia política le ayudó a que la pugna entre unitarios y federalistas le permitiera ascender al poder en 1829. En su régimen se dio la relación patrón-peón y él absorbió todos los poderes y trató con dureza a sus opositores. Por lo tanto, Rosas fue un caudillo que empleó un modelo político propio que le permitió el ascenso al poder y gobernar entendiendo que él era el único jefe y que cualquier tipo de oposición al régimen, que incluyó a los unitarios, debía ser erradicado a la fuerza.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bruce-Marticorena, Enrique

- 2013 “La pampa y la violencia irresistible: estética de la crueldad masculina en Domingo Sarmiento y Esteban Echevarría”. *Lexis* Vol. XXXVII n°1; pp. 181-201.

Chávez, Fermín

- 1997 *De don Juan Bautista a don Juan Manuel*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Investigaciones Históricas Juan Manuel de Rosas.

Chiaramonte, José Carlos

- 1997 *Ciudades, provincias, estados: orígenes de la nación argentina (1800-1846)*. Buenos Aires: Espasa Calpe, Ariel.

Criscenti, Joseph T.

- 1993 “Sarmiento and Rosas: Argentines in search of a nation, 1810-1852”, en Criscenti, Joseph T. (ed.): *Sarmiento and his Argentina*. Londres: Lynne Rienner Publishers.

Halperín Donghi, Tulio.

- 1980 “Una nación para el desierto argentino”, en Halperín Donghi, Tulio (ed.): *Proyecto y construcción de una nación (Argentina 1846-1880)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho: XI-CI.

- 1985 *Reforma y disolución de los Imperios Ibéricos 1750-1850*. Madrid: Alianza Editorial.

Lynch, John

- 1987 “Los caudillos de la independencia: enemigos y agentes del estado-nación”, en Lynch, John: *Hispanoamérica 1750-1850. Ensayos sobre la sociedad y el Estado*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia: 71-99.

- 1993 *Caudillos en Hispanoamérica, 1800-1850*. Madrid: Mapfre.
- Mayo, Carlos A.
- 1997 “Juan Manuel de Rosas, el estanciero”, en Barba, Fernando E. y Carlos A. Mayo (comps.): *Argentina y Chile en la época de Rosas y Portales*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de La Plata: 51-73.
- Palti, Elías J.
- 2005 “Rosas como enigma. La génesis de la formula ‘civilización y barbarie’”, en Batticoure, Graciela, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.): *Resonancias románticas: ensayos sobre historia de la cultura argentina (1820-1890)*. Buenos Aires: Eudeba: 71-84.
- Prieto, Martín
- 2006 *Breve historia de la literatura argentina*. Buenos Aires: Taurus.
- Sarmiento, Domingo Faustino
- 1999 [1845] *Facundo o civilización y barbarie*. Edición digital. Hispanic American Center for Economic Research. <http://www.hacer.org/pdf/Facundo.pdf>
- 1861 “Carta de Sarmiento a mitre sobre gauchos”. Edición digital. Educ.ar. <http://www.educ.ar/sitios/educar/recursos/ver?id=128668>
- Svampa, Maristella
- 1994 *El dilema argentino: civilización o barbarie: de Sarmiento al revisionismo peronista*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- 2005 “La dialéctica entre lo nuevo y lo viejo: sobre los usos y nociones del caudillismo en la Argentina durante el siglo XIX”, en Goldman, Noemí y Ricardo Salvatore (eds.): *Caudillos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*. Buenos Aires: Eudeba: 51-81.

**LOS MARQUESES DE SANTIAGO DE OROPESA Y LAS MOMIAS
REALES INCAICAS: REVISIÓN DE LA HIPÓTESIS ACERCA DEL
RETIRO DE LAS MOMIAS DEL HOSPITAL DE SAN ANDRÉS / THE
MARQUISES OF SANTIAGO DE OROPESA AND THE ROYAL INCA
MUMMIES: REVIEWING THE SAN ANDRES HOSPITAL WITHDRAWAL
HYPOTHESIS¹**

Stefan Ziemendorff

Resumen

Tras varios intentos fallidos de ubicar las momias de la realeza incaica, entre ellas de Pachacútec y Huayna Cápac, en el antiguo Hospital de San Andrés de Lima, proponemos revisar las hipótesis alternativas, las cuales indican que los restos no se encuentran ahí. Aquí se analizará la más intrigante de estas hipótesis, mencionada por primera vez por José de la Riva-Agüero en 1937. Según esta hipótesis las momias fueron extraídas durante el gobierno del virrey Francisco de Borja, probablemente para ser entregadas a sus familiares, los Marqueses de Alcañices y de Santiago de Oropesa. Se llega a la conclusión de que se basaba en una afirmación en el *Epítome cronológico* atribuida a José Llano Zapata donde se dice que la cabeza de Pachacútec se exhibe en el Palacio del Marqués de Alcañices. Dicha cabeza aún pertenece a los actuales Marqueses, sin embargo se ha podido comprobar que no es la de Pachacútec, por lo cual podrá descartarse la mencionada hipótesis.

¹ Quiero agradecerle profundamente a Julia Montalvillo García, archivera del Archivo Histórico de la Casa Ducal de Albuquerque en Cuéllar. Sin ella, la presente investigación hubiera quedado en suspenso. Por el mismo motivo quisiera agradecer las explicaciones de las Condesas de Quintanilla y Adanero. Del mismo modo quiero agradecer a Michaela Schmidts por apoyarme tanto en la búsqueda en dicho archivo y por la revisión del presente texto.

Palabras clave

Pachacútec / Huayna Cápac / Momias / Hospital de San Andrés / Alcañices / Santiago de Oropesa

Abstract

After many failed attempts to locate royal Inca mummies—including Pachacutec and Huayna Capac—in the ancient San Andrés Hospital of Lima, this article reviews the alternative hypotheses, which state that the remains are not there. This article will analyze the most intriguing of these hypotheses, first mentioned by José de la Riva-Agüero in 1937. His hypothesis states that the mummies were extracted during Viceroy Francisco de Borja's tenure, and most likely handed over to his relatives, the Marquis of Alcañices and of Santiago de Oropesa, according to a quotation of José Llano Zapata's *Epítome cronológico*, where he mentioned that the Marquis of Alcañices exhibited Pachacutec's head in his palace. This head remains in the Marquis' possession and it can be proved that it is not Pachacutec's and therefore, rejecting this hypothesis.

Keywords

Pachacutec / Huayna Capac / Mummies / San Andrés Hospital / Alcañices / Santiago de Oropesa

Introducción

La muerte de uno de los emperadores incas no significó el fin de su participación en la vida pública del Tahuantinsuyo. Con asombro los cronistas nos transmiten relatos tanto sobre su admirable estado de conservación como sobre el importante papel que desempeñaron en la sociedad. Así varios de ellos destacan que ningún Inca heredaba sus bienes a su sucesor sino se quedaba con todas sus pertenencias, palacios, bienes, campos y sirvientes, mientras su familia (*panaca*) quedaba a cargo de la momia a la cual le fueron servidas diariamente comidas y bebidas. Las momias participaron también en la principales fiestas, se visitaron mutuamente y a los vivos y fueron consultados en asuntos de importancia, tanto personales como de estado a través de intérpretes.²

2 Ver por ejemplo: José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (Madrid, Ramón Anglés, 1894

Según varios testimonios recopilados entre 1571 y 1638, las momias de Pachacútec, Huayna Cápac y Mama Ocllo, más algunas otras de difícil identificación, fueron remitidas en 1560 desde Cusco a Lima por el entonces corregidor Polo de Ondegardo, quien había quitado estas momias a sus respectivas panacas con la finalidad de evitar el culto a ellas.³ En Lima fueron trasladadas al Hospital de San Andrés, hospital de españoles, donde, hasta cierto momento, fueron expuestas a un público exclusivamente español.⁴ Luego cayeron en el olvido hasta fines del siglo XVIII cuando volvieron a aparecer—no físicamente, sino en la historiografía.⁵

Es recién en 1937 que se efectuaron las primeras excavaciones para encontrar los restos mortales de los incas, lideradas por el historiador y político peruano José de la Riva-Agüero. Éstas terminaron sin resultado alguno, pero se esperaba reanudarlas en cierto momento, lo que sin embargo no ocurrió.⁶

Un segundo intento de hallar los cuerpos comenzó en 2001 mediante la búsqueda de anomalías en el subsuelo del San Andrés con un georadar.⁷ En base a los resultados de ésta búsqueda, se hicieron excavaciones en algunos de los sitios pre-identificados en 2005, nuevamente sin hallar los restos de los monarcas.⁸ Si bien no se han realizado nuevas excavaciones desde entonces, se desprende de varias declaraciones posteriores de los investigadores citados que se trata únicamente de conseguir financiamiento para reanudar las excavaciones en sitios previamente no excavados pero prometedores.⁹

[1590]], 23-24; Pedro Pizarro, “Relación del descubrimiento y conquista del Perú” en *Biblioteca Peruana*, Tomo I (Lima: Editores Técnicos Asociados S.A., 1968[1571]), 476-477 y 494-495; Juan Polo de Ondegardo, “Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros” en Horacio Urteaga, Horacio H. y Carlos Alberto Romero, eds.: *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas* (Lima, Imprenta y Librería Sanmartí, 1916 [1571]), pp. 116-119.

3 Ver por ejemplo Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia Índica* (Buenos Aires, Emecé Editores, 1942 [1572]), 142, 166; Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas* (Lima: AMC editores S.A.C, 2008 [1609]), 323-325; Bernabé Cobo, *Historia del nuevo mundo*. Tomo III. (Sevilla: Imprenta de E. Rasco 1890 [1653]), pp. 167, 191.

4 Acosta, *Historia natural*, 206; Antonio de la Calancha, *Coronica moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú*. Tomo I (La Paz, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, s/f [1638]), p. 185; Reginaldo de Lizárraga, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Rio de la Plata y Chile*. Tomo II (Buenos Aires, Librería La Facultad, 1916 [1605]), p. 73.

5 José Hipólito Unanue y Pavón, “Decadencia y restauración del Perú, continuación del discurso inaugural para la Abertura y Estrena del Anfiteatro Anatómico”, *Mercurio Peruano* 221 (1793); pp. 110-117.

6 José de la Riva-Agüero, “Sobre las momias de los Incas”, en *Obras completas de José de la Riva-Agüero*, Tomo V, (Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1966), pp. 393-400.

7 Teodoro Hampe Martínez, “La última morada de los Incas. Estudio histórico-arqueológico del Real Hospital de San Andrés”, *Revista de Arqueología Americana* 22 (2003), pp. 123-124.

8 Brian. S. Bauer y Antonio Coello Rodríguez, “The Hospital of San Andrés (Lima, Peru) and the Search for the Royal Mummies of the Incas”, *Fieldiana, Anthropology New Series* 39 (2007), 28.

9 Nelly Luna Amancio, “La verdad se esconde bajo tierra”, *Diario El Comercio*, 17 de diciembre (2010),

Contrastando con las expectativas de aún encontrar los restos de Pachacútec y Huayna Cápac en el San Andrés, existen por lo menos tres explicaciones posibles del por qué hasta ahora no se han hallado; Riva-Agüero ya menciona dos de ellas:

- 1) Las momias reales nunca llegaron al San Andrés, sino eran otras momias que fueron entregadas a Polo de Ondegardo, engañándolo sobre su verdadera identidad.¹⁰
- 2) Las momias o por lo menos algunas de ellas fueron descubiertas casualmente en un jardín del Hospital San Andrés en 1877, pero no identificadas como las de los reyes incas por desconocimiento y por eso llevadas a la fosa común del cementerio general de Lima.¹¹
- 3) El virrey Príncipe de Esquilache entregó los restos de las momias reales clandestinamente a sus parientes, los Marqueses de Santiago de Oropesa entre los años 1615 y 1621.¹²

El presente texto dará una respuesta conclusiva a la tercera hipótesis alternativa, dejando el análisis de las otras dos para otro momento.

Antecedentes

Con la esperanza de reanudar en algún momento las excavaciones en búsqueda de las momias reales en el Hospital San Andrés, en 1937 Riva-Agüero escribe una carta a su amigo sevillano Lasso de la Vega, pidiéndole que le proporcione algunos datos del Archivo de Indias en Sevilla:

Pero hay otra explicación no improbable de extravió de las momias imperiales. En un periódico o revista de aquí, que a punto fijo no recuerdo, se ha afirmado que el Príncipe de Esquilache las extrajo, sin duda atendiendo al interés que tenían para su primo, el Marqués

A16; Denis Merino, “La historia vive en ex hospital San Andrés”, *Diario La Primera Digital*, 15 de diciembre (2013). http://www.laprimerapepe.pe/online/especial/la-historia-vive-en-ex-hospital-san-andres_157507.html (Consultado el 18 de junio de 2014).

10 Edmundo Guillén Guillén, “El enigma de las momias Incas”, *Boletín de Lima* 28 (1983), 29-42:1983: 33).

11 Riva-Agüero, “Epistolario (La Rosa-Llosa)”, en *Obras completas de José de la Riva-Agüero*, Tomo XVIII (Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003), 386-387.

12 *Ibid.*, 387.

de Oropesa de Yucay, marido de la coya de Loyola [Beatriz, n.d.a.], nieta de aquellos soberanos [los Incas, n.d.a.]. Mi encargo consiste en que veas por los índices del Archivo de Indias los de documentos de la época de don Andrés Hurtado de Mendoza, relativos descubrimiento y enterramiento de aquellas momias, y los del Príncipe de Esquilache, por si confirma estos la sospecha de su exhumación.¹³

Debido a la guerra civil española (1936-1939), Lasso de la Vega ya no le pudo proporcionar los datos solicitados, y las excavaciones no fueron reanudadas. La posibilidad de que el virrey retirara las momias, lo cual, según Riva-Agüero, “no [es] improbable”, quedaba así en el aire, y varios investigadores la vuelven a mencionar, siempre refiriéndose a Riva-Agüero:

- 1) El historiador peruano Edmundo Guillén Guillén opina que los cuerpos reales “debieron entonces, sino fueron salvados por el Príncipe de Esquilache don Francisco de Borja y Aragón, por ser antepasados de su primo el marqués de Oropesa, ser enterrados en algún lugar del mismo recinto hospitalario”.¹⁴
- 2) El historiador peruano Teodoro Hampe Martínez, quien propuso durante muchos años de realizar excavaciones en el San Andrés, escribe que “[n]o obstante que dicha alternativa no parece demasiado viable, Riva-Agüero encargó a su amigo Lasso de la Vega que buscara en el Archivo de Indias papeles que pudieran confirmar tal posibilidad”.¹⁵
- 3) El antropólogo estadounidense Brian S. Bauer y el arqueólogo peruano Antonio Coello Rodríguez, quienes realizaron las excavaciones en el San Andrés en 2005 califican la hipótesis de Riva-Agüero como una “posibilidad inquietante”.¹⁶

Se nota entonces que después del intento fallido de investigación al respecto por parte de Riva-Agüero, no se ha podido averiguar más sobre el posible retiro de las momias por el virrey, ni se ha dado con la fuente que Riva-Agüero no recordaba, y además hay discrepancia sobre la probabilidad de la hipótesis postulada por Riva-Agüero. Con la finalidad de resolver este misterio histórico, en primer lugar era

13 *Ibid.*, 387.

14 Guillén, 35.

15 Hampe, 121.

16 Bauer y Coello, 13.

imprescindible analizar la viabilidad de esta hipótesis, para poder decidir luego si valdría la pena investigarla más a fondo.

El virrey y el marqués

El Príncipe de Esquilache, Francisco de Borja y Aragón fue nombrado virrey del Perú en 1614 y entró a Lima en 1615. Ejerció su cargo hasta el 31 de diciembre 1621. Al entrar a Lima, trajo consigo a una pareja muy particular: los Marqueses de Santiago de Oropesa, título nobiliario recién creado y además el único título nobiliario concedido en toda Sudamérica por los reyes españoles. Comprendía cuatro pueblos en el Valle de Yucay, cerca de Cusco, y había sido concedido a Ana María Coya de Loyola, por ser tataranieta de Huayna Cápac y nieta de Sayri Tupac ya dueño de los terrenos en el Valle de Yucay por haber salido en paz a los españoles desde Vilcabamba en 1558. Ana María era hija de Martín García de Loyola, quién en 1571 apresó a Túpac Amaru I., y de Beatriz Coya, hija de Sayri Tupac.

Su esposo, el Marqués de Santiago de Oropesa, fue Juan Enríquez de Borja, por su parte sobrino (y no, como afirma Riva-Agüero, primo) del virrey Príncipe de Esquilache. Aparentemente la pareja tenía una relación personal muy cercana con el virrey: en 1611 el futuro virrey fue su testigo de boda,¹⁷ lo que posteriormente fue eternizado en una serie de cuadros que representan la escena (ver Figura 1). En 1616, poco después de su llegada a Lima, el virrey fue padrino del primer hijo de la pareja, Juan Francisco Enríquez de Almansa y de Borja Inga Loyola.¹⁸

Está claro que cuando Riva-Agüero supone algún interés que pudo tener el Marqués de Santiago de Oropesa en las momias reales, se refiere a Ana María por su parentesco con Huayna Cápac y Pachacútec, cuyas momias se hallaban en el Hospital de San Andrés.

La cercanía de Ana María Coya de Loyola al virrey, cuyo palacio se encontraba a sólo seis cuadras del Hospital San Andrés, pudo haberle permitido extraer las momias de sus antepasados. En su monografía sobre el marquesado

17 (Guillermo Lohmann Villena, “El Señorío de los Marqueses de Santiago de Oropesa en el Perú”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 19 (1948), 378.

18 *Ibid.*, 381.

de Santiago de Oropesa, Lohmann Villena escribe que a su llegada a Lima, Ana María debe haber causado gran sensación justamente por ser de sangre real incaica y ahora flamante miembro de la nobleza española. Es poco creíble que el hecho de la presencia de los cuerpos de sus antepasados, emperadores del Incanato, en Lima haya pasado desapercibido para la Marquesa, primero porque existen tres cronistas que localizaron las momias en el Hospital a fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, y más aún porque al llegar al Perú, los marqueses no se dirigieron directamente a su señorío en las cercanías de Cusco, sino que permanecieron los primeros años (de 1615 a 1618) en Lima. Después de trasladarse al Cusco, regresaron de vez en cuando a la capital, incluso viviendo por varios meses ahí entre 1626 y 1627 antes de su retorno definitivo a España. (Datos de Lohmann 1949)

Podemos resumir entonces que:

- a) Los marqueses podrían haber tenido un interés familiar en las momias reales.
- b) No les faltó la oportunidad de conocer el paradero de las momias.
- c) No les faltó la oportunidad de retirar las momias.
- d) Su cercanía al virrey les habría apoyado en caso de que quisieran retirarlas.

Pero hay que tomar en cuenta un dato adicional: Es en el tiempo del virrey Príncipe de Esquilache que se estaban acentuando las campañas de extirpación de idolatrías, por lo que, en 1619, el virrey escribe en una memoria al rey que desde su llegada se habían quemado ya 1365 momias de los antepasados de los indígenas.¹⁹ Es inverosímil asumir que entre éstas se encontraban los antepasados de sus familiares, los marqueses, pero tampoco es imaginable que se siguió exponiendo las momias reales incas al público, por lo cual un retiro clandestino de éstas habría sido una salida beneficiosa para todos los involucrados, sin excluir la posibilidad igualmente conveniente de un entierro clandestino de las momias en el San Andrés.

19 Marcos Jiménez de la Espada, "Al Excmo. Don Francisco de Borja, Queipo de Llano, Conde de Toreno, Ministro de Fomento", en Marcos Jiménez de la Espada, ed., *Tres relaciones de antigüedades peruanas* (Madrid, Imprenta y Fundación de M. Tello, 1879), 36.

¿Fueron las momias reales enterradas en el San Andrés?

Contradiendo la hipótesis de que las momias, luego de ser expuestas a un público selecto (españoles), fueron retiradas por el virrey Príncipe de Esquilache para entregarlas al Marques de Santiago de Oropesa, hubo varios investigadores que, durante los últimos 200 años, afirmaron unánimemente que las momias reales incaicas fueron enterradas en un corral, solar o patio del Hospital. Así escriben:

- 1) En 1793, el médico peruano José Hipólito Unanue y Pavón manifiesta: “Estos Cadáveres se enterraron en uno de los corrales del Hospital de San Andrés”.²⁰
- 2) En 1839, el historiador peruano José María Córdoba y Urrutia afirma: “Hospital de San Andrés.- Esta casa de misericordia se erigió en tiempo del virrey D. Andrés Hurtado de Mendoza, cooperando a su fundación el D. Francisco de Molina.- En uno de los solares interiores dispuso el indicado virrey fuesen enterrado los Incas Viracocha, Túpac Yupanqui, Inca-Yupanqui, Huaina-Capac y dos de sus mujeres, cuyas momias se habían traído del Cuzco”.²¹
- 3) En 1851, el naturalista suizo Johann Jakob von Tschudi y el científico peruano Mariano Eduardo de Rivero y Ustariz suponen: “Finalmente fueron enterrados los restos mortales de estos poderosos monarcas en un corral del Hospital San Andrés en Lima”.²²
- 4) En el mismo año el naturalista francés Francis de Castelnau escribe: “En uno de los patios exteriores están enterrado los cuerpos de los incas, Viracocha, Tupac Yupanqui, Inca Yupanqui, Huarina Capac y de dos de sus mujeres”.²³
- 5) En 1861, el médico francés Louis-André Gosse, quien incluso propone por primera vez realizar excavaciones en pos de las momias, declara que éstas “fueron por orden del virrey Marqués de Cañete transportadas a Lima, al

20 Unanue, 117.

21 Carlos Prince, *Bosquejo de la literatura peruana colonial: causas favorables y adversas a su desarrollo* (Lima, El Autor. 1911), 33.

22 Mariano Eduardo de Rivero y Ustariz y Johann Jacob von Tschudi, *Antigüedades peruanas* (Viena, Imprenta Imperial de la Corte y Estado, 1851), 162.

23 *Ibid.* 46.

hospital San Andrés, y luego enterrado en uno de sus patios“. Luego se pregunta con qué fundamento Castelnau determina que la ubicación fue en un patio exterior.²⁴

- 6) En 1877, el historiador peruano José Toribio Polo se muestra más indeciso acerca del supuesto entierro, escribiendo que el cronista Antonio de la Calancha no hace mención del entierro, pero que el arriba mencionado Córdoba y Urrutia posiblemente lo interpretó en ese sentido. Después refuta la idea que entre los restos de unos 1000 a 1500 cuerpos encontrados en su tiempo entre dos paredes del hospital pudieran estar las momias incaicas: “como si estas hubiesen pasado de seis, y sin recordar su enterramiento en un corral”.²⁵
- 7) En 1885, Manuel de Mendiburu, militar, político, e historiador peruano, afirma: “El virrey Marqués de Cañete colocó después de gobernador del Cuzco a Ondegardo quien relevó al licenciado Bautista Muñoz: le previno enviarse a Lima los cadáveres de los incas Viracocha, Tupac Inca Yupanqui, Huayna Capac, Mama Runtu y Mama Ocllo, mujeres de éste. Las momias se hallaban perfectamente conservadas y el virrey las mandó depositar en el hospital de San Andrés: pero más tarde fueron enterrados en uno de los corrales de dicha casa”.²⁶
- 8) En 1938 José de la Riva-Agüero manifiesta: “Del contraste se colige que permanecieron algún tiempo al descubierto en San Andrés, expuestas a la humedad y destructora neblina limeña y fueron inhumadas al cabo en unos corrales de ese Hospital, según repiten varios contemporáneos de la llegada y sepultura de dichos restos incaicos”. Riva-Agüero, sin embargo, no cita las fuentes de estos “varios contemporáneos” que menciona.²⁷
- 9) En 1972, el jesuita e historiador peruano Rubén Vargas Ugarte, al referirse sobre la capilla del Hospital San Andrés, dice: “Casi a los comienzos del

24 Louis-André Gosse, “Questions ethnologiques et médicales relatives au Pérou”, *Bulletin de la Société d’Anthropologie de Paris* 2 (1861), 90-91.

25 José Toribio Polo, “Momias de los Incas”, en Manuel de Odriozola, ed., *Documentos literarios del Perú*. Tomo X (Lima: Imprenta del Estado. 1877), 376-377.

26 Manuel de Mendiburu, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Tomo VI (Lima, Imprenta Bolognesi, 1885), 156.

27 Riva-Agüero, “Sobre las momias de los Incas”, 397.

edificio, cuando el virrey dispuso se trasladaran a este lugar las momias de los antiguos Incas que llegó a descubrir Polo de Ondegardo en el Cuzco, se les dio aquí sepultura, pero no precisamente en esta capilla”.²⁸

En tiempos más recientes se ha seguido con afirmar esta posición, aunque con más prudencia:

- 1) En 1979, Edmundo Guillén concluye que los restos mortales de los incas en cuestión “debieron entonces [...] ser enterrados en algún lugar del mismo recinto hospitalario”.²⁹
- 2) En 2001, los médicos peruanos Luis Deza y Juan Barrera declaran: “Suponemos que cuando el padre Cobo recorrió el Hospital San Andrés tomando anotaciones para su libro, las momias Incas que 25 años antes vio el padre Acosta “maltratadas y gastadas”, habrían sido enterradas en algún lugar del mismo edificio”.³⁰
- 3) En 2003, Teodoro Hampe Martínez escribe: “En los comienzos, la superficie que ocupaban el Hospital Real y sus anexos era bastante extensa, debido a lo cual no ha sido fácil determinar la ubicación del “corral” en que presuntamente se inhumaron las momias de los Incas”.³¹

Es sorprendente que tantos científicos distinguidos postulen o supongan el entierro de las momias a pesar que no existe fuente alguna contemporánea a los sucesos para comprobarlo. Los testigos que se podrá citar son:

- 1) El jesuita José de Acosta, quien se encontró en Lima entre 1572 y 1586, anota en 1590: “[E]n el Hospital de San Andrés, que fundó el dicho Marqués, han visto muchos Españoles este cuerpo con los demás, aunque ya están maltratados y gastados”.³²
- 2) El dominico Fray Reginaldo de Lizárraga, que vivió en Lima con

28 Rubén Vargas Ugarte, *Itinerario por las iglesias del Perú* (Lima, Milla Batres, 1972), 32.

29 Guillén, 35.

30 Luis Deza y Juan Barrera, “Historia y Leyenda acerca de los incas enterradas en el hospital San Andrés de Lima”, *Revista de Neuro-Psiquiatría* 64 (2001), 32.

31 Hampe, 116.

32 Acosta, 206.

interrupciones desde 1560 hasta 1602, escribe en 1605: “los pusiesen en el hospital de los españoles, en un aposento donde ningún indio los viese”.³³

- 3) El agustino Fray Antonio de la Calancha, quien residió en Lima con largas interrupciones de 1598 a 1654, declara en 1630/31: “[E]stán en un corral del Hospital de San Andrés, con que se excusaron las adoraciones que de sus Reyes hacían los vasallos”.³⁴ Es importante de recalcar que Calancha al llegar a Lima estudió durante muchos años en el Colegio de San Ildefonso, del cual más tarde se convierte en rector.³⁵ Ello es importante porque San Ildefonso sólo dista del Hospital de San Andrés unas 3 cuadras (400 metros), por lo cual se debe de dar su información por certera y desechar la posibilidad mencionada en la crónica del jesuita italiano Contugo Contugi (quien no visito Perú) en 1597 (antes de la llegada de Calancha a Lima): “Embalsamaban sus cuerpos muertos y los veneraban, de manera que ha convenido hacerlos traer a la Ciudad de los Reyes y hacerlos quemar...”.³⁶

Asumiendo que las indicaciones consignadas por los tres cronistas son correctas, se concluye que las momias estaban primero en un aposento, donde fueron vistas por muchos, para luego ser trasladadas a un corral. Probablemente este momento ocurrió tan temprano como 1574, porque es en este año que el virrey Francisco de Toledo anota:

No es de menor inconveniente el daño que an causado tantas provisiones despachadas en favor del gobierno que tuvieron los yngas y autorizando con los indios el modo que tuvieron que supuesto que fueron tiranos se a canonizado tanto que a hecho daño en lo espiritual de manera que a sido menester esconderles los yngas que tenían enbalsamados en los ospitales de lima porque tuve ynformacion que venían allí a mochar y idolatrar con ellos.³⁷

33 Lizárraga, 73.

34 Calancha, 185.

35 (Mendiburu, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Tomo II (Lima, Imprenta J. Francisco Solís, 1876), 117.

36 Leonardo Mattos, “Los retratos de incas y reyes pintados en roma en 1597, con algunas consideraciones sobre Gonzalo Ruiz y Pérez de Alesio”, en *Manierismo y transición al Barroco. Memoria del III Encuentro Internacional sobre Barroco* (Pamplona, GRISO-Universidad de Navarra / Fundación Visión Cultural, 2005), 382.

37 Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles. Siglo XVI*. Tomo VI (Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 1924), 313.

Esto así confirma la sospecha que aparece en anteriores trabajos que mencionan que las momias fueron retiradas de la vista pública entre 1560 y 1580³⁸ o entre 1570 y 1580.³⁹

Como hemos visto, no solamente no hay evidencia escrita del entierro de las momias, sino incluso en el caso que realmente hubieran sido enterradas en el San Andrés, ello no quiere decir que el entierro tuvo lugar en un corral o patio. Si se supone que el último paradero es aquél que fue descrito por Calancha, lo que, cronológicamente, es la conclusión más probable, no hay razón alguna de deducir que en el caso de un entierro de las momias, éste se realizó necesariamente en el preciso lugar—el corral—donde fueron almacenadas cuando Calancha las vio o escuchó hablar de ellas.

Por lo tanto, es menester tomar en consideración otro escenario en cuanto al paradero de las momias en cuestión, relacionando las fuentes citadas arriba con los Marqueses de Santiago de Oropesa para analizar su posible involucramiento en el caso. Los Marqueses se encontraron en el Perú desde 1615 hasta 1627, pasando los primeros tres a cuatro y el último año de este período en Lima. Queda claro que Acosta y Lizárraga hacen referencia al paradero de las momias antes de la estancia de los Marqueses en Lima, mientras que en el caso del padre Calancha la datación de su información no está tan clara. Sin embargo, es muy probable que él haya tomado nota de las momias en el Hospital San Andrés en los 30 años entre su primera llegada a Lima en 1598 y la fecha de partida de los Marqueses de Lima, 1627. Si las momias realmente fueron retiradas a solicitud de ellos, debería haberse tratado de un acto secreto, del cual el padre Calancha, al escribir la primera parte de su *Crónica moralizada*, no debía haberse enterado, por lo cual usa el tiempo verbal del presente cuando manifiesta que las momias “están en un corral del Hospital de San Andrés”,⁴⁰ asumiendo que aún están ahí.

Cronológicamente, es entonces posible que las momias fueran entregadas a los Marqueses durante sus estadías en Lima. Más aún: Una vez que ya no estaban expuestas al público por haber sido escondidas en el marco de la extirpación de

38 Carlos Hinojosa Cuba, “Las momias de los Incas: El corazón de una tradición”, *Boletín de Lima* 21: 116 (1999), 40.

39 Hampe, 121-122.

40 Calancha, 185.

idolatrías, debe haber sido mucho más fácil retirar las momias secretamente de este corral.

Como después de la crónica de Calancha falta todo indicio de las momias, es probable que las momias se perdieran en este tiempo; será, como asumen muchos, por ser enterradas, o porque justamente en este lapso de tiempo fueron entregadas a los Marqueses de Santiago de Oropesa.

Añadiendo a todo ello la oportunidad que ellos tuvieron por su cercanía al poder y el interés en las momias que fácilmente pueden haber tenido, hay que darle entonces la razón a Riva-Agüero que califica la entrega de los restos mortales de los incas a los Marqueses como “no improbable”. Habiendo llegado a esta conclusión, el paso siguiente, que desde luego no parecía sencillo, era la identificación de la fuente de Riva-Agüero.

La fuente de Riva-Agüero

Es justamente en la monografía citada arriba donde Guillermo Lohmann nos da la pista precisa para dar con la posible fuente de Riva-Agüero. Escribe: “En la capital del antiguo Imperio debieron de obsequiar al Marqués con la cabeza de Pachacutaj o de Atabalipa, la misma que en 1776 se exhibía en Madrid, dentro de una urna de cristal, con las insignias mayestáticas, en la casa de los Marqueses de Alcañices”.⁴¹ La fuente que cita en la nota de pie es el *Epitome chronologico o Ydea general del Perú*.⁴² Felizmente esta crónica de 1776 fue editada por primera vez en 2005 por el historiador español Víctor Peralta Ruíz, quien, mediante un exhaustivo estudio comparativo, logró atribuirle al limeño José Eusebio Llano Zapata.

El texto original dice: “En Madrid en la casa de los marqueses de Alcañices se manifiesta en urna de cristal la cabeza de este emperador, con corona imperial, y cetro al pie por honor de esta ascendencia real por el enlace matrimonial de don Martín García Oñez de Loyola, gobernador que fue de Chile, con la coya doña Beatriz, hija de Sayri Tupac Inca, hijo mayor de Manco Inca y de Cusi Huarque su mujer nieta de Huáscar Inca el legítimo y penúltimo Rey del Perú”.⁴³

41 Lohmann, 384.

42 Real Academia de la Historia, Colección Matalinares, vol. XLIII, fol. 15.

43 José Eusebio Llano Zapata, “Epitome cronológico o Idea general del Perú” en Víctor Peralta Ruíz, ed., *Epitome cronológico o Idea general del Perú. Crónica inédita de 1776* (Madrid, Fundación MAPFRE Tavera, 2005

No habla de la entrega de la cabeza en Cusco, que es una especulación de Lohmann. Más adelante analizaremos el entronque de las casas de Alcañices y Santiago de Oropesa, que incitó a Lohmann Villena a suponer que la cabeza fue entregada al “Marqués” (se refiere a Juan Enríquez de, primer Marqués de Santiago de Oropesa, hijo de la V. marquesa de Alcañices y padre del VIII. Marqués de Alcañices), ya que él y su esposa fueron los únicos de su linaje que llegaron a estar en el Perú. Pero antes de proseguir, será necesario aclarar una cuestión que surge por la afirmación de Lohmann al escribir que “la cabeza de Pachacutaj o de Atabalipa” fue entregada al Marqués de Santiago de Oropesa. Revisando con cuidado el texto original al cual se refiere, el *Epítome cronológico*, se concluye que éste se refiere a la cabeza de Pachacútec, no a la de Atahualpa. La confusión de Lohmann Villena se debe a que en este texto, en el capítulo sobre Pachacútec, el autor hace una referencia breve a Atahualpa y luego, sin volver a nombrar a Pachacútec, se refiere a la cabeza “este emperador”, por lo cual también podría haberse tratado de Atahualpa. Sin embargo, continúa escribiendo sobre “él” o “este Inca” sin nombrarlo por dos páginas, relatando los actos de Pachacútec (y no de Atahualpa), como por ejemplo las conquistas en la costa cerca de Lima y la ascensión de su hijo al trono, ambos hechos no atribuibles a Atahualpa.⁴⁴

Adicionalmente el enlace vía matrimonio entre los marqueses de Alcañices y la familia real incaica se produjo por descendientes no de Atahualpa sino de Pachacútec (Beatriz descendía directamente de él en 5ta generación), circunstancia que conocía Llano Zapata perfectamente. Así se muestra en su anterior obra *Memorias histórico-físicas-apologéticas de la América meridional*, que no se refiere a la descendencia de Atahualpa, donde dice: “[D]escribo la genealogía de los Incas y sus descendientes, excluyendo de ella á los bastardos, como lo práctico con los parientes del traidor y tirano Atahualpa”.⁴⁵

Por ello es lógico asumir que la fuente del “periódico o revista de aquí, que a punto fijo no recuerdo” de Riva-Agüero sea la misma de Llano Zapata. Pero como no ha sido posible ubicar el artículo que hizo pensar a José de la Riva-Agüero en

[1776]), 102.

44 *Ibid.*, 101-103.

45 José Eusebio Llano Zapata, *Memorias histórico-físicas-apologéticas de la América meridional* (Lima, Imprenta y Librería de San Pedro, 1904 [1758]), 524.

1937 que “hay otra explicación no improbable de extravío de las momia imperiales”, no se debe excluir de antemano que su fuente imprecisa haya llegado por otra vía a la conclusión de que las momias incaicas fueron extraídas del hospital San Andrés, aunque sería una coincidencia de por sí muy sorprendente.

Sin embargo, tomando en cuenta que el *Epítome cronológico* recién fue editado en el 2005, ha hecho necesario una revisión bibliográfica para averiguar qué tan conocida era esta en este entonces todavía inédita crónica, especialmente en el Perú, hasta el año 1937. El análisis mostró que ya antes de 1937, dicha crónica era un documento conocido; por ello la noticia de la supuesta cabeza de Pachacútec puede fácilmente haber llamado la atención de algún autor del periódico o revista que leyó y no recordaba Riva-Agüero. Más importante aún: El *Epítome cronológico* se hizo conocido antes de 1937 entre varios autores peruanos que también destacaron en trabajos periodísticos y podrían haber publicado artículos en algún “*periódico o revista de aquí*” sobre la extracción de las momias del Hospital San Andrés. Por lo contrario, ahí no se puede haber tratado del anteriormente citado Guillermo Lohmann, por haber sido aún demasiado joven en 1937.

La cronología de referencias al “*Epítome cronológico o Idea general del Perú*” es larga:

- 1) En 1874 Manuel de Mendiburu lo cita en su *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Allí lo menciona en su catálogo de las obras y manuscritos que deben consultarse para la historia de la América Latina y particularmente del Perú, aunque atribuye la autoría de la *Idea general del Perú* falsamente a Joaquín de Lamo y Zúñiga.⁴⁶
- 2) En 1879 Mariano Felipe Paz Soldán, historiador, político y geógrafo peruano, fundador de la “Revista Peruana”, lo menciona en su obra *Biblioteca peruana*. Igualmente atribuye la obra equivocadamente a Lamo y Zúñiga.⁴⁷
- 3) En 1896 Ricardo Palma, costumbrista, periodista y político peruano se

46 Mendiburu, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Tomo I (Lima, Imprenta J. Francisco Solís, 1874); sobre esta atribución falsa y la siguiente de Paz Soldán ver Víctor Peralta Ruíz, “Estudio preliminar. José Eusebio Llano Zapata, autor del Epítome cronológico o Idea general del Perú”, en Llano Zapata, *Epítome cronológico*, 27.

47 Mariano Felipe Paz Soldán, *Biblioteca peruana* (Lima, Imprenta Liberal, 1879), 209.

refiere al *Epítome* en *Tradiciones peruanas (Ropa Vieja)*, precisando que nunca lo ha tenido en sus manos personalmente.⁴⁸

- 4) En 1911 Carlos Prince, historiador y escritor francés afincado en el Perú, da cuenta de la existencia de la obra en la Real Academia de la Historia de Madrid en su *Bosquejo de la literatura peruana colonial: causas favorables y adversas a su desarrollo*, agregando que su autor no se ha podido identificar.⁴⁹
- 5) En 1886 y 1914 respectivamente, Eugenio Larrabure y Unanue, diplomático, historiador y periodista peruano menciona el *Epítome* en:
 - a. *Ollantay (Literatura incásica)*. Ahí sostiene que la ejecución del general Ollantay por Huayna Cápac se describe por primera vez en el *Epítome*.⁵⁰ Es muy interesante que la parte citada está separada por muy pocas páginas de la mención de la cabeza de Pachacútec.
 - b. *El Archivo de Indias y la Biblioteca Colombina de Sevilla: rápida reseña de sus riquezas bibliográficas*. Larrabue y Unanue apunta sobre el trabajo: “Muy interesante trabajo inédito, 1776”.⁵¹
- 6) En 1931 Rubén Vargas Ugarte, jesuita e historiador peruano, en un artículo titulado “Jesuitas peruanos desterrados a Italia” en la Revista Histórica cita allí la parte correspondiente a la expulsión de los jesuitas del Perú, lo que significa que poseía el texto del *Epítome*.⁵²

Llama la atención darse cuenta de que todas las fuentes que se han podido identificar son peruanas. Añadiendo este hecho a la publicación de Lohmann Villena de 1949, se puede confirmar que el texto de Llano Zapata ya era bien conocido

48 Ricardo Palma, *Tradiciones peruanas (Ropa Vieja)*, Tomo IV (Barcelona, Montaner y Simón Editores, 1896) 116.

49 Carlos Prince, *Bosquejo de la literatura peruana colonial: causas favorables y adversas a su desarrollo*. Lima: El Autor 1911), 176.

50 Eugenio Larrabure y Unanue, “Ollantay (Literatura incásica)”, *El Ateneo de Lima* 1: 1 (1886), 369.

51 Larrabue, *El Archivo de Indias y la Biblioteca Colombina de Sevilla: Rápida reseña de sus riquezas bibliográficas* (Barcelona, Tipografía La Académica, 1914), 17.

52 Vargas Ugarte, “Jesuitas peruanos desterrados a Italia”, *Revista histórica: órgano del Instituto histórico del Perú* 9: 2-3 (1931), 237.

entre los historiadores del Perú antes de su edición. Es particularmente interesante el hecho de que varios de estos autores, en algún momento, también mencionan en sus escritos a las momias incas en el hospital San Andrés,⁵³ así que les debe haber resultado fácil establecer la conexión entre la mención de la cabeza de Pachacútec en la casa de los Marqueses y la observación de que Pachacútec y otras momias habían sido retiradas del San Andrés.

Así, si bien queda todavía pendiente la identificación de la fuente de Riva-Agüero, está claro que ésta con muy alta probabilidad se alimenta por su parte del *Epítome cronológico o Idea general del Perú*, tal como alimenta solo pocos años después a la obra de Guillermo Lohmann, *El Señorío de los Marqueses de Santiago de Oropesa en el Perú*.

Por todo lo expuesto, el autor del presente artículo ha intentado encontrar el rastro de la presunta cabeza de Pachacútec, para lo cual en primer lugar fue imperativo averiguar cómo pudo haber llegado la cabeza a la casa de los Marqueses de Alcañices hasta el año 1776, tal como afirma Llano Zapata, revisando la genealogía de este linaje de la nobleza española.

Los Marqueses de Alcañices y de Santiago de Oropesa

El entronque entre los Marqueses de Santiago de Oropesa y los Marqueses de Alcañices ya se da en Juan Enríquez de Borja, Primer Marqués de Santiago de Oropesa, por ser hijo de Elvira Enríquez de Almansa, V Marquesa de Alcañices. Posteriormente los dos títulos nobiliarios recaen en una sola persona: Juan Francisco Enríquez de Almansa y de Borja Inga Loyola, bisnieto de Sayri Tupac y tataranieta de Manco Inca, quien se convierte en el VIII Marqués de Alcañices y II Marqués de Santiago de Oropesa. Su hija, Teresa Enríquez de Velasco, será la IX Marquesa de Alcañices y III Marquesa de Santiago de Oropesa, y su nieto, Pascual Enríquez de Cabrera y Almansa, el X Marqués de Alcañices y IV Marqués de Santiago de Oropesa. A la muerte de este último, le sucede su hermana María de la Almudena Enríquez de Cabrera y Almansa, XI Marquesa de Alcañices y V Marquesa de

53 Prince, 33; Mendiburu, *Diccionario histórico-biográfico*, tomo VI, 156; Vargas Ugarte, *Historia del Perú: Virreynato (1551-1590)* (Lima, Empresa Periodística S. A. "La Prensa", 1942), 41.

Santiago de Oropesa. Es importante mencionar que desde el regreso de los primeros Marqueses de Santiago de Oropesa a España, ninguno de sus sucesores regresará jamás al Perú.⁵⁴

Al morir la V Marquesa de Santiago de Oropesa en 1741 sin descendencia, desaparece el marquesado de Santiago de Oropesa (hasta ser reinstituído recién en 1982), mientras el título de los Alcañices se transmite a su primo Alonso Francisco Osorio y Guzmán (XII Marqués de Alcañices), a partir del cual se hereda siempre por vía recta hasta el actual XX Marqués de Alcañices, Juan Miguel Osorio y Bertrán de Lis.

El año 1776, año en el cual, según el *Epítome cronológico*, se exhibe la cabeza de Pachacútec en la casa del Marqués de Alcañices, cae en el tiempo de Manuel Juan Osorio Velasco Guzmán y Vega, XIV Marqués de Alcañices. Es también en su tiempo que se produce, alrededor de 1790, la primera mudanza de los Marqueses desde el año clave 1776, de la antigua residencia en *La Plaza del Este* o *del Oriente* (que luego serviría por un tiempo de Biblioteca Real) a la nueva residencia en el *Palacio de los Marqueses de Alcañices* ubicado en la Calle Alcalá en Madrid.

Desde el XV Marqués Nicolás Osorio y Zayas se obtiene además el título nobiliario *Duque de Alburquerque* al respectivo Marqués de Alcañices.

En 1882 el XVII Marqués de Alcañices, José Isidro Osorio y Silva-Bazán, vende el inmenso palacio en Alcalá, para que se construya el Banco de España en el mismo sitio, el cual se encuentra ahí hasta el día de hoy. Por esta segunda mudanza desde 1776, la residencia se traslada a un palacete más pequeño en el Paseo de Recoletos N° 13, a pocas cuerdas del anterior palacio (ver figura 2).

Recién la siguiente generación, el XVIII Marqués, Miguel Osorio y Martos, decide ostentar su título de Duque de Alburquerque en vez de Marqués de Alcañices, un cambio que se mantiene hasta hoy día. La casa en Recoletos sigue siendo la residencia principal de la familia hasta el año 1914, la tercera mudanza desde 1776, en la cual el XVIII Marqués se traslada a la Finca Soto de Mozanaque en Algete, que anteriormente había sido su residencia de campo.⁵⁵ Ahí vive la familia noble hasta

54 Lohmann (1949).

55 Juan Carmona Pidal, *Aristocracia terrateniente y cambio agrario en la España del siglo XIX: la casa de Alcañices (1790-1910)* (Valladolid, Junta de Castilla y León / Consejería de Educación y Cultura, 2001), 163-164.

hoy día, representada actualmente por el XX Marqués de Alcañices y a la vez XIX Duque de Albuquerque, Juan Miguel Osorio y Bertrán de Lis.

La casa en el Paseo de Recoletos se vende en 1986. Es en ese mismo año que el XVIII Duque de Albuquerque y XIX Marqués de Alcañices, Beltrán Alfonso Osorio y Díez de Rivera, traslada el archivo familiar a Cuéllar, cediéndolo en depósito a la villa. En 1997, su sucesor firma, junto con el Ayuntamiento de Cuéllar y la Diputación Provincial de Segovia, el acta de creación de la fundación *Archivo Histórico de la Casa Ducal de Albuquerque*, con sede en Cuéllar.⁵⁶

El Archivo Ducal en Cuéllar

Al constatar la existencia del Archivo Histórico de la Casa Ducal de Albuquerque, entramos en contacto con la archivera Julia Montalvillo García a solicitarle la regestas referidas al I Marqués de Santiago de Oropesa. Resultó que existe una documentación bastante completa sobre el Marqués, así que el archivo de Cuéllar era definitivamente el sitio indicado para comenzar la búsqueda de la supuesta cabeza del Inca Pachacútec. En específico, el archivo dispone de la partida bautismal de Juan Francisco Enríquez de Almansa y de Borja Inga Loyola (II Marqués de Santiago de Oropesa y VIII Marqués de Alcañices), nacido en 1616 en Lima, cuyo padrino fue, como ya hemos mencionado anteriormente, el virrey Príncipe de Esquilache. Además tiene el *Inventario de los bienes que quedaron a la muerte de Juan Enríquez de Borja, marqués de Oropesa*, el testamento de su padre, del cual se asume que fue quien llevó la supuesta cabeza de Pachacútec a España.

Entonces no era descabellado asumir que, tal como permanecía la documentación sobre la familia en la misma casa de los Marqueses de Alcañices por 12 generaciones, ellos podrían haber guardado también la presunta cabeza de Pachacútec, si realmente la llevaron con ellos a Madrid.

Con la finalidad de revisar los inventarios desde el regreso de los primeros Marqueses de Santiago de Oropesa a España en 1627 (fecha en la cual deberían haber

56 Julia María Montalvillo García, *Tipología documental del marquesado de Alcañices (Archivo Casa Ducal de Albuquerque-Cuéllar)*, 2005, 1. <http://www.aliste.info/old/imgUp/tipologia210105.pdf> (Consultado el 17 de junio de 2014).

traído la cabeza) hasta el día de hoy y así posiblemente poder rastrear el destino de la “urna de cristal con la cabeza y con corona imperial y el cetro al pie”,⁵⁷ decidimos ir al archivo de Cuéllar en España, el cual está espectacularmente ubicado en la torre más alta del Castillo de los Duques de Alburquerque (ver figura 3).

Inicialmente planteamos las preguntas siguientes:

- 1) ¿Hay algún documento entre 1627 y el día de hoy que menciona el objeto descrito en el *Epítome cronológico* para confirmar esta versión de la historia?
- 2) ¿Se puede mostrar que el objeto en cuestión (la cabeza) ya se encontraba en España poco después de 1627?
- 3) ¿Hasta qué fecha después de 1776 (cuando la cabeza fue descrita en el *Epítome cronológico*) se puede encontrar rastros de ella, respectivamente en qué momento se pierde el rastro?

Sin embargo, siguiendo el consejo de la archivera Julia Montalvillo, iniciamos la búsqueda en los inventarios de bienes de 1866 a 1868, por ser los más extensos y más específicos que se habían realizado.

Muy a nuestro pesar, estos inventarios, hechos con la finalidad de tasación, que bien contenían algunas urnas de cristal y fanales, casi nunca describían el contenido respectivo. Las excepciones fueron un zorro disecado guardado en la Finca Soto de Algete (hoy llamado Soto de Mozanaque) y una estatua de un Cristo de madera ubicado en Madrid. Esto significa que los inventarios podrían haber hecho mención de la cabeza sólo por casualidad, pero los tasadores no estaban obligados a llevar sus listas con este lujo de detalles. La búsqueda en los demás inventarios de 1634, 1674, 1747 y 1817 resultó aún más desalentadora, debido a que su nivel de detalles era todavía menor. Adicionalmente cabe mencionar que el archivo no guarda documentos de los siglos XX y XXI. Así que, en base a la documentación en Cuéllar, no se pudo deducir si la cabeza en algún momento estuvo en la residencia de los Marqueses de Alcañices.

57 Llano Zapata, “Epítome cronológico”, 102.

La cabeza redescubierta

Por no haber encontrado huellas de la cabeza en ninguno de los inventarios del Archivo Histórico de la Casa Ducal de Alburquerque, la archivera Julia Montalvillo se ofreció a establecer el contacto con dos familiares del Duque, que conocían muy bien el palacio en la Calle Recoletos en Madrid, vendido en 1986. Les alcanzamos una ayuda memoria a las dos damas en cuestión, la Condesa de Adanero y la Condesa de Quintanilla, con los pormenores de la investigación y fotos de las dos posibles formas de la urna de Cristal (ver figura 4)—con el pedido de indicarnos si habían visto tal urna con una cabeza.

Para nuestra gran sorpresa las dos condesas recordaban perfectamente la cabeza, sólo que ésta ya había sido llevada a la actual residencia del Duque antes del 1986: al fundo Soto de Mozanaque, ubicado a pocos kilómetros de Madrid. Como ya se ha mencionado arriba, si bien el palacete en Recoletos fue propiedad de los Duques hasta 1986, fue en 1914 que se produjo la mudanza de la familia noble a este fundo, por lo cual se puede inferir que en ese mismo año la cabeza también cambió nuevamente de lugar.

He aquí las declaraciones de las dos condesas, de las cuales estamos desde luego sumamente agradecidos por resolver definitivamente el misterio de la supuesta cabeza del Inca Pachacútec:

En la finca del Soto Mozanaque, todos los nietos, hemos conocido una cabeza de indio momificada, del tamaño de una naranja grande, más o menos, con los cabellos largos y un cordel en la nariz, dentro de un fanal de cristal, que mi madre decía pertenecer a un jíbaro y que se había traído de América en la época de los virreyes. Hace mucho que no voy al Soto, pero pienso que seguirá allí, pues siempre nos hizo mucha gracia a toda la familia y pasó la guerra sin ser tocada por los distintos bandos, que pasaron por la finca. El Fanal se parece a la foto de la derecha.⁵⁸

Mis hermanos me han recordado que, efectivamente, había una urna de cristal con una cabeza reducida y de pelo largo, que siempre nos dijeron que era una cabeza de jíbaro. Pero nunca estuvo en Recoletos, estaba en El Soto, en el salón del billar. Y yo la he visto las pocas veces que he

vuelto. Lo que quiero decir es que se la quedó nuestro primo [El actual duque de Albuquerque y Márquez de Alcañices, n.d.a.] y no la cambió de sitio, al menos durante años, ahora ya no sé.⁵⁹

Con estos datos ya queda claro que hemos dado con el objeto descrito por Llano Zapata en el *Epítome cronológico*: (a) la cabeza de un indio, (b) en posesión del Márquez de Alcañices, (c) llevada a España en época del virreinato y (d) expuesta en una urna de cristal; al mismo tiempo es sumamente improbable que exista otra cabeza que cumple con estas características y que se encontró anteriormente (pero ya no) en posesión de los Marqueses de Alcañices.

Una *tzantza* – cabeza reducida jíbara

Para disolver las dudas, Doña Julia Montalvillo solicitó a la secretaria del Duque una fotografía de dicha cabeza, que de hecho ha confirmado que se trata de una cabeza reducida en un fanal. Lamentablemente no obtuvimos el permiso para reproducir la foto, pero la cabeza reducida en cuestión demuestra todas las características de otras cabezas reducidas expuestas en varios museos alrededor del mundo (ver figura 5).

Las cabezas reducidas o *tzantzas* según su nombre indígena, tal como la mencionada por las dos condesas, fueron elaboradas por los jíbaros, un grupo étnico al cual pertenecen hoy los awajún, shuar y huambisas que habitan las selvas bajas entre el Perú y Ecuador; en tiempos pasados eran muy conocidos por la práctica de preparar *tzantzas* de las cabezas de sus enemigos para usarlas como cabezas trofeos. Su reducido tamaño se obtiene mediante la extracción de la calavera en un proceso complicado, tratando de mantener en lo posible las facciones de la persona muerta. La boca se cierra con cordeles con la finalidad de evitar el escape del espíritu del enemigo muerto.

La equivocación de Llano Zapata

Los resultados de las investigaciones en España han demostrado que Llano Zapata se equivocó al describir la cabeza. De ningún modo se trata de la cabeza de Pachacútec,

59 Inés Márquez Osorio, Condesa de Quintanilla (comunicación personal).

ya que los incas no practicaban la elaboración de cabezas reducidas, y aunque se habría podido cercenar la cabeza de la momia de Pachacútec posteriormente a su llegada al Hospital San Andrés—donde su momia intacta fue vista—, ya no habría sido posible elaborar una tzantza de ella porque ésta requiere la preparación inmediata después de la muerte.⁶⁰

Muy aparte de estas apreciaciones, los cronistas coinciden en que la momia de Pachacútec tenía el cabello canoso, mientras que la Tzantza del Fundo Soto de Mozanaque no muestra canas.

Quedaría aún la duda sobre cómo Llano Zapata incurre en el error de identificar la cabeza reducida jíbara como la de Pachacútec en el *Epítome*. Si bien es algo difícil dar una respuesta definitiva, se debe resaltar que muy probablemente nunca vio la cabeza personalmente y que, por ello, solamente la conoció por referencias. El editor del *Epítome cronológico*, Víctor Peralta, aclara: “Llano Zapata nunca visitó Madrid”.⁶¹ Añadiendo este hecho al ya mencionado conocimiento de la genealogía de los Marqueses de Alcañices y Santiago de Oropesa, entrelazada con la familia real incaica, que tenía Llano Zapata, y tomando en cuenta el origen indudablemente peruano del jíbaro, sospecho que se trata de una especulación no tan fantasiosa por parte del mismo Llano Zapata. La corona imperial y el cetro al pie de dicha cabeza que describe Llano Zapata entonces habrían sido añadidos por su pluma.

Conclusiones

- 1) La hipótesis de que las momias reales incaicas fueron extraídas del Hospital San Andrés en tiempos del virrey Francisco de Borja y Aragón, Príncipe de Esquilache, está basada en una afirmación en el *Epítome cronológico o Idea general del Perú*, atribuido a José Eusebio Llano Zapata.
- 2) Dicha fuente indica que en Madrid, en la casa de los Marqueses de Alcañices, se exhibe la cabeza de Pachacútec en una urna de cristal.

60 Arthur C. Aufderheide *The Scientific Study of Mummies* (Cambridge, Cambridge University Press, 2003), 93.

61 Peralta Ruiz, 37.

- 3) Existe hasta el día de hoy una cabeza reducida (*tzantza*) en poder del actual Marqués de Alcañices y Duque de Albuquerque; ésta llegó ahí en la época virreinal desde el Perú y se sigue guardando en una urna de cristal (un fanal).
- 4) Esta cabeza no pertenece a Pachacútec, pero es la que Llano Zapata atribuye equivocadamente al monarca inca.
- 5) Esta equivocación surgió principalmente porque Llano Zapata no vio la cabeza personalmente, y porque adicionalmente tenía conocimientos precisos de los enlaces matrimoniales de la casa de los Alcañices con la familia real incaica.
- 6) Aun tomando en cuenta que no existe evidencia histórica de que las momias reales fueron enterradas en el San Andrés: Considerando que la hipótesis acerca del retiro de las momias por los Marqueses carece de base historiográfica, se aumenta la probabilidad de encontrar los restos mortales de los emperadores incas en futuras excavaciones en el antiguo Hospital San Andrés.
- 7) Asumiendo que las momias realmente fueron enterradas en el San Andrés, lo que sería la conclusión lógica de la inexistencia de fuentes a partir de la primera mitad del siglo XVII, se sugiere no limitar las búsquedas a áreas que podrán ser calificados como corral, patio o solar, ya que no hay seguridad alguna que fueron enterradas en su último paradero conocido que describe Calancha.



Figura 1 – Se muestra la unión entre Martín García de Loyola y Beatriz Coya (izquierda), padres de Ana María, cuya boda con Juan Enríquez de Borja se representa a la derecha. (Cuadro: Dominio público por expiración del plazo de protección del derecho de autor)



Figura 2 – El antiguo Palacete en el Paseo Recoletos alberga hoy el Consejo General de la Abogacía Española. (Foto: El Autor)



Figura 3 – Castillo de Cuellar con la ubicación del Archivo Histórico (Foto: El Autor)



Figura 4 –Posibles formas de la “urna de cristal”: vitrina y fanal (Fotos: El Autor)



Figura 5 – Tzantza en el Museo de América en Madrid (Foto: El Autor)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, José de

1894 [1590] *Historia natural y moral de las Indias*. Tomo II. Madrid: Ramón Anglés.

Aufderheide, Arthur C.

2003 *The Scientific Study of Mummies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bauer, Brian. S. y Antonio Coello Rodríguez.

2007 “The Hospital of San Andrés (Lima, Peru) and the Search for the Royal Mummies of the Incas”. *Fieldiana, Anthropology New Series* 39; pp. 1-31.

Calancha, Antonio de la

s/f [1638] *Coronica moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú*. Tomo I. La Paz: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Carmona Pidal, Juan

2001 *Aristocracia terrateniente y cambio agrario en la España del siglo XIX: la casa de Alcañices (1790-1910)*. Valladolid: Junta de Castilla y León / Consejería de Educación y Cultura.

Castelnau, Francis de

1851 *Expedition dans les parties centrales de L'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro a Lima, et de Lima au Para*. Tomo IV. Paris: P. Bertrand.

Cobo, Bernabé

1890 [1653] *Historia del nuevo mundo*. Tomo III. Sevilla: Imprenta de E. Rasco.

Deza, Luis y Juan Barrera

2001 “Historia y Leyenda acerca de los incas enterradas en el hospital San Andrés de Lima”. *Revista de Neuro-Psiquiatría* 64; pp. 18-35.

Garcilaso de la Vega, Inca

2008 [1609] *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: AMC editores S.A.C.

Gosse, Louis-André

1861 « Questions ethnologiques et médicales relatives au Pérou». *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris* 2; pp. 86-113.

Guillén Guillén, Edmundo

1983 “El enigma de las momias Incas”. *Boletín de Lima* 28; pp. 29-42.

Hampe Martínez, Teodoro

2003 “La última morada de los Incas. Estudio histórico-arqueológico del Real Hospital de San Andrés”. *Revista de Arqueología Americana* 22; pp. 101-135.

Hinojosa Cuba, Carlos

1999 “Las momias de los Incas: El corazón de una tradición”. *Boletín de Lima* 21, n° 116, 30-41.

Jiménez de la Espada, Marcos

1879 “Al Excmo. Don Francisco de Borja, Queipo de Llano, Conde de Toreno, Ministro de Fomento” en Jiménez de la Espada (ed.): *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Imprenta y Fundición de M. Tello; pp. 7-44.

Larrabure y Unanue, Eugenio

1886 “Ollantay (Literatura incásica)”. *El Ateneo de Lima* 1, n°1; pp. 329-33, pp. 362-372, pp. 401-409.

1914 *El Archivo de Indias y la Biblioteca Colombina de Sevilla: Rápida reseña de sus riquezas bibliográficas*. Barcelona: Tipografía La Académica.

Levillier, Roberto

1924 *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles. Siglo XVI*. Tomo VI. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.

Lizárraga, Reginaldo de

1916 [1605] *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Rio de la Plata y Chile*. Tomo II. Buenos Aires: Librería La Facultad.

Llano Zapata, José Eusebio

1904 [1758] *Memorias histórico-físicas-apologéticas de la América meridional*. Lima: Imprenta y Librería de San Pedro.

2005 [1776] “Epítome cronológico o Idea general del Perú” en Peralta Ruíz, Víctor (ed.): *Epítome cronológico o Idea general del Perú. Crónica inédita de 1776*. Madrid: Fundación MAPFRE Tavera; pp. 83-294.

Lohmann Villena, Guillermo

1948 “El Señorío de los Marqueses de Santiago de Oropesa en el Perú”. *Anuario de Historia del Derecho Español* 19; pp. 347-458.

Luna Amancio, Nelly

2010 “La verdad se esconde bajo tierra”. *Diario El Comercio*, 17 de diciembre; p. A16.

Mattos, Leonardo

2005 “Los retratos de incas y reyes pintados en roma en 1597, con algunas consideraciones sobre Gonzalo Ruiz y Pérez de Alesio” en *Manierismo y transición al Barroco. Memoria del III Encuentro Internacional sobre Barroco*. Pamplona: GRISO-Universidad de Navarra / Fundación Visión Cultural; pp. 381-384.

Mendiburu, Manuel de

1874 *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Tomo I. Lima: Imprenta J. Francisco Solís.

1876 *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Tomo II. Lima: Imprenta J. Francisco Solís.

1885 *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Tomo VI. Lima: Imprenta Bolognesi.

Merino, Denis

- 2013 “La historia vive en ex hospital San Andrés”. *Diario La Primera Digital*, 15 de diciembre. http://www.laprimera Peru.pe/online/especial/la-historia-vive-en-ex-hospital-san-andres_157507.html (Consultado el 18 de junio de 2014).

Montalvillo García, Julia María

- 2005 *Tipología documental del marquesado de Alcañices (Archivo Casa Ducal de Alburquerque-Cuéllar)*. <http://www.aliste.info/old/imgUp/tipologia210105.pdf> (Consultado el 17 de junio de 2014).

Palma, Ricardo

- 1896 *Tradiciones peruanas (Ropa Vieja)*. Tomo IV. Barcelona: Montaner y Simón Editores.

Paz Soldán, Mariano Felipe

- 1879 *Biblioteca peruana*. Lima: Imprenta Liberal.

Peralta Ruíz, Víctor

- 2005 “Estudio preliminar. José Eusebio Llano Zapata, autor del Epítome cronológico o Idea general del Perú” en Peralta Ruíz (ed.): *Epítome cronológico o Idea general del Perú. Crónica inédita de 1776*. Madrid: Fundación MAPFRE Tavera; pp. 19-81.

Pizarro, Pedro

- 1968 [1571] “Relación del descubrimiento y conquista del Perú” en *Biblioteca Peruana*, Tomo I; pp. 439-585; Lima: Editores Técnicos Asociados S.A.

Polo, José Toribio

- 1877 “Momias de los Incas” en Odriozola, Manuel de (ed.): *Documentos literarios del Perú*. Tomo X. Lima: Imprenta del Estado; pp. 371-378.

Polo de Ondegardo, Juan

1916 [1571] “Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros” en Urteaga, Horacio H. y Carlos Alberto Romero (eds.): *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. Tomo I. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí; pp. 45-188.

Prince, Carlos

1911 *Bosquejo de la literatura peruana colonial: causas favorables y adversas a su desarrollo*. Lima: El Autor.

Riva-Agüero, José de la

1966 “Sobre las momias de los Incas” en *Obras completas de José de la Riva-Agüero*, Tomo V; pp. 393-400. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

2003 “Epistolario (La Rosa-Llosa)” en *Obras completas de José de la Riva-Agüero*, Tomo XVIII. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rivero y Ustáriz, Mariano Eduardo de y Johann Jacob von Tschudi.

1851 *Antigüedades peruanas*. Viena: Imprenta Imperial de la Corte y Estado.

Sarmiento de Gamboa, Pedro

1942 [1572] *Historia Índica*. Buenos Aires: Emecé Editores.

Unanue y Pavón, José Hipólito

1793 “Decadencia y restauración del Perú, continuación del discurso inaugural para la Abertura y Estrena del Anfiteatro Anatómico”. *Mercurio Peruano* 221; pp. 110-117.

Vargas Ugarte, Rubén

1931 “Jesuitas peruanos desterrados a Italia”. *Revista histórica: órgano del Instituto histórico del Perú* 9, n° 2-3; pp. 229-255.

1942 *Historia del Perú: Virreynato (1551-1590)*. Lima: Empresa Periodística S. A. "La Prensa".

1972 *Itinerario por las iglesias del Perú*; Lima: Milla Batres.

**PROPUESTA PICTÓRICA DEL *BOLETÍN TITICACA*: LAS XILOGRAFÍAS
DE DIEGO KUNURANA / *BOLETIN TITIKAKA* AND DIEGO
KUNURANA'S WOODCUTS**

Christian Reynoso

Resumen

Firmadas con el seudónimo “Diego Kunurana”, Demetrio Peralta Miranda (Puno, 1910 – Lima, 1971), dio a conocer un conjunto de xilografías que aparecieron entre 1927 y 1930 en las páginas del *Boletín Titikaka*, la famosa publicación puneña de vanguardia indigenista. Son, hasta hoy, el primer registro documentado que existe de la obra de este artista. Por su parte, el *Boletín Titikaka*, dirigido por Gamaliel Churata, líder del Grupo Orkopata, planteó en sus páginas, a través de artículos y textos literarios, una postura ideológica orientada a establecer una estética propia del arte indoamericano. En ese sentido, a partir de un análisis del contenido gráfico del *Boletín Titikaka*, en el presente texto nos ocuparemos especialmente del conjunto de xilografías de Kunurana, para establecer las relaciones de correspondencia entre ambos y si estas pueden ser definidas como la expresión estética de dicha publicación.

Palabras clave

Vanguardia / indigenismo / Boletín Titikaka / Amauta / Diego Kunurana / Gamaliel Churata / Alejandro Peralta / Puno / Perú / Indoamérica / estética / xilografías.

Abstract

Between 1927 and 1930, Demetrio Peralta Miranda (Puno, 1910 – Lima, 1971),

under the pen name “Diego Kunurana,” published a series of woodcuts in the *Boletín Titikaka*, the famed Puno-based avant-garde *Indigenista* journal. The woodcuts remain the first recorded example of Kunurana’s work. Meanwhile, the *Boletín Titikaka*, headed by Gamaliel Churata, leader of the *Orkopata* Group, proposed an ideological position which aimed to establishing a defined aesthetic for Native American art through articles and literature essays. Thus, this article will address Kunurana’s woodcuts and attempt to establish a relationship between these and the graphical content of *Boletín Titikaka*, looking forward to analyze if the former could be defined as the aesthetic expression of the latter.

Keywords

Vanguard / *Indigenismo* / *Boletín Titikaka* / *Amauta* / Diego Kunurana / Gamaliel Churata / Alejandro Peralta / Puno / Peru / Native America / aesthetics / woodcuts.

El *Boletín Titikaka* publicado entre 1926 y 1930 en la ciudad de Puno, se convirtió rápidamente en la expresión más importante de la vanguardia indigenista en el Perú. Fue un órgano impulsor y difusor de las ideas vanguardistas en América Latina y planteó en sus páginas la propuesta ideológica de construir una estética indoamericana. El *Boletín Titikaka* tuvo 35 ediciones—o 34, en razón de que existen dos ediciones del número 25¹—y fue dirigido por Gamaliel Churata, seudónimo de Arturo Peralta Miranda (1897-1969) y su hermano Alejandro (1899-1973), quienes lideraron el Grupo Orkopata, integrado por diversos intelectuales y artistas puneños. Churata es además autor, entre otros libros, de *El pez de oro* (1957), libro inclasificable que expresa la génesis del indigenismo americano. Mientras que Alejandro Peralta es autor, entre otros poemarios, de *Ande* (1926) y *El Kollao* (1934), hitos importantes de la vanguardia indigenista.² Cynthia Vich, en su esclarecedora investigación sobre el indigenismo y las vanguardias en el Perú, afirma que “no es arriesgado afirmar que

1 Utilizaremos la numeración arábica para indicar el número de cada edición, esto en razón de que los boletines no fueron numerados sino hasta después de la edición de agosto de 1928 (la que sería la número 25). Hasta entonces el formato del *Boletín* fue de tamaño A4. Solo a partir de la edición que corresponde a diciembre de 1928, los boletines aparecen numerados siguiendo una nomenclatura de números romanos. Esta edición de diciembre de 1928 está numerada como la XXV. Desde entonces, el formato cambia a tamaño A3. Cabe mencionar, finalmente, que cada boletín está compuesto por cuatro páginas. Un análisis literario sobre ambos libros y su trascendencia en Luis Fernando Chueca, “Presentación: Alejandro Peralta y la vanguardia indigenista de los años veinte”, en Alejandro Peralta, *et. Al., Ande: El Kollao* (Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006).

2 Ver un análisis literario sobre ambos libros y su trascendencia en Chueca (2006).

después de *Amauta*, el *Boletín* podría considerarse como la más importante revista indigenista peruana de su época”.³

Si bien hay diversos estudios sobre el contenido del *Boletín*,⁴ y los alcances que tuvo en su aspecto literario e ideológico, parece que poco se ha dicho sobre el componente gráfico y artístico de sus páginas, llámese ilustraciones, viñetas y fotografías, y cómo estas expresaron también una postura que dialogó con el componente ideológico escrito del boletín. Entre sus artistas sobresale Diego Kunurana (seudónimo de Demetrio Peralta, el menor de los hermanos Arturo y Alejandro) por el mayor número de xilografías que aporta al *Boletín*. ¿Es posible hacer una lectura de su trabajo artístico como la propuesta pictórica del *Boletín*? En el presente ensayo,⁵ intentaremos responder a esta pregunta acercándonos, en primera instancia, a un estudio sobre el contenido gráfico del *Boletín* y luego, a un análisis de las xilografías de Diego Kunurana.

Propuesta pictórica del *Boletín Titikaka*

Son 38 ilustraciones—37 firmadas y 1 sin autor— y 4 las fotografías las que aparecen en los números del *Boletín*. Entre los artistas que las firman encontramos a Diego Kunurana que registra 17 xilografías. Le sigue Joaquín Chávez (5), Renée Magariños Usher (4), Florentino Sosa (3), María Clemencia (2), Morales Cuentas (2), Camilo Blas (1), Antonia Gutiérrez (1), Lazarte (1) y Pacho Mamani (1).

A excepción de Kunurana y Blas, poco se sabe del resto de artistas. Camilo Blas, seudónimo de José Sánchez Urteaga (1903-1985), fue un pintor indigenista y costumbrista, discípulo de José Sabogal. Está considerado hoy en día como uno de los más importantes pintores indigenistas peruanos. Por su parte, Joaquín Chávez, Florentino Sosa y Manuel Morales Cuentas, entonces jóvenes artistas puneños, se hicieron conocidos posteriormente al formar parte del “Círculo Pictórico Laykakota”

3 Cynthia Vich, *Indigenismo de vanguardia en el Perú* (Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000), 14.

4 Véase en especial David Wise, “Vanguardismo a 3800 metros: el caso del *Boletín Titikaka* (Puno. 1926-1930)”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 20 (1984), 89-100; Vich, *Indigenismo de vanguardia*; Juan Zevallos Aguilar, *Indigenismo y nación. Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka* (Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú 2002).

5 Una versión preliminar ha sido publicada en revista *Campo Letrado*, n° 5. Lima, 2015.

(1933-1940), que agrupó a un conjunto de artistas que desarrollaron un trabajo pictórico indigenista enfocado en el paisaje del altiplano, fundamental, entonces, para el impulso de la plástica en Puno.⁶ Actualmente, algunos cuadros de Sosa y de Chávez pueden verse en el Museo Carlos Dreyer de la ciudad de Puno.

Renée Magariños Usher fue un artista e ilustrador uruguayo, relativamente conocido en la época, que ilustró diversas publicaciones literarias de su país; María Clemencia fue una poeta e ilustradora argentina. Su nombre completo fue María Clemencia López Pombo. En un inicio escribió poesía y luego se dedicó al grabado y a la ilustración. Colaboró como viñetista en las revistas argentinas *Proa* y *Áurea*; en las brasileras *Revista de Antropofagia* y *Verde*; y en las peruanas *Boletín Titikaka* y *Amauta*. De Antonia Gutiérrez, Lazarte y Pacho Mamani, no hemos obtenido información ni encontrado mayor registro de su obra, aparte de la que aparece en el *Boletín*. Es probable que fueran artistas circunstanciales que colaboraron con el boletín por encargo.

Las ilustraciones del *Boletín* muestran escenas de la vida campesina, paisajes rurales andinos, retratos y caricaturas de personajes literarios, retratos de hombres y mujeres de los Andes, símbolos iconográficos, ídolos, un par de estampas religiosas y otra de motivos urbanos. Hay también una serie de viñetas que acompañan algunos textos y los recuadros de los poemas, aunque las grafías de los títulos y secciones no siempre guardaron el mismo estilo.⁷

Si bien el *Boletín* tuvo algunas secciones definidas —que no siempre se mantuvieron de número a número o, en todo caso, cambiaron de nombre—, da la impresión de que no había un plan definido en cuanto al componente gráfico. Por ejemplo, en algunos boletines no se incluyó ninguna ilustración y en los que sí, estas no siempre tuvieron relación con los textos y poemas. En otros casos, la ilustración expresaba una posición estética y política como los dibujos de Morales Cuentas titulados *Escultura preinkaica* en el boletín de Mayo, 1927 (n° 10) y *Huachaskan*,

6 Véase más sobre el “Círculo Pictórico Laykakota” en Christian Reynoso, *El último Laykakota. Biografía del pintor Francisco Montoya Riquelme* (Lima. Lago Sagrado Editores, 2008).

7 A lo largo de las páginas se puede observar también una serie de avisos comerciales que anuncian próximas publicaciones de libros y revistas, o que ya han sido publicados. Asimismo anuncios sobre la suscripción del boletín y otros más de asuntos particulares como el del profesor Julián Palacios R. que ofrece la enseñanza del quechua y aymara y el servicio de traducciones, u otro de la Farmacia Ávila que destaca “prontitud y esmero en la preparación de recetas”.

terracota preinkaika en el boletín de Julio, 1927 (n° 12), o el dibujo *Tiawanaqu* [sic] de Kunurana en el boletín de Junio 1928 (n° 23), que representan el arte indoamericano que propugnaba el *Boletín*. Churata nos dice en el texto que acompaña a esta última ilustración que el vanguardismo andino ha de nacer “de la presciencia del documento arqueológico vitalizado en el predominio del medio natural”. Desde luego, estas ilustraciones son un ejemplo de ello.

La primera ilustración del *Boletín* aparece en la edición de Diciembre, 1926 (n° 5). Se trata de la xilografía *El ídolo* hecha por Pacho Mamani. Un diocesillo de aspecto terrorífico y acaso ritual ataviado de un collar y con una especie de chullo sobre la cabeza. La segunda ilustración a cargo de Camilo Blas titula *Paisaje andino*, de un tono más indigenista, nos muestra una escena de la vida campesina, la mujer de pollera, el burro pastando, las plantas y árboles, la casa con tejas, el puente que conduce a una iglesia, el cerro tutelar hacia el fondo y el cielo cargado a punto de desatar una tormenta. Esta xilografía aparece en la edición de Abril, 1927 (n° 9), es decir, cuatro números después de la edición en la que se registra la primera ilustración. Esto demuestra que, inicialmente, no hubo preocupación por desarrollar el componente gráfico en el boletín. De igual forma, es recién en la edición de Mayo, 1927 (n° 10) que por primera vez la portada del *Boletín* muestra una xilografía a toda página. Se trata del dibujo de una escultura preinca que lleva el título de *Arte indoamericano*, a cargo de Morales Cuentas. Otros siete boletines tendrán en adelante esta característica. Diego Kunurana firma la portada de la edición de Agosto, 1927 (n° 13) con la xilografía *Mamacuna*, siendo esta la primera colaboración que hace para el *Boletín* y el primer registro que se tiene de su obra, como veremos más adelante.

En el *Boletín* de Noviembre, 1927 (n° 16), aparece un aviso titulado *Poesía y Pintura Andinas*, donde se da a conocer la intención de imprimir dos libros de “importancia incuestionable”. Se trata de un “álbum de pintura andinista y una antología de poemas de igual carácter”, que se publicarían en formato silabario, es decir, el formato del poemario *Ande* de Alejandro Peralta, que había aparecido el año anterior, 1926. El aviso concluye con la esperanza de contar “con el apoyo de los artistas andinos” y que, más adelante, se dará más detalles.

En el número XXVIII (Marzo, 1929) se lee una convocatoria a la “Primera Exposición de Pintura TITIKAKA” a efectuarse en el invierno del mismo año. La

redacción se impone “la tarea de coordinar la producción artística de la meseta [del] titikaka”,⁸ para lo que organizará “una exposición pictórica que demuestre el grado de superación a que han llegado los artistas de la hoya del lago”. Se resalta la importancia de esta convocatoria porque “seguramente, es la primera vez que se hará [una] exposición de este [sic] especie respondiendo a un principio de unidad”. Por último, se informa que oportunamente se comunicará sobre las bases de la exposición y los premios. La convocatoria está acompañada por una ilustración de Joaquín Chávez, titulada *El balseiro*.

Ignoramos en ambos casos si se llegó a concretar la edición de los dos libros mencionados en el primer aviso y si se hizo la referida exposición. En todo caso, por ahora no se tiene ningún registro. Tampoco en los números posteriores del *Boletín* volvió a aparecer noticia alguna al respecto, tal como prometían. No obstante, es evidente la preocupación de quienes dirigían el boletín de fomentar un circuito de exposición y difusión del arte andino, a través de una publicación impresa o una exposición que, además, respondiera por “primera vez” a un “principio de unidad”. Por supuesto, esto tenía que ver con el proyecto de articular desde las páginas del *Boletín* una estética que expresara el sentir, la forma, el color, el paisaje de Indoamérica.

Estética indoamericana

Los fundamentos de esta estética pueden rastrearse en el artículo “Indoamericanismo estético” de Antero Peralta Vásquez, en el *Boletín* de Setiembre, 1927 (n° 14). Este escritor arequipeño, que era un colaborador cercano del *Boletín*, desarrolla la idea de que, en efecto, Indoamérica “ensaya una estética de bronce”, en tanto que, “el color, la forma, el sonido i la palabra toman el sabor duro de la conciencia autóctona”, expresada en un nuevo sujeto, el “neo indio” que será el resultado de la fusión de las razas de Indoamérica. Añade que, frente a las corrientes europeas como por ejemplo el expresionismo, simbolismo, surrealismo, la sensibilidad indoamericana y sus artistas deben lograr:

⁸ Es común encontrar en los textos del *Boletín* algunos nombres propios en minúscula, en especial en aquellos firmados por Churata. Esto sería una característica peculiar de la estética indoamericana a partir del uso del lenguaje.

[...] la novedad del motivo concepcional [...] pegando el oído a nuestra megalítica, consubstanciándose con la sicología de nuestras montañas soberbias, viviendo el mundo de las categorías de nuestras pasadas civilizaciones, comprendiendo el lenguaje del Inti, de la Killa, del Pachakamak [...] porque la submersión en el pasado colectivo e individual i la compenetración con el alma de la naturaleza dan la materia prima de la creación artística.⁹

Es decir, una estética que tendrá su génesis en el diálogo con el pasado y la naturaleza, para poder articular una forma de creación que fomente aquel vanguardismo andino que propugnaba Churata.

A esta visión se suma el artículo del poeta Esteban Pavletich (1906-1981), entonces exiliado en México, “Hacia nuestra propia estética”, publicado en tres partes entre setiembre y noviembre de 1927, (boletines 14, 15 y 16). Propone 1926 como el año que ha de ser el punto de partida para la negación del arte latinoamericano implantado en América como “consecuencia de la imposición brutal de un sistema económico, de instituciones, de religión, idioma—españoles—”, que liquidó el arte y la cultura vernácula. Esta resistencia y/o negación, en su opinión, abre camino a dos tendencias: Primero, la que encuentra en el poemario *Ande* de Alejandro Peralta, publicado en 1926, que levanta la “barricada estética [...] con qué resistir victoriosamente a la absorción yanqui”. La segunda se sustenta en la poesía de Serafín del Mar, seudónimo de Reynaldo Bolaños (1901-1980), quien en 1926 publicó *Los espejos envenenados*, donde se lleva al plano estético la lucha que los pueblos amenazados por la esclavitud libran en términos económicos y políticos.

Si estos eran los cimientos para la construcción de una estética Indoamericana, la propuesta estética planteada en el *Boletín* se enfrentaba también a la forma cómo se concebía la creación artística en Europa. Esto se ilustra en otros artículos referidos a la plástica, por ejemplo, “La nueva pintura de México, testimonio de cultura indoamericana”, escrito por Martí Casanovas, en el número XXVI (Enero, 1929) donde se hace una feroz crítica a las modalidades artísticas europeas del 1900, que han “enfocado solo uno o algunos aspectos de los muchos que encierra el hecho artístico, sin abarcar y comprender su totalidad emocional”. En ese sentido este “arte decadente, fruto de una cultura decadente”, se enfrenta con la nueva pintura mexicana,

9 *Boletín Titikaka* 14, 2.

la verdadera, que encuentra su germen en la pintura revolucionaria, aquella “salida del pueblo, hecha por el pueblo”. Es así como esta pintura “indomexicana [...] producen valores artísticos eternos, por lo que tienen de profundamente humanos”.

Es de suponer que quienes integraban la redacción del *Boletín* compartían estas ideas y aspiraban también a un arte indoamericano o quizá indoperuano. Así, es posible que el deseo de organizar la “Primera Exposición de Pintura TITIKAKA”, anunciada en febrero de 1929, un mes después de la publicación del mencionado artículo, tuviera esta aspiración y fondo estético-político.

En el número XXVII (Febrero, 1927) se reproduce un artículo de Víctor M. Huaco, titulado “La exposición de Manuel Alzamora y su arte vernáculo-plebeyo”.¹⁰ Así como Casanovas nos habla del arte que sale del pueblo, Huaco incide en la propuesta popular y revolucionaria de Alzamora, ya que “con él termina el arte de la decadencia y comienza el Arte de la Revolución”, porque el artista ha descendido “a los bajos fondos populares, a los estratos sociales inferiores, para extraer los motivos inspiradores de sus cuadros”. Espacios de donde emerge el “cholo rural, no urbano” como un “producto étnico americano”, vital y realista.

Las fotografías del *Boletín Titikaka*

Como se mencionó, en el *Boletín* aparecieron cuatro fotografías. La primera aparece en la edición de Setiembre, 1927 (n° 14), y nos muestra al abogado J. Enrique Gallegos que asume la defensa de la Editorial Titikaka (la que hacía posible la publicación del *Boletín*) en un litigio con el señor José Herrera, dueño de la tipografía “Comercial” que pretende adueñarse de los derechos del poemario *Ande* de Alejandro Peralta. La fotografía acompaña una nota en la que Churata cuenta detalles del problema judicial.

La segunda y tercera fotografías aparecen en el número XXVII (Febrero, 1929). Una nos muestra a Guillermo Guevara, director de la revista *La Sierra*, que

10 Alzamora fue un artista autodidacta nacido en Cusco en 1900, pero arequipeñizado por su larga residencia en la ciudad blanca. Realizó una obra de temática social que expone las costumbres populares y criollas donde conjuga el humor trágico y lo grotesco. La historiadora de arte y nieta del artista, Rosemary Zenker, ha organizado dos exposiciones en Lima, en 2012 y 2013, con el propósito de revalorar la obra de Alzamora. Cuadros del artista pueden verse en: <http://atellieralzamora.blogspot.com/>

según destaca el recuadro que le dedican, ha visitado Puno en diciembre de 1928, en compañía del guitarrista abanquino Las Casas, para participar en una velada de arte autóctono. En esta actividad Guevara dio un “fogoso discurso de admonición llamando a las juventudes andinas a la gran lucha por la reivindicación de los ideales culturales del ande”. También se indica que la revista *La sierra* “lucha desde la Capital de la República por imponer el sello andino en el carácter de la nacionalidad”. Mientras que la otra fotografía nos muestra, tal como indica la referencia, al poeta, médico y aviador chileno, Juan Marín, autor del poema *Looping*, que es incluido en el boletín. Marín viste un traje de aviador y está parado al lado de la hélice de una avioneta. El poema hace referencia a un circuito de vuelo sobre los cinco mil metros de altura.

Finalmente, la cuarta fotografía aparece en la edición XXXII (Julio, 1929), y muestra al poeta mexicano Esteban Pavletich quien, además, firma el artículo “Una nueva concepción del Estado”, a partir de una interpretación que hiciera Víctor Raúl Haya de la Torre sobre el Estado. En la referencia se lee: “Esteban Pavletich vistiendo el traje que ilustró el apostólico Emiliano Zapata”.

Xilografías de Diego Kunurana

Diego Kunurana fue el seudónimo de Demetrio Peralta Miranda (Puno, 1910 – Lima, 1971). Kunurana es el nevado más alto de la provincia de Melgar, al norte de Puno. El primer registro documentado que existe de su obra pictórica está dado por el conjunto de xilografías que aparecieron entre 1927 y 1930 en las páginas del *Boletín Titikaka*. Su obra se extiende, en un segundo momento, a la realización de una historieta titulada *Pedrito, el indiecito estudiante*,¹¹ que se publicó por entregas en 15 números de la revista *Palomilla*, entre abril y noviembre de 1940. *Palomilla* está considerada como la revista que marcó la época de oro de la historieta en el Perú. Se publicó entre 1940 y 1942 y está considerada “como la primera revista peruana íntegramente dedicada a la historieta”.¹²

11 Ver un estudio detallado en Reynoso, “La historieta encontrada de Demetrio Peralta (Diego Kunurana): ‘Pedrito, el indiecito estudiante’ (1940)”, *Diario Los Andes*, 1 de diciembre, 2013 (Puno) y “La historieta encontrada de Demetrio Peralta (Diego Kunurana): ‘Pedrito, el indiecito estudiante’ (1940)”, *Campo Letrado* 4 (2014), 44-50.

12 En Catálogo de “La historieta peruana, los primeros 80 años: 1887-1967”. Muestra presentada en la galería ICPNA, San Miguel, mayo-julio 2003. Curaduría: Carla Sagástegui. Para mayor información sobre

Un tercer registro de su obra está dado por el centenar de cuadros al óleo que pintó entre 1947 y 1962, en Lima. Para entonces dejó el seudónimo “Diego Kunurana” y firmó sus obras sencillamente como “Peralta”. Se trata de una pintura diversa entre bodegones, paisajes, personajes fantásticos, retratos y escenas urbanas que marcan una clara diferencia a comparación de sus primeros trabajos de corte indigenista. Este conjunto de cuadros fueron salvados de perderse gracias al interés de su sobrino nieto Pedro Pineda, que los recuperó y dio a conocer en el año 2006.¹³

Un cuarto registro de su obra está determinado por el trabajo que desarrolló como artista y pintor principal de los Talleres de Cerámica Artística Iturry, fundado en 1925 en Lima. Kunurana trabajó allí aproximadamente entre 1944 y 1969 y estuvo a cargo del diseño de estampas religiosas, cuadros costumbristas—en especial de la sierra—, y murales con diseños varios, en los que mostró su pleno dominio de los colores en la modalidad del cerámico. Hay, hoy en día, algunos lugares en Lima donde pueden verse sus murales. Es todo cuanto se conoce hasta ahora de su trabajo artístico.

Si bien se tenía conocimiento de su obra, poco se sabía de ella o se la consideraba perdida; por eso, es justo ponerla en valor. Esto además permite ubicar a Kunurana como uno de los precursores de la pintura en Puno en el siglo XX, después de Enrique Masías Portugal que fue el primer artista que pintó el paisaje del altiplano, por lo que hoy es considerado como el padre de la pintura puneña,¹⁴ ya que “en el siglo XIX prácticamente no existieron expresiones pictóricas en Puno, o las que hubieron se perdieron sin dejar huella”.¹⁵

Kunurana y el *Boletín Titikaka*

Son 17 las ilustraciones que Kunurana hizo para el *Boletín Titikaka*. (Cuadro 1). Se trata de xilografías de motivos andinos (8); retratos (5); símbolos iconográficos

la historieta peruana ver Mario Lucioni: “La historieta peruana”, *Revista Latinoamericana de estudios sobre la historieta* 2: 8 (2002).

13 Pedro Pineda Aragón, “El orkopata desconocido: Diego Kunurana”, *Pez de Oro* 13 (2006), 3-5.

14 Un estudio sobre los momentos y evolución de la pintura puneña puede verse en Reynoso (2013) y (2015).

15 José Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el altiplano* (Lima, Ediciones Treintatrés, 1982), 345.

(2); carácter urbano (1); y una (1), que no encaja en alguno de los grupos señalados. Se trata de una mano haciendo puño, y aparece en el último boletín, dedicado a José Carlos Mariátegui. De todas estas ilustraciones, cuatro son motivo de portada. También es posible atribuir a Kunurana la ilustración sin firma que aparece en el número XXVI (Enero, 1929), y que acompaña una publicidad de suscripción del boletín. Esto en razón de la similitud del trazo que hay en dicha ilustración y del que el artista muestra en sus iconografías.

Estas xilografías fueron hechas entre 1927 y 1930, cuando Demetrio tenía entre 17 y 20 años. Es de suponer que la cercanía familiar con sus hermanos mayores Arturo y Alejandro—quienes tomaban las decisiones en el *Boletín*—, favoreció la publicación de sus ilustraciones en mayor número a comparación del resto de artistas que, en algunos casos, apenas alcanzan a una.

Entre las ilustraciones de motivos andinos se encuentra la que vendría a ser la primera xilografía de Diego Kunurana en el *Boletín*, y que, además, es el primer registro que se tiene de su obra, lo que le da un valor particular. Se trata de *Mamacuna*, xilografía que aparece en la portada de la edición de Agosto, 1927. (n° 13). Es además la tercera portada del *Boletín* que muestra una ilustración en toda su página. Las dos anteriores, en los números 10 y 12, están firmadas por Morales Cuentas.

Mamacuna es una potente xilografía que muestra a una mujer sentada sosteniendo entre sus manos y piernas a su hijo recién nacido envuelto con una manta. La mujer tiene los brazos fuertes, diríase musculosos, y sus manos unos dedos grandes y grotescos, de nudillos remarcados. La ilustración transmite la sensación de una fiera ternura, como si en el ambiente hubiera una amenaza que acecha a la mujer y que, por eso, necesita proteger a su niño. El sombrero y el largo velo que le cubre la espalda como si fuera un mantón nos remite a una mujer de la península de Capachica o quizá de las islas de Amantaní o Taquile. Ella y su hijo sobresalen delante de un inconfundible paisaje que no es sino el lago Titicaca con su característica balsa de totora y vela, arbustos, totoras y cerros en el horizonte. Completa la xilografía un cielo plagado de rayas horizontales como si se quisiera crear el efecto de un viento borrascoso. Es posible que la xilografía esté inspirada en el artículo “Elogio a la madre soltera” del chileno Humberto Díaz Casanueva que aparece en el mismo

número y que resalta el esfuerzo de la mujer cuando se convierte en madre, cuando el hombre “cazador de ciega acechanza” la acorralla para “gastar su sed y dejarla”, aunque la mujer lucha infatigable y “persiste en su trance de madre”.¹⁶

Este es el punto de partida de la obra pictórica de Demetrio Peralta. Algunos de estos elementos aparecen en su trabajo posterior, especialmente los rasgos grotescos de sus personajes y las manos grandes, que pueden verse en varios de sus óleos del año 1952.

La segunda xilografía de motivo andino titula *El ayllu* y ocupa la portada del *Boletín* de Setiembre, 1927 (n° 14) Esta vez es un paisaje rural que nos remite a un lugar anónimo del vasto altiplano. El paisaje luce un tanto desolado y sin la fuerza de *Mamacuna*, por la presencia de espacios en blanco que crean el efecto de estar frente a una pampa. En ella encontramos casas desperdigadas con techos de paja, árboles y el cerco de piedras del corral. Unas mujeres de pollera y con atado a la espalda—donde cargan a sus niños— caminan en dirección hacia las casas. El cielo está poblado de una nube negra como si estuviera a punto de caer una tormenta.

La madera titulada *El ángel, el kirkincho y la estrella*, en la edición XXIX (Abril, 1929), es otra ilustración de motivo andino. Resaltan en ella tres elementos claramente definidos sin que haya una relación aparente. En primer plano, la imagen de un niño de rostro grave, con la mirada fija y ataviado de un poncho y un chullo grande que termina en punta. Adelante de él aparece la parte de la boca y caja de un *kirkincho*—charango—, y, finalmente, como si se tratara de coronar la ilustración aparece una estrella suspendida en el cielo oscuro que ilumina al niño—el ángel—y al instrumento musical. Es posible que la ilustración esté inspirada en los poemas de Manuel de Castro, Julio Verdie y Humberto Zairilli que aparecen en la misma página del boletín; versos que cantan a la música, la primera estrella de la tarde, las tinieblas, las nocturnas auroras de la luna, la tristeza, la alegría, la infancia, el niño y el poeta.

En la edición XXX (Mayo, 1929), tenemos otra xilografía, sin título, hecha por Kunurana. Nos muestra la quietud de un paisaje en una noche andina. En primer plano, al costado izquierdo, un árbol de tronco y ramas gruesas, y una

16 *Boletín Titikaka* 13, 2.

gran copa que marca la distancia con la profundidad del paisaje: unos cerros y casas a sus faldas. El conjunto se complementa con el campo y el cielo de la noche. Es posible que la ilustración esté relacionada con el artículo “La sierra” de Luis Alberto Sánchez, que aparece en la misma página del boletín, donde se resalta las bondades naturales y geográficas de la sierra y la forma de vivir en este espacio, en este paisaje, “substancialmente distinto” de la costa.

La pashña es otra de las xilografías de motivo andino. Aparece en el *Boletín* XXVI (Enero, 1929) y es el rostro de una mujer india de facciones duras y con una trenza que le cae por el lado izquierdo. Su mirada es fuerte pero también denota tristeza, como si en ella se conjugara el odio y la esperanza. El dibujo encabeza un artículo de Jorge Basadre titulado “El mito de La Perricholi”, y quizá sirve de contraposición a la imagen de esta mujer que es objeto de crítica por parte del historiador.

Las otras xilografías de Kunurana con motivo andino nos muestran los rostros de hombres pueblerinos y hombres del campo. Uno de ellos, sin título, aparece en la edición XXXI (Junio, 1929); y los otros dos en la edición XXXII (Julio, 1929), titulados *Retrato* y *Tipo de sunka*. No hemos encontrado relación directa entre estas ilustraciones y los textos de ambos boletines, pero es posible que *Tipo de sunka* represente la imagen del indio del que Luis E. Valcárcel habla en “Sobre peruanidad”, texto que aparece debajo de la ilustración.

En esta última xilografía y en la que no lleva título, Kunurana echa mano de sombras y destellos para configurar los rostros y los sombreros que ambos hombres llevan puestos en la cabeza. Si en el primero nos revela a un hombre sosegado, calmo, más amable; en el segundo, estamos ante un hombre de rostro pétreo, con facciones duras, que expresa ira en su semblante. Mientras que *Retrato*, nos muestra a un hombre más urbano, quizá un campesino que vive en la ciudad. No lleva sombrero, está correctamente peinado e incluso viste un saco y una cafarena, aunque su semblante no deja de ser áspero, con una mirada impasible. Quizá se trate de un *Kkara Wajjtas*, aquellos hombres “que vienen a la sierra a hacer algo por la vida respaldados con un nombramiento de autoridad” y cometen una serie de abusos por estar “envarados”; como se afirma en el artículo “La pedagogía de Mayku Qqapa y Mama Ojllu”, firmado por Julián Palacios, que aparece en el mismo boletín.

En cuanto a los retratos hechos por Kunurana, el primero aparece en el volumen de Octubre 1927 (n° 15) y está dedicado a Ricardo Güiraldes (1886-1927), escritor y poeta argentino que acababa de fallecer en París. Churata en la nota de homenaje que escribe destaca su novela *Don Segundo Sombra* (1926) y lo califica como “uno de los primeros escritores de la vanguardia indoamericana”.

El siguiente retrato aparece en el *Boletín* de Noviembre, 1927 (n° 16) y es el perfil de Augusto Aguirre Morales (1888-1957), narrador, poeta y periodista arequipeño, integrante del movimiento Colónida y autor de la novela histórica *El pueblo del Sol* (1924) que, como indica la reseña escrita por Churata, acababa de ser publicada en Lima. Se trata posiblemente de una segunda edición. Churata exalta a Aguirre “por haber realizado la gigante empresa de reconstruir con espíritu la silueta del TAWANTINSUYO”.

El tercer retrato, en el *Boletín* de Enero, 1928 (n° 18), está dedicado al historiador Luis E. Valcárcel (1891-1987) y acompaña un extenso artículo de Churata a propósito de la aparición de *Tempestad en los Andes* (1927), al que considera un libro “indianista” llamado a “injertarse en la conciencia del pueblo”. Reclama, asimismo, la necesidad de que sea traducido al quechua.

El cuarto retrato aparece como portada de la edición de Febrero, 1928 (n° 19) dedicado al líder revolucionario nicaraguense Augusto César Sandino (1895-1934), que luchó contra la ocupación militar estadounidense en su país. La xilografía lleva una leyenda en la que se le compara con Bolívar y se le considera el símbolo de “una nueva conciencia frente al gigante rubio” y la “fuerza del espíritu contra la materia hecha fuerza”.

El quinto retrato aparece en el número XXXIV, que está fechado en 1930. Nos muestra a José Carlos Mariátegui de perfil, con saco y corbata, rodeado de un fondo de gruesas líneas laberínticas. Es una versión inspirada en la célebre fotografía que hizo el pintor argentino José Malanca a Mariátegui en 1928. La xilografía forma parte del contenido que, íntegro, está dedicado a homenajear al amauta tras su fallecimiento en abril del mismo año. Aparecen también otros dos retratos de Mariátegui hechos por Florentino Sosa y Joaquín Chávez. Se muestra, asimismo, la transcripción del telegrama que la redacción del boletín envió a Anna Chiappe, la viuda de Mariátegui. Uno de los firmantes es Kunurana. En este boletín se incluye

otra xilografía de Kunurana, sin título, que nos muestra una mano haciendo puño.

Entre las ilustraciones de tipo iconográfico hechas por Kunurana tenemos la xilografía *Dibujo tiawanaqu* que aparece como motivo de portada en el *Boletín* de Junio, 1928 (n° 23). El dibujo nos muestra a un pequeño dioscecillo o quizá un guerrero visto de perfil, en movimiento, como si estuviera corriendo. Lleva en la mano un báculo y sobre la espalda y la nuca, una especie de caparazón donde se puede ver un cóndor y otros símbolos. El dibujo está inspirado en el personaje que aparece tallado innumerables veces en el friso de la Puerta del Sol, en el Templo de Kalasasaya, en Tiahuanaco, Bolivia. La ilustración tiene una extensa referencia firmada por Churata donde hace mención al arte ancestral expresado en la escultura y las terracotas incas y preincas como “estupendos muestrarios de un ápice estético a[1] que hoy la humanidad retorna”, acaso la génesis de la cual debe beber la producción artística.

En esta lógica también se encuentra la segunda ilustración iconográfica de Kunurana. Se titula *Simbolismo Tiawanaqu* y aparece en la primera página del número XXXI (Junio, 1929). No lleva referencia ni parece acompañar un texto. Se trata de un cuadrado que a su vez tiene en su interior una serie de combinaciones de rectángulos, círculos y cuadrados de distinta dimensión, en colores blanco y negro. En la parte superior e inferior se muestra una sucesión de líneas que asemejan un camino oblicuo, o las aguas de un río, o el cuerpo de una culebra. A juzgar por el título es posible que Kunurana se inspirase en algún grabado de la cultura Tiawanaco para hacer esta ilustración.

Finalmente, tenemos la ilustración, sin título, que aparece en el número XXX (Mayo, 1929). Se trata de una pequeña xilografía que nos muestra la fachada de una casa dentro de un callejón que conduce a una puerta. Se puede apreciar el detalle de las veredas, la entrada al callejón y el techo de la casa. El dibujo no guarda relación con los textos y es la única ilustración de Kunurana que no está dentro de la temática andina.

Es este conjunto de xilografías el que establece la obra primigenia de Demetrio Peralta, influenciada por el pensamiento de vanguardia indigenista que proponía el *Boletín Titikaka*. Su posterior obra, sin embargo, mantendrá cierto eco de este trabajo iniciático aunque primarán aspectos de carácter urbano. El *Boletín*

dejó de publicarse en 1929 y solo con motivo de la muerte de Mariátegui, salió una edición más en 1930. Demetrio fue encarcelado los primeros meses de 1932 en Puerto Maldonado a causa de sus ideas socialistas, de manera que, es posible que entre 1929 y 1931 haya hecho más xilografías, aunque no tengamos registro de ello. En agosto de 1933, una vez liberado, regresó a Puno y enseguida se fue a vivir a Arequipa para luego, en 1940 o años antes, afincarse definitivamente en Lima.

Una lectura en conjunto de las xilografías de Kunurana en el *Boletín* nos permite advertir un corpus pictórico diverso pero enhebrado en una columna vertebral que entraña la representación del mundo y espacio rural andino; pero, al mismo tiempo, un corpus que dialoga con la visión estética que planteaba el *Boletín*: la creación y el desarrollo de un arte indoamericano a partir de la naturaleza, la emoción y el pasado. De esta manera, si consideramos que Kunurana fue el artista con mayor protagonismo y número de ilustraciones en el boletín, es posible afirmar, entonces, que su arte expresa la propuesta pictórica del *Boletín* y, acaso, un intento de mostrarnos la génesis del arte indoamericano—o tal vez indoperuano—que propugnaba en sus páginas.

Cuadro 1

Ilustraciones de Demetrio Peralta, firmadas como Diego Kunurana, en *Boletín Titikaka*. Por orden de aparición:

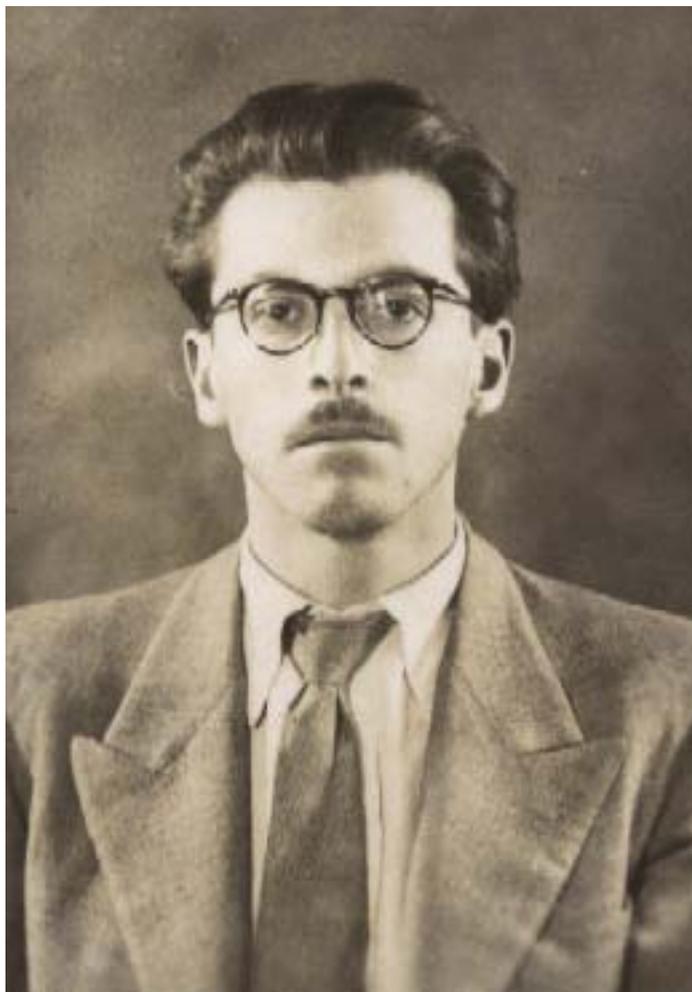
N°	Ilustración	Edición	Ubicación
1	Xilografía "Mamacuna"	Agosto, 1927 (n° 13)	Portada
2	Xil. "El ayllu"	Setiembre, 1927 (n° 14)	Portada
3	Xil. Retrato de Ricardo Guiraldes	Octubre, 1927. (n° 15)	Interior
4	Xil. Retrato de Augusto Aguirre Morales	Noviembre, 1927. (n° 16)	Interior
5	Xil. Retrato de Luis E. Valcárcel	Enero, 1928. (n° 18)	En portada
6	Xil. "Sandino"	Febrero, 1928. (n° 19)	Portada
7	Xil. Dibujo tiawanaqu	Junio, 1928. (n° 23)	Portada
8	Xil. "La phasña"	N° XXVI. Enero, 1929	En portada
9	Madera "El ángel, el kirkincho y la estrella"	N° XXIX. Abril, 1929	Interior
10	Xil. Sin título. (Fachada de casa en callejón)	N° XXX. Mayo, 1929	En portada
11	Xil. Sin título. (Paisaje andino)	N° XXX. Mayo, 1929	Interior
12	Xil. "Simbolismo Tiawanaqu"	N° XXXI. Junio 1929	En portada
13	Xil. Sin título. (Hombre campesino)	N° XXXI. Junio, 1929	Interior
14	Madera "Retrato"	N° XXXII. Julio, 1929	Interior
15	Xil. "Tipo de sunka"	N° XXXII. Julio, 1929	Contratapa
16	Xil. Retrato de José Carlos Mariátegui.	N° XXXIV. 1930	En portada
17	Xil. Sin título. (Mano haciendo puño)	N° XXXIV. 1930	Interior



La phasña



Retrato



Demetrio Peralta - Década de 1940

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Callo Cuno, Dante

2004 *Boletín Titikaka*. Edición facsimilar. Arequipa. Universidad Nacional de San Agustín. Arequipa.

Chueca, Luis Fernando

2006 “Presentación: Alejandro Peralta y la vanguardia indigenista de los años veinte” en Peralta, Alejandro, *et. Al.: Ande; El Kollao*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ciancio, Gerardo, *et. Al.*

2013 *Poesía e ilustración uruguaya 1920-1940*. Montevideo: Museo Figari / Ministerio de Educación y Cultura. http://www.museofigari.gub.uy/innovaportal/file/43185/1/poesia_e_ilustracion_uruguaya_1920-1940.pdf

Gutiérrez Viñuales, Rodrigo

2014 “Modernidad rioplatense. Libros ilustrados uruguayos en una era de transformaciones artísticas (1920-1934)”. *Temas de la Academia* 11, Buenos Aires; pp.72-84.

Lucioni, Mario

2002 “La historieta peruana”, *Revista Latinoamericana de estudios sobre la historieta* 2 n° 8; pp. 203-218.

Pineda Aragón, Pedro

2006 “El orkopata desconocido: Diego Kunurana”. *Pez de Oro* 13; pp. 3-5.

Reynoso Torres, Christian

2008 *El último Laykakota. Biografía del pintor Francisco Montoya Riquelme*. Lima: Lago Sagrado Editores.

- 2013 “La historieta encontrada de Demetrio Peralta (Diego Kunurana): ‘Pedrito, el indiecito estudiante’ (1940)”. Diario *Los Andes*, 1 de diciembre.
- 2013 *Rumbos de la pintura puneña (Anotaciones para la historia de la plástica en Puno)*. Puno: Biblioteca de la Casa del Corregidor. http://www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_Reynoso.php
- 2014 “La historieta encontrada de Demetrio Peralta (Diego Kunurana): ‘Pedrito, el indiecito estudiante’ (1940)”. *Campo Letrado* 4; pp. 44-50.
- 2015 “Rumbos de la pintura puneña”. *Puno, cultura y desarrollo* 1; pp. 11-13.

Rodríguez Rea, Miguel Ángel

- 1981a “Guía del boletín Titikaka (Puno, 1926-1930)”. *Hueso Húmero* 10, julio-octubre; pp. 184-204.
- 1981b “Guía del boletín Titikaka (Puno, 1926-1930)”. *Hueso Húmero*. 11, octubre-diciembre; pp. 140-153.

Tamayo Herrera, José

- 1982 *Historia social e indigenismo en el altiplano*. Lima. Ediciones Treintaitrés.

Vich, Cynthia

- 2000 *Indigenismo de vanguardia en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Wise, David

- 1984 “Vanguardismo a 3800 metros: el caso del *Boletín Titikaka* (Puno, 1926-1930)”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 20 1984; pp. 89-100.

Zevallos Aguilar, Juan

- 2002 *Indigenismo y nación. Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Banco Central de Reserva del Perú.

RESEÑAS

The Power of Huacas: Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru. Por Claudia Brosseder. Austin: University of Texas Press, 2014. Fotografías. Láminas. Mapas. Tablas. Notas. Bibliografía. Índice. Xi, 456 pp. Tapa dura, \$65.00.

La monografía de Brosseder es una adición importante a la creciente literatura sobre las religiones andinas. Al igual que Pierre Duviols (1971, 2003), Manuel Marzal (1983), Ana Sánchez (1991), Sabine MacCormack (1991), Nicholas Griffiths (1996, 1999 y 2006), Kenneth Mills (1997), Mario Polia Meconi (1999), Laura Larco (2008) y otros, la autora revisa y destila la información de los registros provenientes de los procesos anti-idolátricos. Al hacer esto, Brosseder cubre varios temas familiares como el culto a las montañas, el concepto andino de la enfermedad, la influencia de las conopas (usualmente, poderosas imágenes en piedra) en la fertilidad y la magia en el amor. Analiza rituales andinos, algunas veces encubiertos, dentro de la jurisdicción de la Audiencia de Lima. Parte prominente de su estudio se basa en las interacciones de los especialistas religiosos andinos con los jesuitas. El punto central de la investigación se basa en objetos sagrados, llamados huacas, y la conmemoración de estas por los oficiales religiosos del culto andino.

Se plantean nuevas interpretaciones dentro de estos temas, como las aves como mensajeras, lo cual se vincula a su narrativa a través del discurso de la personificación, representación y transformación; la importancia de la piedra (lo que se superpone con el estudio del reciente libro de Carolyn Dean (2010)); el significado del color, especialmente el “blanco”; el uso y significado ceremonial de los sapos; la introducción de la magia simpática y el concepto de maleficio; y la creciente importancia del conocimiento indígena de las hierbas medicinales. Hace también la distinción entre las creencias de católicos criollos, cristianos andinos y de la religión andina, mostrando como los creyentes interactuaban y se influenciaban entre sí. El estudio de Brosseder, que cubre todo el periodo colonial, encuentra que los motivos para la persecución religiosa cambiaron de la preocupación por salvar las almas indígenas de las influencias demoniacas, a la persecución atada a la lucha por conseguir la armonía social durante el siglo XVIII. Pero su innovación es el sumergir todos estos detalles sobre las religiones andinas, sus practicantes, y las reacciones de los europeos, criollos y jesuitas a éstas en el contexto del avance de

las ideas de la Ilustración y del discurso más abarcante sobre lo mágico. Finalmente, su amplia síntesis toma nota de la ubicación, demostrando la supervivencia de las prácticas andinas en localidades distantes y periféricas.

Las debilidades son pocas. A este extenso tratado (271 páginas de texto con 74 páginas de bibliografía), meticulosamente documentado (1200 notas de referencia), le falta una discusión más larga y matizada sobre el culto a los ancestros y su papel en la vida cotidiana de los linajes (ayllus). Algunos lectores podrían también cuestionar su frecuente uso de referencias a interpretaciones etnográficas y arqueológicas de las culturas Chavín, Cupisnique, Tiwanaku, Moche, Paracas, Wari y Nazca para darle autoridad a sus afirmaciones. Adicionalmente, su definición del concepto clave de huaca parece ser demasiado amplio por momentos, comprendiendo en un momento incluso al viento.

A pesar de estas consideraciones, este libro representa una muy importante contribución con una profundidad que rara vez se encuentra en la literatura académica sobre el tema. En su conceptualización, referencias y alcance, sobrepasa a todos los estudios similares del día de hoy. Los especialistas encontrarán que el texto y las notas son de lectura absolutamente necesaria. La mayoría de los estudiantes, sin embargo, encontrarán en lo extenso del texto, detalles y las varias citas sin traducir un material difícil de digerir.

Susan Elizabeth Ramirez
Texas Christian University
Fort Worth

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Dean, Carolyn

- 2010 *A Culture of Stone: Inka Perspectives on Rock*. Durham: Duke University Press.

Duviols, Pierre

- 2003 *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

- 1977 *La destrucción de las religiones andinas: Conquista y colonia*. Traducido por Albor Maruenda. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Griffiths, Nicholas

- 1996 *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*. Norman: University of Oklahoma Press.

- 1999 “Andean Curanderos and Their Repressors: The Persecution of Native Healing in Seventeenth- and Early Eighteenth-Century Peru,” en *Spiritual Encounters: Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America*. Editado por Nicholas Griffiths y Fernando Cervantes. Birmingham: University of Birmingham Press; pp. 185-198.

- 2006 *Sacred Dialogues: Christianity and Native Religions in the Colonial Americas, 1592-1700*. Morrisville y Milton Keynes: Lightning source UK: Lulu.com.

Larco, Laura

- 2008 *Más allá de los encantos: Documentos históricos y etnografía contemporánea sobre extirpación de idolatrías en Trujillo, siglos XVIII-XX*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

MacCormack, Sabine

- 1991 *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.

Marzal, Manuel

- 1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Mills, Kenneth

- 1997 *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, Princeton: Princeton University Press.

Polia Meconi, Mario

- 1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Sánchez, Ana

- 1991 *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay siglo XVII)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

COLABORADORES

Luis Millones. Antropólogo e historiador. Actualmente es docente en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Autor de una gran cantidad de artículos y libros entre los que figuran *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los andes* (2008), *La fauna sagrada de Huarochirí* (2012), *Animales de Dios* (2012) *Cuernos y Colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica* (2013), *Los avatares del demonio* (2014), *La ciudad como espectáculo: Lima: el espacio festivo del Perú* (2015), *Mujer: Poder y prestigio en los Andes* (2016) y *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes* (2016). Continúa realizando investigaciones sobre tradiciones culturales en el norte peruano y Ayacucho. Correo electrónico: lm101@nyu.edu.

Jorge Luis Castro. Magister en Historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Conferencista internacional y nacional sobre temas vinculados al proceso de Emancipación. Autor del libro *El Secreto de los Libertadores*, (Lima, Universidad Ricardo Palma, 2011) y varios artículos sobre el tema que habitualmente se publican en la revista del Archivo de la Nación. Es profesor de Ciencias Sociales en la Universidad San Ignacio de Loyola y en la FCA de la UNMSM. Actualmente cursa estudios de doctorado en la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM. Es también Licenciado en Traducción e Interpretación por la URP. Correo electrónico: magistercastro2011@hotmail.com.

Teresa Carrasco Cavero. Antropóloga de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Es la actual jefa del Archivo General de la Nación y fue directora del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Correo electrónico: tcarrasco@agn.gob.pe.

Susan Elizabeth Ramírez. Ocupa la Cátedra Neville G. Penrose de Historia y Estudios de América Latina de Texas Christian University, Fort Worth. Ha escrito

muchos libros, capítulos y artículos sobre América Latina y en especial el Perú. Entre ellos, *Patriarcas provinciales: La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial* (1986 y 1991); *El mundo al revés: Conflicto y acomodo en el Perú del siglo XVI* (1996, 1998 y 2002); *To Feed and Be Fed: The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes* (2005); y *Al servicio de Dios y de Su Majestad: Los orígenes de las escuelas públicas para niños indígenas en el norte del Perú en el siglo XVIII* (2014). Entre los capítulos y artículos recientes más importantes se encuentran: “The Link: Of Sacred Persons and Places,” en *Inca Sacred Space: Landscape, Site and Symbol in the Andes* (2014); “Negociando el imperio: El estado Inca como culto,” en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* (Lima y Paris, 2008) e “Historia y memoria: La construcción de las tradiciones dinásticas andinas” en *Revista de Indias* (Madrid, 2006). Continúa hoy sus investigaciones sobre las culturas nativas en la era del contacto y sobre el impacto de las Reformas borbónicas en las comunidades rurales del norte en el siglo XVIII. Correo electrónico: s.ramirez@tcu.edu.

Ybeth Arias Cuba. Tesista del Doctorado en Historia de El Colegio de México. Ha realizado estancias de investigación en la Freie Universität Berlin, la Universidad de Sevilla y la Universidad Complutense de Madrid. Magíster en Género, Sexualidad y Políticas Públicas. Licenciada en Historia en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha elaborado investigaciones sobre historia eclesiástica, social, eclesiástica y de la diferencia sexual en el periodo virreinal, las cuales han sido presentadas en publicaciones y diferentes eventos a nivel nacional como internacional. Igualmente ha presentado estudios sobre derechos sexuales, género y poder. Ganadora del concurso de ensayos relacionados a cuestiones sobre laicidad, las estructuras del poder y el género que han sido reconocidos por instituciones destacadas como la UNFPA, UNIFEM, Perú 21 y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Correo electrónico: ybethar@yahoo.es.

Horacio Maldonado Favarato. Bachiller en Ingeniería Metalúrgica por la Universidad Nacional de Ingeniería y Licenciado en Historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Colaborador de la revista de la Comisión Permanente del Ejército del Perú. Ha sido docente de la Universidad Simón Bolívar de Lima

y publicado trabajos como “Biblioteca y archivos limeños como botín de guerra, 1881-1883”, “La formación social del ejército peruano”, “Los hermanos Pedro y José Gálvez y el liberalismo en el Colegio Guadalupe” e *Historia de la Provincia de Chanchamayo* (en imprenta). Correo electrónico: horaciomfl4@gmail.com.

Ana María Lorandi. Doctora en Historia, profesora consulta de la Universidad de Buenos Aires e Investigadora Superior Emérita del CONICET de Argentina. Son muy conocidos sus estudios arqueológicos del noroeste argentino, sobre la etnohistoria andina y en temas teóricos y metodológicos. Entre sus libros podemos citar *Quimeras, Rebeliones y Utopías. La gesta de Pedro Bohorques* editado en la Pontificia Universidad Católica del Perú, luego traducido al inglés por Pittsburgh University Press y recientemente también *La Pedagogía del miedo* editado por el CBC y el IFEA. Lorandi ha publicado además numerosos libros, artículos y capítulos en compilaciones, en varios países de americanos y europeos. Es muy reconocida su labor en la formación de discípulos y por la promoción de los estudios etnohistóricos en su país. Organizó y presidió los Congresos de Etnohistoria realizados en Buenos Aires en 1989 y 2005. Correo electrónico: anamariadorandi@gmail.com

Juan Miguel Espinoza Portocarrero. Licenciado en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú y docente contratado del Departamento Académico de Teología de dicha casa de estudios. Sus áreas de interés y de investigación son la historia del Cristianismo, la historia de la Iglesia Católica en el Perú y América Latina en el siglo XX, la historia de género y la didáctica de la Historia. Actualmente, viene desarrollando proyectos de investigación sobre el proceso de recepción teológica y pastoral del Concilio Vaticano II en el Perú. Además, participa como miembro asociado del Instituto Riva-Agüero en el grupo de investigación *Historia para Maestros* cuyo objetivo es formular iniciativas de apoyo académico para profesores escolares de Ciencias Sociales. Correo electrónico: jmespinozap@pucp.pe

Ana Molina Campodónico. Magister en Literatura Hispanoamericana y docente del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es

coordinadora de la Oficina Responsable de Actividades Universitarias de Estudios Generales Ciencias. Correo electrónico: ana.molina@pucp.edu.pe.

Stefan Ziemendorff. Consultor internacional en temas de agua potable y medioambiente e investigador independiente en temas de historia prehispánica. En 2006 dio a conocer las medidas de la catarata Gocta en el Departamento Amazonas, Perú y en 2013 identificó en el mismo Departamento el grupo de sarcófagos del cual proviene la momia que inspiró la famosa pintura “El Grito” de Edvard Munch. Correo electrónico: sziemendorff@gmail.com.

Christian Reynoso. Escritor y periodista peruano. Es candidato a magíster en Literatura Hispanoamericana por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha publicado las novelas *Febrero lujuria* (Matalamanga, 2007) y *El rumor de las aguas mansas* (Peisa, 2013), entre otros libros. En el ensayo periodístico ha dado a conocer los libros *El látigo del Altiplano* (2002) y *El último Laykakota* (2008) en Lago Sagrado editores, que retratan las biografías de los personajes puneños, el periodista Samuel Frisancho y el pintor Francisco Montoya. Actualmente es editor de la revista *Espinela* y colaborador de distintas publicaciones. Tiene en preparación una nueva novela, un libro sobre la obra pictórica de Diego Kunurana y sobre la historia de la pintura puneña en el siglo XX. Correo electrónico: chreynosot@hotmail.com.

Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

Revista Historia y Cultura

Normas para colaboradores

La revista *Historia y Cultura* es una publicación anual del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú – Ministerio de Cultura. Recibe contribuciones de investigadores nacionales e internacionales en Ciencias Sociales y Humanidades que aporten artículos de interés científico, sean trabajos originales, artículos de revisión, artículos de opinión y artículos que destaquen por su novedad y rigor científico. Los artículos deben ser inéditos, pero el comité editorial evaluará traducciones de artículos relevantes de acceso limitado en el Perú. Textos de menor extensión pueden ser incluidos como Notas. También se reciben reseñas bibliográficas.

Los textos presentados a la revista para su consideración deben contar con las siguientes normas editoriales:

Letra Times New Roman, 12 puntos, doble espacio, en hoja A4. Los textos deben enviarse en formato de Word para Windows a los correos electrónicos investigacion-mnaahp@cultura.gob.pe o drmuzman20@gmail.com. Los artículos y ensayos deben tener una extensión máxima de 13000 palabras, sin incluir el título y las referencias bibliográficas. Se debe incluir un resumen en español y en inglés con una extensión máxima de 150 palabras, junto con el título y palabras claves también en español e inglés. Las reseñas deben tener una extensión máxima de 4 páginas y se ocuparán de libros publicados con un máximo de 5 años.

Historia y Cultura sigue las normas de *The Chicago Manual of Style*. Los autores deberán tenerlas en consideración. Se pueden consultar en http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html.

En una hoja aparte se deben enviar los siguientes datos: título del texto, nombre del autor, filiación institucional y una breve reseña biográfica del autor. Todas las imágenes deben enviarse en formato JPG o TIFF, en alta resolución (mínimo 300

dpi) y señalando la fuente. Es responsabilidad del autor conseguir los derechos de reproducción de ser necesario. Las tablas y gráficos deben ser adjuntados en un archivo aparte.

Historia y Cultura cuenta con una edición impresa (ISSN: 0073-2486) y una digital, en la página web oficial del museo, en formato PDF y puede ser descargada de forma gratuita.

