

allpanchis

allpanchis

Año LII, núm. 95. Arequipa, enero-junio de 2025

DOI: <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v52i95>

COMITÉ EJECUTIVO

DIRECTOR

Dr. Alejandro Estenós Loayza (Universidad Católica San Pablo, Perú)

SUBDIRECTOR

Dr. Ricardo Cubas Ramacciotti (Universidad de los Andes, Chile)

SECRETARIA EJECUTIVA

Mg. Pamela Cabala Banda (Universidad Católica San Pablo, Perú)

EDITOR

Dr. Carlos Zegarra Moretti (Universidad de Bonn, Alemania)

AYUDANTE EDITORIAL

Ing. Jesús Concha (Universidad Católica San Pablo, Perú)

CONSEJO DE REDACCIÓN (2022-2025)

Ananda Cohen-Aponte (Cornell University, Estados Unidos)

Carlos Arrizabalaga Lizárraga (Universidad de Piura, Perú)

Claudia Brosseder (University of Illinois at Urbana Champaign, Estados Unidos)

Caroline Cunill (École des Hautes Études en Sciences Sociales - CERMA, Francia)

Ascensión Martínez Riaza (Universidad Complutense de Madrid, España)

Rafael Sánchez-Concha Barrios (Instituto Riva-Agüero, Perú)

Vera Tyuleneva (Universidad San Martín de Porres, Perú)

Brendan Weaver (Stanford University, Estados Unidos)

CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR (2022-2025)

Fernando Armas Asín (Universidad del Pacífico, Perú)

Osmar Gonzales Alvarado (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

Armando Guevara Gil (Universidad para el Desarrollo Andino, Perú)

Renzo Honores (Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, Perú)

José de la Puente Brunke (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú)

Bernard Lavallé (Université de la Sorbonne Nouvelle - Paris III, Francia)

Carmen McEvoy (Sewanee University, Estados Unidos)

Imelda Vega-Centeno (Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», Perú)

ENTIDAD EDITORA

© Universidad Católica San Pablo – Centro de Estudios Peruanos

Dirección postal:

Urb. Campiña Paisajista S/N Quinta Vivanco, Barrio de San Lázaro
Arequipa, Perú
Telefax: (51-54) 605630

Para colaboraciones, suscripciones y canjes, escribir al correo electrónico
<allpanchis@ucsp.edu.pe>

Sitio web: <<http://revistas.ucsp.edu.pe/index.php/Allpanchis>>

PORTADA

Comunidad andina congregada ante la iglesia de Chinchero (Instituto de Pastoral Andina)

Allpanchis, revista académica internacional fundada en 1969 por el Instituto de Pastoral Andina (Cusco), publica con una periodicidad semestral artículos relacionados con el mundo andino desde una perspectiva multidisciplinar. Con el nombre original de *Allpanchis Phuturinga* («nuestra tierra dará su fruto»), la revista es editada actualmente por el Centro de Estudios Peruanos de la Universidad Católica San Pablo (Arequipa) y sigue siendo un espacio para la difusión de estudios científicos originales e inéditos desde las ciencias sociales y humanidades. Su especial énfasis geográfico es la zona andina, sin excluir otras experiencias americanas.

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados en la revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores. Se autoriza la reproducción total o parcial de los originales publicados en *Allpanchis* citando la fuente. Se ruega enviar aviso de las republicaciones a la Secretaría Ejecutiva de la revista.

Allpanchis se publica con una licencia de Creative Commons bajo las siguientes condiciones: CC-BY (versión 4.0), la cual autoriza el intercambio, el uso y la adaptación de artículos siempre que el crédito esté asegurado para los autores.

Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú, D. L. 98-566

ISSN impreso: 0252-8835

ISSN en línea: 2708-8960

Impreso en Lettera Gráfica S. A. C.

Av. La Arboleda 431, Ate, Lima-Perú



ÍNDICE

PRESENTACIÓN

- Presentación al dossier Aportes desde las regiones a la construcción nacional* 9
Presentation to the Dossier Contributions from the Regions to Peruvian National Construction
Rafael SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS

DOSSIER

- Libertadores, campañas e independencia. Algunos apuntes sobre la independencia desde el norte del Perú* 13
Liberators, Campaigns, and Independence. Some Notes on Independence from Northern Peru
Susana ALDANA
- Entre la riqueza y la pobreza: la ciudad de Trujillo del Perú como representación durante la segunda mitad del siglo XVI* 47
Between Wealth and Poverty: The City of Trujillo del Perú as a Representation during the Second Half of the 16th Century
Juan CASTAÑEDA MURGA e Isaac TRUJILLO CORONADO

- La Iglesia Matriz de Jauja. Proceso histórico y de cambio arquitectónico en una dinámica regional* 67
The Jauja Mother Church. Historical Process and Architectural Change within a Regional Dynamic
 Carlos HURTADO AMES
- Arequipa y la región surandina. Comercio y abastecimiento en la agonía del régimen colonial* 103
Arequipa and the Southern Andean Region. Trade and Supply in the Agony of the Colonial Regime
 Víctor CONDORI
- Inmigración, inserción y distribución de los montañeses en las regiones del sur peruano en la era borbónica* 135
Immigration, Integration and Distribution of the «Montañeses» in the Southern Regions of Peru during the Bourbon Period
 Rafael SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS

ARTÍCULOS ACADÉMICOS

- Crónicas jesuíticas y probabilismo: el conocimiento de la naturaleza americana a través de Bernabé Cobo* 165
Jesuit Chronicles and Probabilism: The Knowledge of American Nature through Bernabé Cobo
 Carla MARANGUELLO
- Canciones para los hatos y los cultivos (y algunas reflexiones sobre la experiencia religiosa)* 203
Songs for Herds and Crops (and some Considerations about the Religious Experience)
 Frank SALOMON y Luis ANDRADE CIUDAD
- «A Sumalao voy helao». Peregrinaje invernal hacia un lugar hermoso (valle de Lerma, Salta, Argentina)* 267
«A Sumalao voy helao». Winter Pilgrimage to a Beautiful Place (Lerma Valley, Salta, Argentina)
 María Constanza CERUTI

Que por otro nombre se llamó Doña María Jacinta de Montoya: cinco documentos inéditos del siglo XVII sobre la fundadora de la Casa de Jesús, María y José

Que por otro nombre se llamó Doña María Jacinta de Montoya: Five Unpublished Documents from the 17th Century about the Founder of the Casa de Jesús, María y José

José Carlos DE LA PUENTE LUNA y María Gracia RÍOS
TABOADA

Plant and Animal Imagery in the Churches of Chucuito in the Late Colonial Period. Book review of Naturaleza, cultura andina y concepciones doctrinales jesuíticas by Carla Maranguello 317

Imaginería vegetal y animal en las iglesias de Chucuito en el periodo tardío colonial. Reseña del libro Naturaleza, cultura andina y concepciones doctrinales jesuíticas de Carla Maranguello

Gauvin Alexander BAILEY

**PRESENTACIÓN AL DOSSIER APORTES DESDE LAS
REGIONES A LA CONSTRUCCIÓN NACIONAL PERUANA**

EN 1613, CON GRAN VISIÓN de la realidad de su tiempo, y también del porvenir, el inca Garcilaso de la Vega (1959, p. 87) afirmó: «todo el Perú es largo y angosto como un cuerpo humano». La sensibilidad geográfica del cronista mestizo no estaba errada. Más allá del centralismo capitalino, el territorio virreinal se percibía como un organismo con miembros, órganos, arterias y articulaciones, y estas eran, sin lugar a duda, las regiones. Se trataba de espacios diversos y variados, cuyas poblaciones interactuaban espontáneamente, a través de circuitos económicos y culturales, y se complementaban para darle vida al reino. Tal fenómeno, que implica la heterogeneidad, se hace visible aún en la etapa republicana, y se puede definir como «espacios geográficometales variables», organizados sobre vínculos humanos que entretejen todas las características de las sociedades allí asentadas (Aldana Rivera y Pereyra Chávez, 2022, pp. 49-50).

El número de *Allpachis* que presentamos reúne un conjunto de trabajos en torno de las regiones en el periodo virreinal y durante el proceso de independencia, y siguen la perspectiva teórica que acabamos de definir. Las investigaciones, de esta edición, retratan las

complejas redes de los universos regionales, y apuntan al entendimiento de la construcción del Perú como nación.

El artículo de Susana Aldana, profesora de la Pontificia Universidad Católica, y especialista en historia regional, realza el protagonismo del septentrión peruano en la etapa emancipadora. Analiza las particularidades sociales de la diócesis de Trujillo y la jurisdicción de la Audiencia de Quito. Descubre la interacción de ambas circunscripciones, relacionadas por el intercambio mercantil a través de varias rutas, que unen el litoral y los caminos de las serranías. En esa dinámica destaca el monopolio comercial de las élites aristocráticas, que optaron, más tarde, por apoyar a la causa libertadora, especialmente a la corriente de Simón Bolívar.

En relación con el aporte anterior, aunque contextualizado en la segunda mitad del siglo XVI, Juan Castañeda Murga e Isaac Trujillo Coronado, docentes de la Universidad Nacional de Trujillo, ofrecen una investigación referida a la ciudad de Trujillo en su entorno geográfico y regional. Los autores advierten sobre la percepción inicial de prosperidad y abundancia de ese núcleo urbano, demostrada por los cronistas y las autoridades del reino del Perú. Señalan que la representación positiva se altera con la primera aparición del fenómeno de El Niño en la etapa virreinal.

El centro del Perú es abordado por Carlos Hurtado Ames, historiador y antropólogo, además de profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Su trabajo parte de un caso puntual: la Iglesia Matriz de Jauja, la principal del territorio en mención, la que destaca como elemento que articula y congrega a todos los actores sociales de esa región de la sierra central.

Continuando con el Perú meridional, Víctor Condori, quien ejerce la docencia en las universidades de San Agustín y Católica San Pablo, explica la situación militar, sociopolítica y económica de la ciudad de Arequipa, cabeza de la intendencia del mismo nombre. El trabajo se centra en 1824, el último año de guerra por la independencia, y en-

fatiza en las particularidades del comercio local, aspecto que repercute en el circuito de las urbes de Cusco, Puno, La Paz y Potosí.

Finalmente, el trabajo de Rafael Sánchez-Concha, profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú, explica el desplazamiento de los montañeses o cántabros en el sur del virreinato peruano durante la era borbónica, en las diócesis de Arequipa, Huamanga y Cusco. Estudia a este grupo regional peninsular, protagónico dentro de la «República de españoles», en función de los recursos del meridión peruano. También destaca la tendencia a la correcta inserción de dichos inmigrantes a través de matrimonios socialmente convenientes, nos referimos a los enlaces con hijas de las élites locales.

De tal modo, el presente número pretende comprender la compleja construcción del Perú a través de su historia con investigaciones de diversa perspectiva, que analizan la dinámica de sus regiones, las mismas que «en un solo cuerpo forman la Nación Peruana [sic]»,¹ como señalaba nuestra Constitución de 1823.

Rafael SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS

Coordinador del *dossier*

REFERENCIAS

ALDANA RIVERA, Susana y Nelson E. PEREYRA CHÁVEZ (2022). *Regiones vivas y activas: nudos y fundamentos del Perú contemporáneo*. Lima: Ministerio de Cultura.

GARCILASO DE LA VEGA (1613 [1959]). *Comentarios reales de los incas*. Lima: Librería Internacional del Perú.

1 *Constitución política de la república peruana de 1823*, artículo primero.

Libertadores, campañas e independencia. Algunos apuntes sobre la independencia desde el norte del Perú

Susana ALDANA RIVERA

Departamento Académico de Historia -
Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú
saldana@pucp.pe

Código ORCID: 0000-0001-8663-102X

RESUMEN

Durante el virreinato, una Antigua Gran Región se extendió entre Trujillo del Perú y Cuenca del Perú; sus características humano-mercantiles perfilaron el carácter y los intereses de sus diferentes actores sociales. La rapidez creciente de la circulación de productos y la riqueza concomitante y creciente impulsaron intereses diferenciados entre nobles, señores, autoridades, plebe, indios en proceso de conversión en clase, pero también población negra esclava y liberta. Así, la independen-

cia tuvo impacto diferenciado geográfica y humanamente: tanto San Martín como Bolívar encontraron el apoyo de este rico espacio norteño, aunque tuvieron que enfrentar y superponer encuentros y desencuentros de los diferentes intereses locales, regionales, y luego de la independencia, nacionales.

PALABRAS CLAVE: *historia regional, historia del norte del Perú, independencia, historia del Perú*

Liberators, Campaigns, and Independence. Some Notes on Independence from Northern Peru

ABSTRACT

During the viceroyalty, an Ancient Big Region stretched between Trujillo of Peru and Cuenca of Peru; its human-mercantile characteristics shaped the character and interests of its different social actors. The increasing speed of the circulation of products and the concomitant and growing wealth spurred differentiated interests among nobles, lords, authorities, commoners, indigenous people undergoing conversion into a class, as well as enslaved and free black populations. Thus, independence had a varied impact geographically and humanly: both San Martín and Bolívar found support in this rich northern space, although they had to confront and overcome encounters and disagreements arising from the different local, regional, and post-independence national interests.

KEYWORDS: *regional history, history of northern Peru, independence, Peruvian history*

PARA 1800, EL NORTE DEL VIRREINATO del Perú y el sur de la audiencia de Quito formaban una Antigua Gran Región,¹ vívidamente

1 Debo hacer notar que inicialmente utilicé el nombre de *región surquitéña-norlimeña* para referirme a la zona en estudio. Pero el título tenía una referencia puramente virreinal y dejaba de lado las posibilidades de recomposición de la región durante las constituciones nacionales e incluso su actual existencia. Por eso retomé

organizada, económicamente pujante y socialmente entrelazada con múltiples redes familiares. Una sociedad regional compleja, que internamente cohesionaba un conjunto de espacios vinculados por la producción y perfiles socioculturales semejantes, aunque particulares, y que externamente se articulaba con distintas partes del imperio español, trascendiendo los límites administrativos y estableciendo fronteras vivas que cruzaban de la costa a la ceja de selva y selva. Una realidad por completo distinta a la que estamos acostumbrados hoy, porque este espacio, convertido en región, se reconfiguró a fines del siglo XVIII dentro de un espacio mayor, el imperio español; se movía dentro de jurisdicciones políticas distintas, intendencia de Trujillo del virreinato del Perú y audiencia de Quito del virreinato de Nueva Granada y, sobre todo, formaba un espacio altamente entrelazado, en el que cada una de sus partes tenía realidades propias y redes particulares de vinculación entre sí, dentro de la región, dentro de la jurisdicción política y dentro del imperio.

El elemento cohesionador fue, por cierto, y sin duda, el comercio. Ese tipo de economía de intercambio que estableció la cultura española con la presencia de un mercado y que, lento pero seguro, se fue decantando a lo largo de la etapa virreinal, llegando a su apogeo, como en el continente europeo, hacia 1800. En esos años se hace visible el tránsito de un sistema sociopolítico cultural a otro: pasar de la monarquía a la república no fue tan solo cambiar de etiquetas, sino que realmente costó un gran esfuerzo y sacrificio humano por cuanto el cambio se hizo desde la guerra y la violencia.² En este sentido, la independencia fue el momento nítido y distinto de cierre de una etapa, la monarquía católica imperial, y de inicio de otra, la república; aunque

un nombre que le fue dado por la Cámara de Comercio de Piura, Antiguo Gran Espacio (1993), y lo reformulé como Antigua Gran Región.

2 Al respecto es interesante establecer, con Conrad y Demarest (1990), que la violencia tipifica el accionar de Occidente; véase también el estudio de Irurozqui (2011).

quienes vivieron la etapa no necesariamente la vivieron como nosotros hoy podemos estudiarla. Los hechos desatados a partir de la guerra simplemente fueron la explosión final de situaciones que no anclaban en el sistema establecido, además de, en realidad, los prolegómenos de los nuevos vientos que cuajarían plenamente en el siguiente.

Por eso y más allá del bicentenario,³ la independencia siempre ha subyugado a los historiadores y estudiosos locales: trabajar un estado de la cuestión es prácticamente imposible pues sobre ella se tienen múltiples trabajos, sobre los más diversos temas y enfoques, con diferentes marcos teóricos y desde prácticamente cada región, ciudad, villa y pueblo del virreinato del Perú y de Hispanoamérica en general.

En realidad, es más fácil establecer visiones establecidas en el tiempo como, por ejemplo, en torno a 1920 con la celebración del centenario; 1970 y el sesquicentenario de la independencia y, por supuesto, 2020, que inicia el bicentenario que culmina el 2024. Cada etapa ha generado una cantidad inmensa de análisis bajo su propio supuesto de época, es decir, 1920 con la presencia decidora del Estado-nación en un momento en que el mundo moderno, encabezado por Europa occidental, construye el Estado Sacrosanto y supremo: el norte más que un tema se encarna en un trabajo, poco conocido, de un norteño, Germán Leguía y Martínez y su *Historia de la Emancipación del Perú*.⁴ El

3 Recordemos que desde 1821 a 1824 se celebró el bicentenario de la independencia del Perú con el Proyecto Bicentenario (ver: <https://bicentenario.gob.pe/>). No deja de ser interesante analizar la coyuntura actual: como el 2021 no pudo ser celebrado adecuadamente por el tema del COVID-19, se le dio importancia a la celebración del 2024. Un interesante impulso dado a la reflexión sobre el metarrelato histórico nacional peruano, por cuanto la percepción general establece que el 28 de julio de 1821 se terminó la guerra de independencia, que volvió a ser cerrada con la batalla de Junín y Ayacucho en 1824. Muchas preguntas se han abierto al respecto sobre esos años y la importancia de la situación no pensada del COVID ha propiciado un replanteamiento de la narrativa independentista peruana, particularmente desde las regiones.

4 Pariente del presidente Leguía, *Historia del Protectorado* es un trabajo monumental realizado entre 1913 y 1922. Ver todos los volúmenes en la sección especial de

sesquicentenario marca el apogeo y el inicio del fin de la nación y es relevado por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, deseoso de validarse, sociopolíticamente, ante el conjunto de peruanos, y que, como gobierno de militares, rescata las batallas realizadas y el accionar militar de la independencia; aquí las regiones tienen espacio en cuanto territorios de indígenas y montoneros cuyo rol histórico se resalta, especialmente con Túpac Amaru. Un interés que cuaja en una colección documental impresionante sobre la independencia y que es fuente indispensable e inagotable para un hoy interesado, no en conocer cada uno de las fechas importantes y los personajes que participaron en cada batalla, sino en el análisis del cómo y por qué de la independencia como un modo de establecer la base de la discusión de la creación y construcción de la república peruana.⁵ Las regiones tienen un rol preponderante y el norte emerge con una independencia cuyas raíces son profundas en el tiempo, que se hacen visibles a lo largo del siglo XVIII y que supone coyunturas particulares que explotan en consonancia con la época, financiando la independencia, abasteciéndola, convirtiéndose en la parte liberada desde donde la construcción republicana se encarna.

En este artículo se discute la presencia particular del norte peruano, entendiéndolo en ese marco señalado, una Antigua Gran Región, que supera los límites virreinales y audienciales y que, en el fondo, remite a un territorio particular, aquel que se desenvuelve entre Trujillo del Perú y Cuenca del Perú que, dicho sea de paso, los nombres poco o nada tiene que ver con la república del Perú, sino tan solo la

la BNP, <https://repositorio.bicentenario.gob.pe/handle/20.500.12934/78>

5 El 5 de julio se realizó el Congreso Internacional Interdisciplinario sobre la Batalla de Junín, auspiciado por la Dirección Regional de Comercio Exterior y Turismo del Gobierno Regional de Junín. Las ponencias cubrieron un muy interesante espectro del tema y, particularmente, en este caso interesa resaltar el trabajo de José Chaupis, «Políticas de conmemoración y usos políticos de la historia en el Sesquicentenario de la Batalla de Junín (1974)» (en prensa).

expresión de una particularidad diferenciada de otros Trujillo y otras Cuenca del imperio.

En un primer acápite se intenta delinear cómo y por qué se construye esa Antigua Gran Región que abarca todo el norte, mientras que, en un segundo punto, se presenta los actores de la independencia en el norte y la suerte de embotamiento entre los intereses personales, locales y regionales, tratando de establecer y perfilar los intereses de los diferentes actores norteños en la independencia; de un lado, los poderes de los señores nobles y tradicionales frente a la presencia de sectores emergentes y autoridades. En un tercer momento, el norte se proyecta hacia el virreinato como el impulsador de la insurgencia y sostiene a San Martín con sus recursos; esa primera campaña militar insurgente que este libertador lleva a cabo supone también que la región debe enfrentar batallas internas y también ayudar solidariamente a la liberación de la vecina audiencia de Quito: Otuzco e Higos Urcos consolidan la opción independiente de los norteños del virreinato y los libres de Trujillo participan de la batalla de Pichincha, ayudando a concretar la del gran norte sudamericano. Para finalmente, en un cuarto acápite, reflexionar sobre los trujillanos en la república a la salida de San Martín y el rol que desempeñan en la convocatoria, llegada y actuación de Bolívar en el momento inicial de la república: desde la sierra norte, este libertador llevará adelante la conclusión de la guerra de independencia.

LA ANTIGUA GRAN REGIÓN⁶

Para entender cómo se configura y reconfigura la Gran Región a caballo entre dos jurisdicciones políticas, tanto ayer como hoy, hay que comprender la realidad territorial profunda y el aprovechamiento histórico del que fue objeto. Primero recordar que, como todos los países de Hispanoamérica, Perú y Ecuador formaron parte del imperio español; no puede entenderse el norte del Perú solo como una sección de la república del Perú, sino como una compleja realidad, construida y reconstruida durante el virreinato, plenamente integrada para 1800, que se vuelca hacia Lima pero, sobre todo, se complementa con el sur de la vecina audiencia de Quito y se proyecta, a través de esta, hacia el virreinato de Nueva Granada, llegando incluso al Caribe. Punto central para entender el cómo y el porqué de la corriente libertadora del norte; la presencia de gran cantidad de extranjeros e incluso la circulación de ideas mercantiles liberales en la época.

Pero esa realidad compleja se hunde en lo más profundo del tiempo: para entender el norte del Perú y esos vínculos hacia Loja y Cuenca por la sierra y por la costa, incluso más allá de Guayaquil, debe considerarse que hubo una realidad histórica, el Tawantinsuyu, que los cohesionó y los configuró. Particularmente en el caso del Perú, porque el Chinchaysuyo del imperio inca se extendía más allá de la frontera lojana-cuencana por el norte y se desarrolló hasta cerca de

6 En este acápite me remito a los múltiples estudios que he realizado sobre la región: desde las tinas de jabón (Aldana, 1989) hasta el análisis del norte y el gran norte y sus juegos de intereses regionales y suprarregionales (Aldana, 2023). La información presentada responde a muchos años de reflexión sobre la región y a la construcción de una bibliografía regional; *Piura: región y sociedad* (1996) es un derrotero de estudios sobre esta localidad, que implicó el conocimiento y deslinde de otras producciones regionales del norte que organicé bajo cinco grandes capítulos: el conocimiento básico de la región, el sello de la historia, los recursos del desarrollo, la sociedad rural y, finalmente, la cultura como expresión de una identidad.

Huancavelica, hacia el sur; allí se incluyó el poderoso reino Chimú con todas las complejas relaciones sobre las que se levantó y que incorporó al gobierno inca. De allí que Trujillo del Perú, la ciudad española construida a la vera de los restos de Chan Chan y en la parte baja de Huamachuco, se convirtiera en la señora y cabeza de los reinos del norte del Perú y que aprovechara la profunda densidad temporal y una experiencia de vínculos humanos de largo tiempo. Un territorio fuertemente poblado que se reinventa con las ciudades al estilo occidental que llegarán con los españoles.

A fines del siglo XVI y sobre todo conforme se desenvuelve el siglo XVII, se constituye y se reinventa un espacio eminentemente agroganadero que emerge nítidamente para el siglo XVIII: fuera del interés minero y mercantilista de la Corona, centrada en la producción potosina, el norte se constituye en un conjunto de ciudades, villas y pueblos que establecen un *statu quo* configurándose y reconfigurándose desde ellos mismos, sin la presencia activa de la Corona española más que como un marco o paraguas de realización social y económica. En el largo plazo y merced, por un lado, a la creciente importancia de los productos agropecuarios y al comercio de una economía de mercado, establecido en las plazas de armas y parques principales de los conglomerados humanos, progresivamente se construyen, reconstruyen y redimensionan elementos de las diferentes culturas y configuran un espacio regional.

De allí el tipo de ocupación que se irá desenvolviendo: mientras que el mundo español-criollo se sirve del esquema longitudinal costa-sierra-selva que por tierra y, sobre todo por mar, lleva de Lima a Trujillo y por la costa, principalmente, Piura y Lambayeque, con sus pueblos intermedios, el mundo indígena-nativo se vuelca de la sierra hacia la ceja de selva, con formas de articulación y negociación transversales que, al momento de la independencia, habrán tomado gran fuerza económica y que competirán incluso con la economía de los criollos hacendados y comerciantes de sectores medios. Recordemos

que, tan temprano como 1720, se comienzan a concretar procesos de modernización política-económica, planteados por los arbitristas y llevados a cabo por la nueva dinastía borbónica, que cuajará en la búsqueda de nuevas riquezas por la ceja de selva para mediados de la segunda mitad del siglo XVIII (quinina, cacao, tabaco) y que convertirán este espacio en un poderoso espacio mercantil. No es casual que para 1800, y en número creciente, se encuentren cada vez más foráneos en estas tierras y en el norte, y que para la época se viva un pujante y activo mercado interno colonial. No solo las conocidas reformas borbónicas, sino la pujanza de una sociedad que, desde abajo, impulsa el cambio.

Porque ante la poca presencia del gobierno virreinal, las redes familiares y amicales se convirtieron en pilares del orden sociopolítico, altamente confiables para la realización mercantil; con el necesario movimiento y traslado de productos, los parientes y los amigos fueron fundamentales para recibir las piaras de arrieros en cada localidad, revisar los productos llegados y reembarcarlos a otro destino; un comercio que se hacía de pueblo en villa y de villa en ciudad que, en el caso del norte, iniciaba (o cerraba) en Trujillo, cruzaba la costa para enganchar a la altura de Piura por la sierra y la carrera de Quito que llegaba a esta ciudad y que la comunicaba con la gran ruta de comercio que cruzaba el virreinato de Nueva Granada y llegaba hasta Barranquilla y el Caribe. Pero también desde Trujillo y los otros pueblos del norte del virreinato se extendía un conjunto de caminos secundarios de comercialización; rutas como Trujillo-Otuzco-Huamachuco o Lambayeque-Cajamarca-Chachapoyas o Piura-Huancabamba-Jaén que, a su vez, organizaron otras rutas más pequeñas, pero no menos articuladas al tráfico mercantil norteño y sin considerar los vínculos con Guayaquil, Loja, Cuenca y los pueblos aledaños.

No se trataba de cualquier comercio, sino más bien de un tipo de economía humana que vinculaba el comercio con las interacciones sociales, por cuanto se levantaban sobre percepciones sacras de

la sociedad: el parentesco era fundamental, particularmente los contruidos por matrimonios y otros vínculos espirituales, como ahijados y donados a la iglesia. A través de estos vínculos circulaban distintos productos agroganaderos propios del norte: a los mencionados, quinina, cacao, tabaco, hay que sumarle productos como el azúcar, el algodón en rama y tejido, zarzaparrilla, frijoles, además de jabones, badanas y cueros. Artículos que se juntaban con todo un conjunto más amplio de productos que circulaban por toda la región, desde piezas de ébano hasta sombreros y tejidos varios. De poco en poco se armaban los envíos, se desarmaban y se volvían a armar zurrone, petacas y cargas que lento, pero seguro, transitaban por el norte y el gran norte del subcontinente. Un verdadero mercado en expansión que no hizo más que favorecer las relaciones humanas como fundamento de los vínculos económicos.

Pero también, ante las presiones del cambio de las muy conocidas reformas borbónicas en el norte, se da una respuesta social que se generaliza y se va normalizando en la vida cotidiana: el contrabando. Una muestra del largo camino hacia la libertad, porque el proceso no se limita a los años finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX sino que, más bien, es un complejo devenir que cruza, lento pero seguro, todo el siglo XVIII, con las primeras incomodidades traducidas en asonadas y pequeñas revueltas indígenas-campesinas entre 1730 y 1750; se consolida con el exitoso levantamiento de Juan Santos Atahualpa, que supone una fuerte militarización del norte desde Amat en adelante y que va tomando fuerza desde los grandes cambios de 1770 que afectan el comercio.

Considérese así que, para 1800, Trujillo funciona autónomamente y resiente fuertemente el cambio de las reglas de juego; la modernización que suponen las reformas borbónicas y el posicionamiento de autoridades y agentes económicos que surgen al compás de ellas, además de un nuevo tipo de control sobre el espacio de Trujillo y el norte del Perú. La violencia militar no se establece de inmediato, sino

de manera progresiva en la misma medida en que el ejército se instala como institución social. En el camino, todo un conjunto de eventos, supuestamente aislados como asonadas e ilegales como el contrabando, son una muestra del malestar social que, finalmente, se canalizará primero a través de milicias y luego propiamente en la esfera militar en el marco de la independencia. Este tipo de violencia social, creciente, se fue instalando como parte de la columna vertebral de la realización norteña y supone considerar el impacto social de la igualdad que plantean las cortes de Cádiz, así como finalmente se concreta y explota hacia 1820 (Aldana, 2023).

LOS ACTORES SOCIALES DE LA INDEPENDENCIA

En este mundo económico se perfilan agentes sociales muy distintos en un mundo que, si bien sigue siendo estamental, comienza a perfilar el sistema de clase social. En este sentido y en cuanto institución, la nobleza era el sector más alto de la pirámide social. A diferencia de la nobleza europea, en el norte del Perú —como en muchas partes de Sudamérica—, los nobles unían el título con la actividad económica; por lo común, eran acatados porque se les reconocía su mando; eran socialmente reconocidos por ser los hacendados más poderosos y, por lo general, los comerciantes con redes más activas. Reconocidos personajes como Francisco Xavier Fernández de Paredes, marqués de Salinas en Piura, pero también los que mencionan Rizo Patrón y Aljovín (1998, p. 245) para Trujillo:

[...] los marqueses de Herrera y Vallehermoso y los condes de Valde-
mar de Bracamonte, por los mayorazgos de Facalá y los marqueses de
Bellavista (entroncados los dos últimos grupos con los Tinoco y los
Roldan Dávila), y por los Moncada Galindo y los Orbegoso, condes
de Olmos [...] Muy relacionados a estas familias estuvieron los del
Risco, los Cáceda, los Lizarzaburu, los del Corral y Aranda, así como

los Cacho y los Martínez de Pinillos [...] el famoso mercader José Antonio de Lavalle, creado conde de Premio Real y establecido en Lima, por cuya razón su historia y la de sus hijos escapa los límites de este trabajo, al igual que la de los Ramírez de Laredo, condes de San Javier y Casa Laredo.

Personajes de la nobleza, cuyas formas sociales no remiten a las formas nobiliarias españolas, sino a formas locales y regionales de comportamiento de señores que se hunden en lo profundo del tiempo. Los nobles no solo se sientan a ver trabajar a los villanos (la gente de las villas), ellos mismos eran capitanes económicos y sociales locales y regionales, con mando y representación social. Pero también desarrollaron una red de vínculos nobiliarios que trascendían los límites virreinales hacia la vecina audiencia de Quito. Pensemos en los marqueses de Solanda (1700) y en los de Villa Orellana (1751), cuyos fundamentos socioeconómicos justamente se establecieron en el conjunto de actividades, primero mineras, en Zaruma para el primer marquesado y, sobre todo, la negociación de la quina, para el segundo. Espacios preferentes para algo de producción de oro, pero sobre todo quinina, cuya negociación salía directamente por Trujillo o era negociada desde esta ciudad (Núñez, 2016, pp. 41-45). Recordemos, vinculando el tema de la independencia, que Mariana Carcelén de Guevara y Larrea-Zurbano, marquesa de Solanda, fue la esposa de don José de Sucre, artífice de la batalla de Pichincha; tema interesante que remite a 1822 y al matrimonio por poder cuando Sucre estaba de presidente en Bolivia. ¿Será casual que el norte apoyase en la batalla de Pichincha? (Aldana, 2023).

La nobleza localizada en el norte era un grupo fuertemente cohesionado que, sin embargo, para 1800, contaba con una fuerte competencia de otros actores emergentes, particularmente los vinculados al comercio, los señores. Comerciantes como, por ejemplo, los grandes mercaderes lambayecanos como Juan Manuel y José Ignacio Iturregui; Pascual, Rafael y José del Carmen Saco Oliveros; Santiago,

Romualdo y José Leguía Meléndez; Juan del Carmen y Francisco Casós Barrionuevo; pero también piuranos, como los Espinoza de los Monteros, los Velásquez y Tineo y los Seminario y Jaime; trujillanos, cajamarquinos, entre muchos otros; todos presentes en el momento de la independencia. Un grupo de personas que quizás no tienen los modos ni las maneras de realización social del grupo noble tradicional, aunque buscan entroncar con él y que, además, tienen un vínculo menor con la tierra y bastante mayor con el mercado; finalmente, su interés se centra en la capitalización y la ganancia del juego económico más que en cualquier otro tipo de normativa social.

Gente que para poder lograr un reconocimiento social se relaciona con las autoridades, como Nicolás Gonzáles de Salazar, peninsular, contador y autoridad del puerto de Paita para 1740; o los hermanos peninsulares Juan José y Juan Alejo Martínez de Pinillos. Estos últimos, además, utilizan la estrategia ampliamente conocida del matrimonio y ambos hermanos se casan con sendas hermanas trujillanas, María Josefa Agustina y María Manuela Cacho y Lavalle; por ser foráneos, tuvieron que construir su reconocimiento social. Al menos Juan Alejo llegó a ser regidor y teniente de alférez real en Trujillo para 1760. Un ejemplo de cómo por relaciones matrimoniales combinan el ser autoridad con el poder económico, y logran una aquiescencia social, pero tan solo en el tiempo republicano serán plenamente reconocidos.

Tampoco debemos olvidarnos de las autoridades nombradas desde España, que fungen de gobernadores o de presidentes, sobre todo en los años iniciales del siglo XIX. Militares en su mayoría y que, en términos del virreinato del Perú, están a caballo entre la nobleza y el poder señorial en términos de representación social. Primero, son peninsulares; segundo, tienen detrás de sí el prestigio de las batallas contra Napoleón y; finalmente, son autoridades que representan los intereses del rey. Como don Melchor de Aymerich y Villajuana, cadete en 1762, con experiencia en el sur de Sudamérica (Río de la Plata, 1777-1788), participe de las guerras peninsulares (Ceuta, Cerdeña, guerra de

la convención francesa, 1790-1800) y nombrado comandante militar de la ciudad de Cuenca en 1803, encargado de reprimir a los juntistas de Quito de 1809. Interesantemente se casó en Algeciras, Cádiz, con doña Josefa Espinosa de los Monteros y Avilés, pareciera natural de las islas Canarias; desplazados a Cuenca, allí se encontraron con uno de los más poderosos grupos de comercio dirigido por un piurano, casualmente apellidado Espinosa de los Monteros. No se sabe si tenían o no un vínculo, pero sí que este piurano estaba entroncado por vía matrimonial con Miguel de Arméstar y Blanco, exalcalde de Cuenca y uno de los miembros prominentes de la región; es más que posible que se relacionaran. Recordemos que Aymerich era un realista neto y terminó presidiendo la audiencia de Quito y enfrentando a José Antonio de Sucre y Simón Bolívar en la batalla de Pichincha.⁷

Además, están las autoridades eclesiales que pudieron llegar a jugar un rol fundamental. Es el caso del obispo de Trujillo, José Carrión y Marfil, quien aprovechó su parentesco con Juan José de Villalengua y Marfil, un presidente previo de la audiencia de Quito (1784-1790) para buscar la intervención de Aymerich en Trujillo del Perú: estaba convencido de que el marqués de Torre Tagle era un insurgente y que había que detenerlo. Este parentesco, al parecer anecdótico, fue la causa de que se pusiera en marcha el movimiento independentista en la capital del norte del virreinato peruano: la presencia de Carlos Tolrá, enviado por el presidente de la audiencia de Quito, terminó por propiciar la jura y proclama de la independencia de Trujillo, un 29 de diciembre de 1820. Un espacio donde también las mujeres estuvieron presentes: doña Micaela Muñoz Cañete de Merino no solo cosió la

7 Una breve biografía de Melchor Aymerich y Villajuana en el *Diccionario Biográfico Español* de la Real Academia de la Historia (<https://dbe.rah.es/biografias/84807/melchor-aymerich-villajuana>). El mencionado militar es muy interesante en términos de la independencia de Quito; fue el encargado de firmar la capitulación tras la batalla del Pichincha.

bandera patriota, sino que, además, abrió su casa para quien quisiera visitarla (Rebaza, 1898, p. 35).

Pero no solo los grandes personajes participaron de la independencia; fue una opción social que cruzó todos las jerarquías sociales y el género. Los indígenas norteños también se beneficiaron del conjunto de las relaciones económicas regionales, finalmente lograron una fuerte vinculación con el mercado urbano: los obrajes dan pie a los obrajillos, los ingenios a los trapiches, las tinadas comienzan a competir con la producción tinera; los indígenas se vuelven agresivos comerciantes que se sirven del caleteo con sus balsillas, y hasta la población negra, liberta y esclava, toma terrenos a lo largo del río Sullana (Espinoza, 2017). Sin embargo, individualizarlos por nombre es más difícil, aunque no imposible, pero faltan aún muchos estudios al respecto.⁸ En todo caso, un autor de época como Rebaza nos comenta cómo la contribución personal indígena era cuantiosa, particularmente por la costa más que por la sierra, «el tributo se exigía en consideración a la fertilidad de los terrenos y a las fanegadas que poseían las comunidades» (Rebaza, 1898, p. 56).

LAS RELACIONES HACIA AFUERA: EL NORTE Y SAN MARTÍN

Aunque no siempre muy bien dicho, el Perú enfrentó un doble proceso de independencia, el realizado por la costa, dirigido por José de San Martín, y la verdadera guerra separatista desarrollada por la sierra central, a cuya cabeza se encontró Simón Bolívar y su táctico militar, José Antonio de Sucre. En ambos momentos, el norte tiene una presencia muy fuerte, aunque con acciones diferenciadas.

8 Aquí se deben establecer como fundamento del tema los estudios de Susan Ramírez (1986, 2002) para el norte, Chiclayo y Trujillo en especial. Igualmente, los estudios para Piura de Diana Ramos Ipanaqué (2017).

Es interesante recordar que, a pesar de todos los problemas existentes en la etapa inicial del Estado argentino, San Martín decide pasar a Chile y se realiza la batalla de Maipú. Bernardo O'Higgins le reconoce el gran esfuerzo y generan una amistad, que se mantuvo incluso en el exilio a pesar del distanciamiento político de ambos personajes pues, mientras el primero abogaba por una monarquía, el segundo optaba por una república. El hijo ilegítimo del virrey Ambrosio O'Higgins fue durante mucho tiempo conocido como Bernardo Riquelme; ya de adulto utilizará el apellido del padre y se hará amigo de José Bernardo de Tagle Bracho y Pérez de la Riva, marqués de Torre Tagle: ambos frecuentaron la misma escuela, el Convictorio de San Carlos en Lima, y para 1819, el marqués viudo se casó en segundas nupcias con María Ana Micaela de Echevarría y Santiago de Ulloa, viuda de Demetrio O'Higgins, primo hermano de Bernardo O'Higgins.

Al respecto, hay que recordar que el marquesado es creado en 1730 por merecimientos mercantiles de los Torre, probablemente relacionados con el gran comercio ultramarino, pero quizás también con el gran comercio norteño que rebasaba los límites virreinales y se expandía sobre los imperiales. Luego que, establecido en España, a Torre Tagle se le ofreció la intendencia de La Paz, cuando él buscaba ser nombrado intendente de Trujillo o Tarma; de retorno al Perú y como edecán del virrey Pezuela (1819), finalmente se le confía provisionalmente la de Trujillo (Guerrero, 2012).

¿Torre Tagle buscaba ex profeso que se le concediera las intendencias de Trujillo o Tarma porque sabía que estaban proclives a la independencia?⁹ Probablemente sí. Y con eso se entreteje la maraña:

9 Ciertamente aquí hay una agenda de investigación: las relaciones humanas detrás de los líderes de la insurgencia e independencia peruana. En todo caso, sobre Torre Tagle, una corta biografía del personaje en Real Academia de la Historia (<https://dbe.rah.es/biografias/15702/jose-bernardo-de-tagle-y-portocarrero>). Sobre su accionar hay una gran lista bibliográfica; sin embargo, sigo la línea de Rebaza (1898).

San Martín sabía sobre la situación y las opciones del norte peruano. Si se tuviera mayor conocimiento de las informaciones cruzadas entre el Libertador y O'Higgins probablemente saliera a relucir Torre Tagle quien, como se ha visto, buscó voluntariamente presidir la intendencia de Trujillo, la más rica y la más grande de las intendencias del Perú. Es más, poco se ha resaltado la figura de Domingo Villarino, «alto personaje porteño», amigo del general San Martín, que vino a Trujillo a ponerse al habla con el marqués; un hecho recogido por un testigo de época como Rebaza (1898, p. 31), quien señala que fue uno de los personajes de mayor confianza de Torre Tagle. Este tema requiere de una investigación más acuciosa, porque ¿cuándo llegó Villarino a Trujillo?, ¿cuál fue su misión?, ¿se mantuvo en contacto con el Libertador? Y por mar, ¿qué noticias envió? Es muy probable que San Martín supiera a qué atenerse al llegar a costas peruanas y que supiese qué tipo de ayuda podía recibir del norte. Además, recordemos el amigo común, Bernardo O'Higgins, de quien se sabe que mantuvo contacto con San Martín, desde que lo encontró en Mendoza poco antes de las batallas decisivas de Chile, y que mantuvo incluso cuando el Libertador se retiró a Francia; un personaje que, en 1823, optó por quedarse en el Perú ante los problemas políticos que enfrentaba Chile; casualmente en el tramo final de la independencia y cuando Torre Tagle se quedaría encerrado y moriría en los castillos del Callao.¹⁰

En todo caso, se sabía de la presencia y probablemente actividad de los insurgentes. Desde 1816, si se sigue el diario de Joaquín de la Pezuela, como hacen Castañeda y Trujillo (2023, p. 64), el virrey tenía conocimiento de los preparativos de San Martín en Mendoza para invadir Chile y se quejaba de la falta de fondos para poder cubrir los gastos militares. Su postura se basaba en dos situaciones, mantener Lima, cabeza del espacio virreinal, y no perder Chile; justamente la postura

10 Sobre O'Higgins en Mendoza, véase Lemperiere (2018). Rebaza (1898) trabaja a detalle la biografía de Torre Tagle. También véase Castañeda y Trujillo (2023).

inversa a la que desarrollaría el golpista virrey La Serna, dejar Lima de inmediato y centrar la defensa en el corazón de la sierra altoandina. Maipú determinó que el miedo se instalara en Trujillo y, probablemente, en todo el norte e incluso el virreinato; primero el temor a los ingleses y su posible imposición religiosa y luego a los insurgentes, cuyas acciones «conducen a toda prisa a la ruina de América» (Castañeda y Trujillo, 2023, p. 69). Sin embargo, hay que notar que el documento fue escrito por un cura, Miguel Solano, y desde Cajabamba, sierra de la intendencia de Trujillo. Casualmente, los que se sentían respaldados ideológicamente con y por la monarquía y que estaban en la sierra, que a lo largo del Perú fue bastante fidelista y, por lo general, realista.

El plan original de San Martín era acantonarse en Trujillo, pero las acciones se precipitaron, y como Álvarez de Arenales asciende a la sierra central peruana desde Ica, el Libertador establece sus cuarteles en Huaura: este militar y sus hombres no pueden quedarse desprotegidos y sin líneas de contacto. Álvarez de Arenales sube a Huancayo, a Jauja, y llega a Cerro de Pasco; conforme avanza, impulsa la declaración de independencia en estas villas pertenecientes a la intendencia de Tarma, aquella que era la segunda opción de Torre Tagle después de Trujillo. No se olvide, además, que la protección a Álvarez de Arenales permite también proteger las entradas naturales a la sierra central desde el norte chico. Aquí encontramos otra «casualidad» humana.

Uno de los personajes centrales de esta sierra central, administrativamente parte de la intendencia de Tarma, es Francisco de Paula Otero, quien terminó siendo el comandante general de las guerrillas de la independencia, particularmente las del centro. Un personaje que casualmente nació en Jujuy, intendencia de Tucumán, se dedicó al comercio asentándose en Tarma, cabeza de la intendencia del mismo nombre, económicamente articulada por la mina de Cerro de Pasco; con extensos vínculos mercantiles hacia Lima, a través de su primo Miguel de Otero. De igual modo, del norte de esta intendencia fue Toribio de Luzuriaga y Mejía, quien, nacido en Huaylas, realizó su ca-

rrera militar-administrativa en Montevideo y Río de la Plata y terminó formando parte del ejército argentino que vino al Perú y aquí se convirtió en gran mariscal. Recordemos que Huaylas será un espacio clave poco después, primero por los vínculos ya establecidos con Trujillo, particularmente por la sierra, Huamachuco, y luego como soporte de abastos y recursos para con Bolívar, como se verá.

No solo la amistad entre San Martín - O'Higgins - Torre Tagle, tampoco la información de enviados como Vallarino, sino también vínculos poco conocidos humano-mercantiles desenvueltos por gente común y corriente que establecieron circuitos a lo largo del tiempo, de la mano con los procesos virreinales e incluso imperiales. Como la visible ampliación de los circuitos mercantiles del sur andino indicados por la presencia tucumana en la sierra central, con mulas que abastecen Cerro de Pasco y comerciantes que acceden a Lima y, desde aquí, circuitos por mar y tierra hacia el norte. Y ni qué decir de los vínculos que establece y estudia L. Rosado entre los de Chile y el valle del Chancay-Supe.¹¹

Así, la decisión de no llegar a Trujillo, sino establecerse en el norte chico peruano no impide el respaldo del norte, de ese Antiguo Gran Espacio a pesar de sus diferencias internas, una costa que jura la independencia con una posición prácticamente homogénea y una sierra independentista, pero con bastiones bastante realistas. La presencia y participación de Torre Tagle, como presidente de la intendencia de Trujillo y su opción por la independencia, se convierte en el respaldo principal de la causa separatista nacional, no solo moral sino también económico: la primera remesa realizada a San Martín alcanza los 80,000 pesos. Un personaje como don Juan Manuel Iturregui, conocido comerciante local y artífice de la proclama de independencia

11 Luis Alberto Rosado Loarte viene trabajando este tema en su tesis de maestría (título tentativo: *Actores y redes en el partido de Chancay durante el proceso de independencia, 1819-1821: Los hacendados de cría en la región*).

en Lambayeque, rechazó ser alcalde de la villa para irse al ejército de San Martín «con los recursos de hombres y dinero, que proporcionó la rica y abundante provincia», por lo que se condecoró a Lambayeque con el título de Benemérita y Generosa (Rebaza, 1898, p. 54).

Sin pensarlo realmente se establece el límite inicial de la insurgencia exitosa en el virreinato del Perú: desde el norte chico, pasando por la intendencia del norte y hasta el gran norte del continente, el territorio es insurgente y luego independiente. Y a pesar de los antagonismos que sufre el virrey La Serna,¹² en su ascenso a la sierra central se puede señalar *grosso modo* que el sur chico sigue la línea del sur virreinal, con sede en Arequipa, que engancha con una opción netamente fidelista y realista en torno al Cusco y, en general, a la región circumlacustre del Títicaca. Aunque los problemas de constitución nacional en uno y otro lado rápidamente desplacen a los problemas de la independencia.

En todo caso, la suerte de San Martín es la suerte de un grupo de poder norteño, el de los nobles o señores establecidos. Porque detrás de Torre Tagle, en el gobierno republicano del departamento de Trujillo, están personajes como Juan Antonio de Andueza, muy prestigioso hombre de Chachapoyas, en ese momento rector del Seminario de Trujillo; el señor Merino del mayorazgo de Facalá; el síndico comendador de los mercedarios, Luis José de Orbegoso; síndico procurador de la ciudad, el alcalde Manuel Cabero y Muñoz, marqués de Bellavista; y varios otros más. Recordemos que era práctica de la época una abierta cortesía que suponía el no rechazo del orden previo. Por el contrario, se le respetaba: la bandera patria, ese símbolo inicial del cambio, fue izada solo después de la jura de independencia; orden expresa de Torre Tagle fue que flameara el pabellón de Castilla y «no hubo un muera ni la menor desatención para ninguno» de los realistas (Rebaza, 1898, pp. 30-31, 35).

12 Según Salazar (2021), los montoneros de Yauyos antagonizaron al virrey La Serna apenas salió de la capital y alcanzó los contrafuertes de la sierra de Lima. Véase también Salazar (2024).

Es conocido que los libres de Trujillo participaron de la batalla de Pichincha (Quito, 24 de mayo de 1822); personas como don José Ramón Suárez, que pertenecía a una de las más conspicuas familias de Trujillo y que, además, también estuvo en Junín y Ayacucho (Rebaza, 1898, p. 38). En realidad, es poco probable que los nobles buscaran la eliminación de los títulos de nobleza; San Martín ofrecía una posición interesante, pues se respetaría los títulos de nobleza preexistentes cambiando la denominación de Títulos de Castilla por Títulos del Perú a través de la Orden del Sol, e incluso se fundaría la Sociedad Patriótica de Lima para difundir las ideas monárquicas (Zubieta, 2023, p. 17). El carácter liberal de las posiciones no estaba en discusión, porque era una monarquía constitucional; una postura que hasta Monteagudo respaldó, pues aceptaba «una suerte de monarquía de corte republicano en un esfuerzo por conciliar creativamente valores antiguos y modernos». Un signo que ejemplifica el dilema Habsburgo en estas tierras, si seguimos a McEvoy (2006, p. 60); un liberalismo poco liberal y más bien autoritario, que permitía el mantenimiento del *statu quo*.

En el caso del norte, la jerarquización social es bastante clara, aunque tácita; resultaría muy interesante ver la posición de los nobles ante la nueva situación. Muñoz, marqués de Bellavista, fue alcalde de Trujillo republicano; muy conocido, Orbegoso, proveniente de los Moncada-Galindo, financista de la guerra —ofreció sus tierras a la causa, con la condición de que le fueran devueltos los cascos de la tierra—, terminó siendo presidente del Perú; y en la región, Fernández de Paredes, marqués de Salinas, primero se cerró al proceso republicano y luego participó de él; ¿aceptaron o rechazaron la Orden del Sol establecida por San Martín? Solo mayores estudios lo dirán.¹³

13 La información de Orbegoso en Rebaza (1898). El tema de la Orden del Sol es muy interesante: creada por San Martín, muere muy rápido, por orden del Congreso constituyente (9 de marzo de 1825). Pero el vínculo con los norteños queda flotando, porque un siglo después, el lambayecano Augusto B. Leguía, como presidente del Perú, la restablece (14 de abril de 1921). Ver la nota de

Porque Trujillo del Perú se convierte en ciudad poderosa en lo económico en la vuelta del siglo XVIII al siglo XIX; su plaza de armas y las edificaciones que la entornan son una muestra de lo dicho. En los años de la independencia se convierte en la capital de facto de la naciente república del Perú. Por su parte, con el abandono de Lima por el virrey La Serna, la capital realista se traslada con él al Cusco: el Perú queda dividido entre un norte independentista y un sur realista que se encuentran definitivamente en la sierra central. Los juegos políticos para la constitución de la nueva república van más allá que solo los hechos militares; los comerciantes tienen un rol preeminente, aunque poco perceptible; los responsables de crear la nueva forma política son los señores.

A pesar de los discursos y, en algunos casos, efectiva participación de amplios sectores populares, los que terminan decidiendo — sea directa o indirectamente— sobre los destinos del naciente país y peor aún en el largo tiempo, son los grandes mercaderes, hacendados y mineros, todos liberales, pero con intereses diferenciados de las distintas regiones del Perú e incluso dentro de ellas. La gente de la Antigua Gran Región, vinculada por un activo mercado en circuitos de largo aliento, busca la separación de España, pero el mantenimiento del *statu quo*, es decir, mantener el orden establecido; una hipótesis a trabajar es que no calcularon que el nacimiento republicano acortaría progresivamente el espacio de su negociación, su mercado interno colonial.

BOLÍVAR Y LA REGIÓN NORTE COMO RECURSO

Pero la independencia no se ha logrado a plenitud con la presencia de San Martín, todos lo saben. Además, la respetada voluntad general de los pueblos del Perú juega en contra del Libertador y sus

Jorge Zamora Botta, «La Orden del Sol del Perú, 1821-1921», publicada por el BCRP. (Recuperada de <https://www.bcrp.gob.pe/docs/Publicaciones/Seminarios/2012/numismatica/numismatica-5-zamora-resumen.pdf>).

intereses por proteger una república con sociedades tan diversas; su experiencia la establece en una monarquía constitucional más adecuada que una república, teórica hasta el momento. El desorden generado y los enfrentamientos consecuentes suponen, por un lado, la salida por siempre de la escena peruana de San Martín y, por el otro, la creación de un Congreso que intenta contener el desorden de los pueblos más que del pueblo y, al parecer, establece un equilibrio de poderes en el gobierno pues convoca al tacneño Nicolás de Aranibar, al trujillano Tomás Diéguez, al limeño Francisco Xavier Quesada y al lambayecano Mariano Quesada y Valiente (Leguía, 1972). No se enfrenta así el tema del federalismo versus el Estado unitario territorialmente hablando —que está presente en la mayoría de los nacientes Estados sudamericanos— sino que se opta por un conjunto de prohombres de las distintas regiones. Sin embargo, no serán capaces de mantener o lograr la unidad ante los enfrentamientos desbocados por la guerras.

Un hombre central en esta segunda etapa de la guerra de independencia será Faustino Sánchez Carrión. Nacido en Huamachuco, sierra de Trujillo, era miembro de una familia localmente poderosa, su «posición económica era holgada», según Zubieta (2023), pero no era noble; su padre fue administrador de correos de Huamachuco y Cajamarquilla, alcalde del pueblo (1805-1806) y probablemente hacendado. A los quince años es enviado a Trujillo donde ingresa al Real Seminario de San Carlos y San Marcelo y se distingue por sus calidades académicas. Por lo mismo, es enviado a estudiar en el Convictorio de San Carlos, y con ello su vida profesional se distingue en la cátedra y en el derecho. Sus posturas políticas son bien distintas a las de San Martín, pues sustenta el régimen republicano, donde la soberanía reside en la nación que se funda en la igualdad ante la ley, y con autoridades electas por voto directo y obligatorio, democrático y representativo: Sánchez Carrión favorece los intereses de la nación, pero va en contra de los de su región. Y, por cierto, es consciente de que es necesario una campaña bélica más agresiva dirigida por alguien igualmente más agresivo y con experiencia: Simón Bolívar es la solución.

Sánchez Carrión será el encargado de llamarlo Libertador. Mientras tanto, es conocido que el departamento de La Libertad pasará a ser el ojo de la tormenta: el enfrentamiento entre el Congreso y José de la Riva-Agüero y luego entre estos y el marqués de Torre Tagle, sumado al ritmo de la guerra, bastante exitosa para los españoles para ese momento, y la toma de Lima por los realistas en junio de 1823, es una excusa para el abandono de Lima y el traslado del gobierno a la ciudad de Trujillo. Considérese la información que nos ofrece Rebaza (1898, p. 60), mientras las avanzadas de Canterac «se estaban batiendo en las afueras de Lima con las pocas fuerzas de la Patria; [...] la Representación Nacional [...] funcionaba en los salones de la Universidad»; el peligro extremo hizo que los diputados tuvieran que ir a pie de Lima al Callao.

La situación marco es muy compleja y delicada: si el norte enfrenta la división de los independentistas —ahora republicanos— por los juegos de poder e intereses existentes, La Serna está en Cusco desde finales de 1821 y cuenta con el apoyo del sur. Esta segunda campaña de la guerra de independencia es muy violenta y comenzó desde el mismo momento en que el virrey abandonó la capital (6 de julio de 1821), antagonizado continuamente por los montoneros de Yauyos (Salazar, 2021) y sobre todo por la presencia de Canterac, pero particularmente, Carratalá y Ricafort, quienes controlaron a sangre y a fuego la sierra central del Perú.

Las acciones se pasan oficialmente al norte peruano. Y como señala Rebaza (1898, p. 56), «Cuán importante fue entonces el comercio en el norte de la República!», finalmente bloqueado el Callao, primero por la escuadra independiente y luego por la contraofensiva española que terminó estableciendo a Rodil en los castillos del Callao, los únicos puertos expeditos abiertamente para el comercio fueron Huanchaco y Paita. Y ya en Trujillo, la casa de don Tiburcio Urquiaga se convirtió en el Palacio del Congreso; una casa que sería allanada por José de la Riva-Agüero (Rebaza, 1898, p. 62), quien disolvería el Congreso (19 de julio de 1823). Pero este, reinstalado en Lima, elegiría

a Torre Tagle, refrendado por J. A. Sucre (6 agosto de 2023); la «facción de Lima» generó una respuesta por parte de Riva Agüero, quien levanta un ejército con 3,000 hombres y ocupa los departamentos de La Libertad y Huaraz.

Importante de notar es el apoyo que tiene Riva-Agüero por muchos notables nortños: Luis José Orbegoso, Juan Manuel Iturregui, Pedro Antonio Borgoño, además de otros importantes personajes independentistas como Ramón Herrera o Remigio Silva. En el senado que se establece en Trujillo destacaron personajes o autoridades como Tomás Diéguez, Martín de Ostolaza; el ariqueño Manuel Pérez Tudela —encargado de convocar a Justo Figuerola de Lambayeque—, que rechazó el pueblo y marchó a Lima, y el canónigo Arrunategui de Piura. Un respaldo que le aseguró el apoyo de los pueblos del norte y Huaraz (Rebaza, 1898, pp. 70, 77). Recordemos que, incluso estando Bolívar en tierras norteñas, se tiene que enfrentar con que algunos reconozcan la autoridad regional, Riva-Agüero, pero no la nacional, Torre Tagle.

Además, está el descontento de los militares: Miguel Fano en Huánuco señalaba que los militares se mostraban disgustados porque no se les reconocía «la investidura de sus respectivas despachos; es decir, su reconocimiento social y pecuniario». No está demás resaltar la particular relación que existe entre la sierra norte de Trujillo, Huaylas y, por supuesto, Huánuco. Si seguimos a Talancha (2024), hubo personajes como Luis Arias que traicionó la causa y se pasó al otro bando; una muestra de la complejidad de los problemas que no solo se daban en la tropa y entre la tropa sino también con los oficiales y entre los oficiales.

Un problema de fondo, por cierto, fue la financiación de tan larga guerra. Porque las arcas del gobierno nunca fueron muy cuantiosas, sobre todo desde fines del período virreinal, aunque las regiones sí contaban con dinero; ya se ha visto los 80,000 pesos que solo Lambayeque y de a una envía a San Martín. Pero la guerra es muy costosa y ambos bandos padecen fuertes problemas, porque la burocracia esta-

ba exhausta y tenía que buscarse otros caminos. Del lado español, los realistas no pudieron contar con ningún apoyo y respaldo del imperio español, que se hallaba en graves problemas, como es muy conocido; del lado patriota, la situación no era mejor; no solo era no tener alimentos o vestidos, sino no pagar sueldos a los soldados podía ser altamente peligroso. Incluso en la Segunda Campaña de Intermedios la «lúcida expedición» contó con 5,000 hombres del departamento de La Libertad. En paralelo, Bolívar señalaba que los recursos del Perú estaban agotados —«hay que mantener un ejército de 6,000 hombres»— y que la solución eran los préstamos, como efectivamente se hicieron.¹⁴ Pero realmente, puestos en la vida cotidiana, el costo de la manutención se pasaba a las poblaciones.

Bolívar pasa directamente de Guayaquil a Lima tras señalar: «no hay poder humano que pueda hacer perder a Colombia un palmo de la integridad de su territorio» (Rebaza, 1898, p. 119). Siguiendo la ruta tradicional el Libertador deja de lado a Trujillo¹⁵ y, en este caso, a Riva-Agüero; de nada valió que este Gran Mariscal enviara representantes a negociar con él. La opción por el Congreso era visible y no por el golpista Riva-Agüero; como él mismo dijera, era la época de los congresos. Recordemos que las acciones militares de los republicanos no habían sido muy felices, tanto la primera (21 de enero de 1823) como particularmente la segunda campaña (mayo-octubre de 1823) por puertos intermedios habían sido sendos reveses a la causa patriota; sin embargo, considérese que, a pesar de todo, algo quedó claro: los

14 Son conocidas las misiones de García del Río y Paroissien. La cita tomada de Mazzeo (2019: *passim*) quien presenta las finanzas de Bolívar en 1824, cuando lleva a cabo la segunda campaña de independencia. La información del norte en Rebaza (1898, p. 73).

15 Aunque no sea muy relevante, recordemos que toda las campañas de independencias se montan sobre las rutas previas de comercio, como se ha dicho al inicio. En este caso, para fines del siglo XVIII, Guayaquil se vincula directamente con Lima, mientras que Trujillo tiene más simpatías para con Quito (Aldana, 2023b).

de abajo, los de la costa, no pueden subir, pero tampoco los de arriba pueden bajar con facilidad; si bajaban los batiría con la caballería que levantó en el departamento de La Libertad.

Porque cuando Bolívar abandona Lima, toma la misma ruta que San Martín: se ubica en el norte chico, desde Chancay a Pativilca. Cuando se entrevista con Joaquín Mosquera, ministro de Colombia, quien estaba preocupado por la situación del Perú, le señaló que pensaba triunfar. Como en efecto sucedió, porque revitalizó el ejército patriota, levantando primero el grueso cuerpo de caballería mencionado —con suficientes caballos requisados— y luego organizando las estrategias que cuajarían en una pequeña gran batalla, la de Junín. Se cumplió lo que le afirmara a Nicolás Bracamonte, marqués de Herrera, cuando visitó Trujillo: «[los españoles] han tenido mil triunfos, mas no han sido suficientes para afianzar su dominación. Una sola batalla que pierdan es su segura destrucción» (Rebaza, 1898, pp. 112-113).

Cuando Bolívar llegó a Huamachuco de Huaraz (diciembre de 1823), echa pie a tierra a la entrada de la población y fue recibido triunfalmente, bajo arcos adornados. Su idea era aclimatar al ejército colombiano a la sierra del Perú, porque era allí donde tendría que enfrentar al virrey. Después, en una segunda estadía en Huamachuco, se encargaría de arreglar y movilizar al ejército y también de organizar burocráticamente Trujillo, creando, por ejemplo, la Corte Superior, para que no se tuviera que recurrir a Lima en busca de justicia. Si seguimos a Rebaza (1898), podemos ir viendo, paso a paso, los diferentes momentos y opciones del departamento de La Libertad, particularmente la sierra: Otuzco, Cajamarca, Cajabamba, Jaén, Moyobamba, entre otros, y cómo fue que pasaron de la opción realista a la independentista.

Ciertamente Huamachuco tiene una clara opción independentista y desde aquí Bolívar encontrará un interesante apoyo: no solo miembros reconocidos de los señores locales, como José Félix Castro, Gaspar Antonio de Valdivia, Juan Francisco Vaca, Lucas Palomino (tío de

Sánchez Carrión), Pedro Peña y Gamboa, Basilio Antonio Larraondo, Mariano Castro Taboada y José Velesmoro, sino también indígenas, como los operarios de las haciendas de Angasmarca, Calipuy, Huamachuco, Santiago y Cajabamba, que ofrecieron sus salarios al Estado y las ganancias de haciendas estancieras como Collambay, Chuyugual, Tulpo, Yamobamba y Cocha-Conchucos; solo la última contaba con más de 40,000 cabezas de ganado (Rebaza, 1898, pp. 159, 165, 166).

CONCLUSIONES

El norte en realidad es una poderosa región, económica y, sobre todo, humanamente: riqueza agrícola, redes de comercio, señores nobles y emergentes que mueven su capital por la región. Hay un mercado interno colonial poderoso que los lleva a trasladar productos más allá de su espacio de realización: desde Trujillo hasta Paita y Guayaquil por mar; por la costa, Chiclayo y Piura; por la sierra, Huamachuco, Cajamarca, Chachapoyas; hacia Loja, Cuenca en camino a Quito. La ceja de selva, con sus riquezas, incorporada por Jaén como cabeza de playa vinculada por los ríos, particularmente el Marañón. Lento pero seguro, sus productos se mueven por este espacio conectado y llega incluso al Caribe, poderoso y muy activo centro económico al norte del subcontinente.

La independencia del norte del virreinato del Perú no es algo que aparezca de pronto, sino por el contrario, hay todo un conjunto de situaciones incómodas que generan un rechazo y enfrentamiento cada vez más virulento. Los diferentes actores sociales ven recortado, constante pero continuamente, su ejercicio socioeconómico y chocan, además, con los recién llegados, despreciativos y abusivos en su ejercicio de poder. Situación muy conocida de desprecio de los peninsulares por los americanos, que traspasará el tiempo y terminará primero en la invisibilización de las batallas de Junín, casi por completo, y la de

Ayacucho, hasta llegar incluso a la negación de que hubo una batalla de Ayacucho.¹⁶

Porque la independencia es el momento en que estallan las múltiples regiones, y principalmente el norte se la jugó por la libertad económica y financió las acciones militares que le permitían tal situación. Las sociedades del virreinato del Perú, el norte, en este caso, estaba acostumbrado a vivir en base a la diferencia y respetando fueros igualmente diferenciados. Los cambios de las reglas de juego determinan las opciones que culminan hacia 1800, y el camino primero a las reformas y luego a la separación. Aquí, los señores tradicionalmente más reconocidos —socialmente hablando— del norte, comienzan a ser reemplazados por unos nuevos señores emergentes vinculados a las nuevas formas y circuitos de negociación.

Puede percibirse que, en la primera campaña de la guerra, San Martín establece un conjunto de medidas que lleva al mantenimiento de un *statu quo* social que queda icónicamente reconocido con el establecimiento de la Orden del Sol. Inicialmente dirigidos por Torre Tagle, los más reconocidos nobles y personajes tradicionalmente importantes del norte respaldan humana y económicamente sus acciones.

Así, la definición del Estado dividido entre los que buscan el federalismo y los que buscan un Estado unitario, punto medular en otras experiencias de Sudamérica, se diluye inicialmente en el caso del Perú. El Congreso elegido, después de la partida del Protector, plantea una alternancia regional en el poder que, probablemente, apuntaba a mantener un equilibrio; solo mayores estudios lo demostrarán. Pero la guerra no había terminado y se pone en juego intereses nacionales que sobrepasan los de la región, y se toma como excusa el término de la

16 Vázquez Gonzales (2021) refuta una postura de Salvador de Madariaga presentada en su biografía sobre el libertador Simón Bolívar, sobre que Ayacucho no fue realmente una batalla sino que, en realidad, fue una suerte de acuerdo, una capitulación, y que no hubo un enfrentamiento real. Valga señalar que las capitulaciones eran la forma tradicional de establecer un acuerdo de paz en la época.

guerra, como una forma de cambiar ese *statu quo* favorable al sector de poder más tradicional. Las nuevas ideas que se mueven en los colegios de Trujillo y particularmente en el Convictorio carolino, determinan que personajes como Sánchez Carrión apunten la idea de traer a Simón Bolívar para terminar la guerra y, de paso, romper ese mantenimiento del orden establecido. En efecto, este segundo libertador es invitado por este gran político nacional a estas tierras para dirigir la segunda campaña de independencia, una verdadera guerra, sumamente violenta y sangrienta, desplazada hacia la sierra.

Es sabido que los realistas se localizan en la sierra sur, particularmente en Cusco y el Alto Perú, y la secesión de Pedro de Olañeta pone en problemas a La Serna pues tiene que dividir el ejército que comandaba. Pero es una situación que favorece a los independentistas peruanos divididos por los enfrentamientos entre el Congreso y Riva-Agüero y la guerra civil de este con Torre Tagle; una problemática regional-nacional que Bolívar supera con la obtención del mando supremo. Poco después, este libertador se desplaza a Trujillo primero y luego a la sierra centro, en donde establece varios puntos militares de sostén de la campaña: teniendo a Huamachuco como núcleo central —que casualmente es el lugar de nacimiento de quien lo invitara a venir, Sánchez Carrión—, la sierra norteña es el punto de adecuación y entrenamiento de las fuerzas colombianas, particularmente Huaylas e, interesantemente, Huánuco se constituye en un punto de abastos para el ejército. Naturalmente, el punto de encuentro de ambos bandos fue la sierra central, el espacio sur de la intendencia de Tarma.

Porque, mientras que la costa norte sostuvo la guerra con dinero recaudado y no enviado a la burocracia gubernamental virreinal, así como productos de la tierra, la sierra norte y centro norte sostuvieron a Bolívar con productos, recursos y hombres, pues no solo se trató de dinero, que también, sino de caballos, comida para los animales y la gente, textiles para los uniformes, cuero para zapatos, etc. En este sentido, Trujillo le supone mucho a Bolívar, no solamente porque fue un

representante de esta región quien le solicitó su presencia, sino también porque contó con el respaldo de la ciudad durante el tiempo que estuvo en ella. Por eso, por ley (9 de marzo de 1825), esta ciudad pasó a llamarse Ciudad Bolívar, aunque bastante rápido —probablemente con el cambio de juego local regional y nacional— se le restituye el nombre original de Trujillo en 1827.

CONFLICTO DE INTERESES

La autora declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2025, las autora.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

REFERENCIAS

- ALDANA RIVERA, S. (1989). *Empresas coloniales: Las tinas de jabón en Piura*. Lima: CIPCA.
- ALDANA RIVERA, S. (1993). *Antiguo Gran Espacio. La unidad económica sur ecuatoriana - nor peruana*. Piura: Margue Editores.
- ALDANA RIVERA, S. (2023). El largo camino a la libertad: el creciente descontento de piuranos y norteños en el siglo XVIII. *Historia Regional*, Santa Fe (Argentina), núm. 51, pp. 1-16.
- ALDANA RIVERA, S. (2023a). El norte y la «solidaria» participación en la batalla de Pichincha. En: Jorge Ortiz Sotelo (ed.). *Percy Cayo Córdova, pasión por la historia*. Lima: Sociedad Bolivariana del Perú, pp. 17-37.
- ALDANA RIVERA, S. y Alejandro DIEZ HURTADO (1994). *Balsillas, piajenos y algodón. Procesos históricos en Piura y Tumbes*. Lima: CIPCA.

- ARAUZO ARANCIBIA, Martín Andrés (comp.) (2021). *La independencia en la región central del Perú. Nuevas perspectivas en torno a un proceso invisibilizado*. Huancayo: Ministerio de Cultura - DDC Junín.
- ARRAMBIDE, V., Carmen McEVOY y Marcel VELÁZQUEZ (2021). *La Expedición Libertadora: entre el Océano Pacífico y los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- CASTAÑEDA, J. e I. TRUJILLO CORONADO (2023). Entre la lealtad al rey y el miedo a los insurgentes. El bajo clero de la Diócesis de Trujillo frente a la Independencia de Chile, 1818. *SURANDINO, Revista de Humanidades y Cultura*, vol. 4, núm. 7, pp. 62-74.
- CAVERO CARRASCO, Ranulfo (2023). *Batalla de Ayacucho y la Independencia. Perspectivas en el Bicentenario. Territorios, actores populares, identidades e imaginarios*. Huamanga: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- CONRAD, Geoffrey y Arthur DEMAREST (1990). *Religión e imperio: dinámica del expansionismo azteca e inca*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- ESPINOZA CLAUDIO, César (2008). República, tierra y comunidad de indios. De las Cortes de Cádiz a Bolívar, Piura-Catacaos, siglo XIX. *Investigaciones Sociales*, vol. 12, núm. 21, pp. 237-268.
- ESPINOZA CLAUDIO, C. (2017). Negros y milicianos pardos en Piura durante las Cortes de Cádiz (1812-1813). *Investigaciones Sociales*, vol. 20, núm. 37, pp. 199-218.
- GUERRERO ELECALDE, Rafael y Griselda TARRAGO (2012). La certera espacialidad de los vínculos: Los Tagle Bracho entre la Montaña, Lima y el Río de la Plata (primera mitad del siglo XVIII). *Prohistoria*, núm. 18, pp. 1-24.
- IRUZOQUI, Marta (2011). La institucionalización del Estado en América Latina. Justicia y violencia política en la primera mitad del siglo XIX. *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 37, pp. 15-25.
- IRUZOQUI, M. (2024). Presentación: En torno a Ayacucho. Trasfondos de una batalla en América del Sur y España. *Revista de Indias*, vol. 84, núm. 290, pp. e001-e006.

- LEGUÍA Y MARTÍNEZ, Germán (1972). *Historia de la emancipación del Perú: el protectorado*. Seis tomos. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- LEMPERIERE, Annick (2018). ¿Excepcionalidad chilena? La formación del Estado, entre revolución e institucionalización (1810-1845). En: I. Jaksic y J. L. Ossa. *Historia política de Chile, 1810-2010*. Tomo II. Estado y sociedad. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, pp. 23-52.
- MAZZEO, Cristina Ana (2019). Bolívar, la guerra, las finanzas. El sostenimiento del ejército en el Perú durante la guerra de Independencia, 1823-1826. *Bolívar. Revista de la Sociedad Bolivariana del Perú*, núm. 46, pp. 15-29.
- McEVOY, Carmen (2006). De la comunidad retórica al Estado-Nación. Bernardo Monteagudo y los dilemas del republicanismo en América del Sud, 1811-1822. En: José Nun y Alejandro Grimson. *Convivencia y buen gobierno: nación, nacionalismo y democracia en América Latina*. Buenos Aires: Edhasa, pp. 59-86.
- RAMÍREZ, Susan (1986). *Provincial Patriarchs. Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Perú*. Albuquerque: University of New Mexico.
- RAMÍREZ, Susan (2002). *El mundo al revés: contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RAMOS ICANAQUÉ, Diana (2017). Autoridad y control: el cabildo y las cofradías indígenas de San Lucas de Colán en la segunda mitad del siglo XVIII. En: D. Fernández Villanova, D. Lévano Medina y K. Montoya Estrada (comps.). *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (siglos XVI-XIX)*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, pp. 303-316.
- RAMOS ICANAQUÉ, Diana (2020). Preludio a la independencia en el norte del Perú. Piura ante la crisis monárquica de 1808 y la junta de Quito. En: Francisco San Martín y Victoria Diéguez (eds.). *Las Independencias*. Trujillo: Comisión Regional del Bicentenario La Libertad, pp. 51-90.

- REBAZA, Nicolás (1898). *Anales del departamento de La Libertad en la guerra de la independencia*. Trujillo: Imprenta de «El Obrero del Norte».
- REVESZ, Bruno, Susana ALDANA RIVERA, Laura HURTADO GALVÁN y Jorge REQUENA (1996). *Piura: región y sociedad. Derrotero bibliográfico para el desarrollo*. Piura: CIPCA.
- RIZO PATRÓN, Paul y Cristóbal ALJOVÍN (1998). La élite nobiliaria de Trujillo de 1700 a 1830. En: Scarlett O’Phelan Godoy e Yves Saint-Geours (eds.). *El norte en la historia regional, siglos XVIII-XIX*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 241-293.
- SALAZAR FERNÁNDEZ, J. L. (2021). Rebelión popular en los pueblos de Yauyos. Lima por la independencia del Perú (1820-1822). *Argumentos*, vol. 2, núm. 2, pp. 61-82.
- SALAZAR FERNÁNDEZ, J. L. (2024). *Yauyos bicentenario. Fuentes documentales para el estudio de la independencia del Perú*. Huancayo: Lliu Ywar.
- SOBREVILLA, Natalia (comp.) (2024). *Ayacucho, 1824. El fin del ciclo revolucionario*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- TALANCHA CRESPO, Eliseo (2024). *De Huánuco a Junín y Ayacucho. El paso de Bolívar en ruta hacia la independencia del Perú y América*. Huánuco: Amarilis.
- VARGAS UGARTE, Rubén (1948). *Títulos nobiliarios en el Perú*. Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad.
- VÁSQUEZ GONZALES, José María (2021). Bicentenario: la batalla de Ayacucho, un acontecimiento emblemático. *PURIQ, Revista de Investigación Científica*, vol. 3, núm. 3, pp. 502-529.
- ZUBIETA NÚÑEZ, Filomeno (2023). *José Faustino Sánchez Carrión. Una vida al servicio de la patria*. Lima: Filomeno Zubieta Núñez.

Fecha de recepción: 2024-11-14.
Fecha de evaluación: 2025-02-21.
Fecha de aceptación: 2025-04-30.
Fecha de publicación: 2025-06-01.



Entre la riqueza y la pobreza: la ciudad de Trujillo del Perú como representación durante la segunda mitad del siglo XVI

Juan CASTAÑEDA MURGA

Facultad de Ciencias Sociales / Departamento de Antropología y Arqueología -
Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo, Perú
jcastanedam@unitru.edu.pe

Código ORCID: 0000-0001-5645-451X

Isaac TRUJILLO CORONADO

Proyecto de Investigación 419024410115/ Facultad de Ciencias Sociales /
Departamento de Arqueología y Antropología -
Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo, Perú
isaactru@hotmail.com

Código ORCID: 0000-0003-3650-1010

RESUMEN

En esta investigación se analiza cómo fue representada la ciudad de Trujillo por autoridades locales, vecinos y cronistas durante la segunda mitad del siglo XVI, en un contexto donde la monarquía comenzaba a establecerse burocráticamente en el virreinato peruano y a mostrar los primeros resultados de la aplicación de las nuevas leyes. Trujillo fue percibido como un lugar feraz durante los primeros años de la conquista, hasta que, debido a una crisis económica, demográfica y a causa de la creación de la villa de Saña, mutó la representación que se tenía de esta ciudad. Aunque la crisis fue superada una década después, los beneméritos¹ quedaron económicamente perjudicados, a diferencia de los que se dedicaban al comercio. Se sostiene que la representación de Trujillo como una ciudad empobrecida fue generada por aquellos, quienes, con el objetivo de conseguir apoyo económico de las autoridades virreinales, no dudaron en difundirla abiertamente.

PALABRAS CLAVE: *Trujillo, representación, encomenderos*

Between Wealth and Poverty: The City of Trujillo, Peru, as a Representation during the Second Half of the 16th Century

ABSTRACT

This research analyzes how the city of Trujillo was represented by local authorities, neighbors and chroniclers during the second half of the 16th century, in a context where the monarchy was beginning to establish itself bureaucratically in the Peruvian viceroyalty and to show the first results of the application of the new laws. The city of Trujillo began to be seen as a fertile place during the first years of the conquest, but, only a few years later, due to a period of economic and demographic crisis caused by the creation of the village of Saña, which attracted the interest of the encomenderos who did not hesitate to abandon it and settle in it, transformed the

1 Beneméritos fueron los descendientes de conquistadores y primeros vecinos, personas que tenían «buenos méritos» y por lo tanto asumían que la Corona les debería premiar con dignidades y pensiones.

representation of this city. Although the crisis was overcome a decade later, the encomenderos were economically harmed, unlike those who were dedicated to commerce. It is argued that the representation of the city of Trujillo as an impoverished city was generated by those who, in order to obtain economic support from the viceregal authorities, did not hesitate to spread it openly.

KEYWORDS: *Trujillo, representation, encomenderos*

INTRODUCCIÓN

DESDE COLÓN HASTA PEDRO MÁRTIR de Anglería, las descripciones del Nuevo Mundo han hecho ponderaciones en torno al espacio americano como si se tratara del paraíso, como el País de Jauja o la tierra prometida (Ainsa, 1992, p. 70). Esta imagen sería trasladada a América por los cronistas y usada de manera recurrente en sus escritos; sobre todo, entre quienes llegaron al virreinato del Perú a mediados del siglo XVI y difundieron la representación de la ciudad ideal —la ciudad y su región—, como un lugar abundante en frutos, buen clima, rico en tesoros ocultos, de «gentes amables», así como un espacio de buena traza. Siguiendo este derrotero, las observaciones sobre Trujillo no solo no escaparon al juicio de los cronistas, tampoco al de sus habitantes.

Comenzando por el clima, el notar que en la costa norte no se daban los extremos climáticos europeos les causó fascinación. Así, durante las cuatro primeras décadas, la costa norte debió deslumbrarles, como se aprecia en autores como Cieza cuando escribe que «Trujillo es situada en tierra que se tiene por sana». O Juan López de Velasco, cronista mayor —nunca estuvo en el Perú—, quien afirmó en su crónica, a partir de cuestionarios enviados al virreinato para que fueran respondidos por las autoridades coloniales, que Trujillo «es de temple bueno y [...] no llueve» (López, 1894, p. 470).

En otro tipo de fuente —las cartas personales—, se presenta la idea interiorizada de los españoles de aquella época, la de América como la imagen más próxima al paraíso. El clima de la costa fascinaba a los recién llegados; por ejemplo, un vecino trujillano le pide a un familiar que venga a esta tierra por ser «la que mejor calienta el sol, que nunca en ella hace frío ni calor, nunca llueve jamás».² Los efectos del evento El Niño, que los pueblos de la costa norte conocían muy bien, todavía eran extraños para los peninsulares; no sería sino hasta 1578 que presenciarían por primera vez la furia de la naturaleza. Aun así esta percepción no cambió y cronistas como Vásquez de Espinoza, Calancha, Castro Domonte y Feijoó continuaron ponderando la bondad del clima: en sus discursos los aguaceros eran una «cosa extraordinaria», no usual.

Pero, definitivamente, la imagen más difundida de Trujillo era la de ser un lugar feraz, adecuado para vivir bien y desarrollarse económicamente. Esta comenzó a verse afectada después de la creación de la ciudad de Saña (Lambayeque) y de El Niño de 1578. A pesar de que este periodo de crisis fue superado y no llegó a dimensiones mayores, aquellos que sí fueron afectados propiciaron la difusión de una imagen de Trujillo como una ciudad empobrecida, que halló su contraparte en quienes no fueron gravemente perjudicados. En la presente investigación se presentan y contrastan estas versiones de la ciudad de Trujillo.

TRUJILLO, UNA CIUDAD FERAZ

Junto a la visión del mejor clima del mundo está la imagen de la feracidad de la tierra y la abundancia de comida y tesoros, arquetipo fomentado por las carencias que había en España, empezando por el hambre de gran parte de su población (González, 1995, p. 75). Cuando Cieza (1984, p. 208) pasó por Trujillo vio que por:

2 Carta de Francisco Rodríguez a su hermano Pedro Hernández, Trujillo, 19.03.1565 (en Otte, 1996, p. 462).

[...] todas partes cercadas de muchos heredamientos, que en España llaman granjas o cortijos, en donde tienen los vecinos sus ganados y sementeras. Y como todo ello se riega, ay por todas partes puestas muchas viñas y granados, e higueras, y otras fructas de España: y gran cantidad de trigo, y muchos naranjales: de los quales es cosa hermosa ver el azahar que sacan. También hay sidras, toronjas, limas, limones. Fructas de los naturales ay muchas y muy buenas. Sin esto se crían muchas aues, gallinas, capones. De manera que se podrá tener, que los Españoles, vecinos desta ciudad son de todo bien proveydos por tener tanta abundancia de las cosas ya contadas, y no falta de pescado, pues tiene la mar a media legua. Esta ciudad está asentada en un llano que haze el valle en medio de sus frescuras y arboledas, cerca de unas sierras de rocas y secadales.

La feracidad de la tierra está presente en el discurso del cronista Zárate (1994, p. 41), quien dice: «Truxillo [...] está sentada en vn llano a la orilla de vn río, es muy abundante de aguas y fértil de trigo y maíz y ganado». El antecitado Juan López de Velasco repite casi lo mismo que Cieza, pero maravillándose que «aunque no llueve como en lo demás de esta provincia, por medio de los regadíos hay grandes sementeras» (López, 1894, p. 470). Fueron los cronistas entonces los que comenzaron a representar a Trujillo como una ciudad feraz, lo más cercano a un paraíso terrenal; una impresión del lugar probablemente compartida también por los primeros vecinos españoles y contemporáneos de aquellos, debido a que, dentro de la región, habían elegido asentarse en ese espacio geográfico y no en otro, al menos durante los primeros años de la conquista. En algunos de sus habitantes estaba interiorizada la imagen del mundo que les rodeaba como el de un paraíso. En correspondencia privada se sostenía:

[Trujillo] es muy proveida de pan, que hay tanto trigo que se provee de aquí el reino de Tierra firme de harina. Hay en ella muchas carnes de vaca, carneros, puercos y cabras, muchas frutas de membrillo, granadas, higos y uvas y otras muchas de estas tierras gran salud, bendito, Dios.³

3 Cfr. nota 8 en Otte (1998).

El cultivo de plantas de Castilla había empezado tempranamente en esta ciudad y Rodrigo Lozano había sido el primero en colocarlas en su huerta. Sin embargo, no fue una práctica exclusiva de los españoles, también la practicaban los indios que vivían en ella: tenían en sus casas cultígenos foráneos; por ejemplo, Juan de Mora, un indio ladino, tenía en su solar árboles de membrillos y plátanos.⁴

TRUJILLO LUEGO DE LA CRISIS ECONÓMICA: DOS REPRESENTACIONES DE LOS HECHOS

Esta idea de abundancia continúa a lo largo de los siglos XVI y XVII, sobre todo en la correspondencia privada, en contraste con la crisis que se vivía, ya que desde la década de 1560 Trujillo empieza a decaer económicamente. A finales del siglo XVI los cronistas postole-danos ya hablaban de la abundancia y riqueza de la ciudad en tiempo pasado, así Miguel Cabello de Balboa, quien escribió su crónica en 1586, dice de Trujillo que «los tiempos, an sido crueles roedores de su prosperidad» (1951, p. 469). Por su parte, Murúa (2001, p. 515)⁵ manifiesta que la ciudad cada día va «menguando», porque no había un buen puerto para sacar los productos de la tierra. Pero es el cronista Lizárraga el que nos da una imagen al comparar lo que vio en Trujillo durante su juventud cuando llegó en la década del setenta del siglo XVI y lo que era al momento de escribir; sostiene:

La primera vez que la vi era abundante y rica, los vecinos conquistadores unos hombrazos de caridad para con los pasajeros, que en viendo en la plaza un hombre no conocido o nuevo en la tierra (que llamo chapetón), a mía sobre tuya lo llevaban a su casa, lo hospedaban, re-

4 Archivo Regional de La Libertad (ARLL), PN, Juan de Mata, leg. 24, f. 32v, 16.01.1595.

5 Según Franklin Pease (1995, p. 47), Murúa había concluido su manuscrito en 1590.

galaban y ayudaban para el camino [...], no había mesón entonces, ni en muchos años después, ni carnicería; a todos sobraba lo necesario y aún más, y el que no lo tenía no le faltaba, porque los encomenderos les enviaba el carnero, la vaca y lo demás cada día. Liberalísimos para con los pobres; sus casas muy hartas y sus cajas muy llenas de oro y plata. Ya todo eso ha cesado y sus hijos han quedado pobres, porque no siguen la cordura y raras veces retienen la silla.⁶

Aunque esta imagen sea un tanto idealizada —porque sí había carnicería en Trujillo⁷ y, asimismo, un tambo o mesón para los pasajeros o estantes que permanecían unos días en la ciudad—,⁸ se había pasado de la abundancia a la escasez, de las casas pobladas con arcones llenos de plata a la pobreza de los beneméritos.

PRIMERA REPRESENTACIÓN: UNA CIUDAD INVIABLE ECONÓMICAMENTE

¿Por qué se había llegado a esa situación? Podemos considerar como el punto de partida la creación de nuevas villas dentro de su jurisdicción del distrito de encomiendas: Santa María de la Parri-lla (1555) y Santiago de Miraflores de Saña (1563), para lo cual se desmembró territorialmente al corregimiento de Trujillo y, además, se creó el corregimiento de Cajamarca (1565). Consecuentemente, la población de mitayos⁹ que procedía de esas provincias fue destinada para el servicio de las nuevas poblaciones, lo cual fue un duro golpe para la ciudad. Pero, también, la decisión del virrey Marqués de Cañete

6 Lizárraga (1987, p. 78).

7 Actas del Cabildo de Trujillo, vol. 2, p. 87, 05.12.1567.

8 ARLI, PN López de Córdova, leg. 3, f. 354, 30.12.1560.

9 Un mitayo es un indígena que cumple un servicio de mita, un sistema de trabajo obligatorio por turnos y remunerado. En la costa norte del Perú las actividades que realizaban iban desde cuidar ganado, construcción de casas, incluyendo «mita de guacas» (Zevallos, 1994).

de sacar de la Caja Real de Trujillo cuatrocientos pesos para cada nuevo vecino de Santa (que fueron veinte o treinta), dándoles a condición de que hagan vecindad por doce años en la villa, motivando con ello una desbandada.

En 1563 se fundó la nueva villa de Saña, aunque el superior prohibió que encomenderos fuesen a vivir a la nueva villa, se las arreglaron dando poderes a terceros para que asistiesen a la fundación.¹⁰ El cabildo trujillano vio la presencia de la villa de Saña como una amenaza a sus intereses y tuvo que dar oportunidad en la vida pública a vecinos no encomenderos para promover el retorno de aquellos que habían abandonado la ciudad.¹¹ Objetivo que consiguió parcialmente, pues, en 1566, el malestar de la ciudad continuaba y en sesión de cabildo se decidió presentar una queja ante el visitador Gregorio González Cuenca del agravio que recibía la ciudad: primero, por haberse creado una nueva villa en su jurisdicción y, segundo, porque se les había quitado los indios mitayos de ese lugar y se le pedía que dé su parecer.¹²

La visita de Gregorio González de Cuenca tenía como objetivo reducir a los indios a que vivan en buen gobierno y policía, es decir, en pueblos a la usanza española, pero además atender las quejas de los caciques. Concluida su visita, escribió al rey:

[...] y los yndios quedan muy contentos y Releuados y ordenada su Republica lo mejor que yo he sabido, estender y van tomando estilo y orden de pulicia, hallaronse en el distrito de la dha ciudad veinte y siete mill y siete cientos yndios tributarios que por sus nonbres y con sus hedades quedan asentados en las tasas y aquella ciudad q. estaua muy

10 ARLL, PN López de Córdova, leg. 5, ff. 579v y ss.

11 Este punto ha sido desarrollado por Susan Ramírez (1986), quien refiere que muchos de los nuevos vecinos de Saña retornaron a Trujillo incentivados por mejoras como cargos en el cabildo y oportunidades de negocios.

12 Actas del Cabildo de Trujillo (ACT), tomo 2, pp. 9-10, sesión del 24.07.1566.

perdida y enpobrezida queda muy bien Reparada y los vezinos Remediados para se poder sustentar y servir A v. mt. [...].¹³

Lejos estaba de la verdad. En 1568, los vecinos y el cabildo trujillano continuaban quejándose de que la ciudad se seguía despoblado y dieron poder a Rodrigo Venegas, fiel ejecutor de la ciudad, y a Marcos Lucio, abogado de la Real Audiencia de Lima, para que ante el licenciado Lope García de Castro, presidente de la audiencia, defendiesen a la ciudad del «perjuicio de la jurisdicción priuatiua que esta cibdad ha tenido y tiene» debido a la población de la villa de Saña.¹⁴ Quince días después, el cabildo tuvo la necesidad de sentar su primacía sobre Saña y pidió dos veces al corregidor Iñigo Ortiz de Zúñiga tome residencia a las justicias y oficiales reales de la villa, acusados de pretender la separación administrativa, y para ello dio poder además a Melchor de Osorno para que acompañe al corregidor en tal misión.¹⁵ Ortiz dijo que partiría a la villa para corregir los abusos que los jueces cometían con los vecinos y que nombraría allí a un teniente de corregidor, escogiendo para tal cargo a un vecino trujillano: Juan Roldán Dávila. Pero las nuevas poblaciones no aceptaron de buena gana depender de Trujillo y demandaban «cosas en perjuicio desta cibdad vecinos e moradores estantes e habitantes de en ella y en sus términos e distritos». El cabildo trujillano contraatacó dando poder a Juan Roldán y Pedro Barbarán, alcalde y regidor de la ciudad, también a los vecinos Juan Delgadillo, Melchor de Osorno y Pedro González de Ayala, para que defendiesen ante la audiencia de Lima los intereses de la ciudad de Trujillo. En ese poder se reitera que con el daño por

13 Carta al Rey, 12.12.1567, AGI, Lima 92, R. 19, N.º 151, y en Lisson (1944, pp. 337-343).

14 ACT, tomo 2, p. 100, sesión del 24.02.1568.

15 ACT, tomo 2, p. 106, 11.03.1568.

la pérdida de la jurisdicción de esos territorios «la ciudad se irá despoblando e se acabará de despoblar».¹⁶

El presidente Lope de Castro atendió la petición del cabildo y mandó al licenciado Ruiz de Estrada con una provisión, con fecha 14 de mayo de 1568, mediante la cual nombraba a Iñigo Ortiz de Zúñiga corregidor «desta cibdad y las villas de Santa María de la Parrilla y Santiago de Miraflores» por el tiempo de un año, debiendo de jurarle lealtad el cabildo de cada localidad.¹⁷ Con ello fácticamente devolvía la supremacía de la ciudad sobre las nuevas villas. Pero el 14 de diciembre se nombró un corregidor de indios para los valles de Chicama y Pacasmayo. Al cabildo trujillano no le quedó nada más que aceptar, quedando la jurisdicción de la ciudad partida en un territorio discontinuo.¹⁸ Al año siguiente se nombró otro corregidor, Alonso Manuel López de Anaya, de igual manera con jurisdicción sobre Saña y Santa,¹⁹ pero que falleció antes de terminar el año,²⁰ asumiendo sus funciones el teniente de corregidor Juan Roldán Dávila.

Para ratificar esa jurisdicción sobre las nuevas villas, el cabildo trujillano dio un poder general a Alonso de la Rúa para defender y amparar a la ciudad de Trujillo en la jurisdicción que tenía la ciudad sobre las villas de Santa y Saña, alegando «los grandes y notables servicios q. ella y los vecinos y moradores della han fho. a Su Magestad en las alteraciones pasadas».²¹ El cabildo hacía recordar al vicesoberano que Trujillo fue la primera ciudad que se sublevó contra la tiranía de Gonzalo Pizarro, así como la lealtad de la ciudad durante la rebelión de Hernández Girón. El 20 de febrero de 1570 Juan Roldán fue ratificado

16 ACT, tomo 2, p. 129, 04.09.1568.

17 ACT, tomo 2, p. 131, 01.10.1568.

18 ACT, tomo 2, pp. 146-148.

19 ACT, tomo 2, p. 185.

20 ACT, tomo 2, p. 214, 23.11.1569. El corregidor falleció el día anterior.

21 ACT, tomo 2, p. 224, 04.01.1570. El poder, con fecha del 02.01.1570, está inserto en el acta.

y ascendido a corregidor; sin embargo, la provisión ya no mencionó la jurisdicción sobre las villas de la Parrilla y Miraflores, limitándose a mencionar solamente la jurisdicción de la ciudad de Trujillo.

La situación de pobreza es reiterada incluso por los cuatro procuradores de la ciudad: Antonio de Neyra, Pedro Velásquez, Gaspar Zuazo y Alonso Caro, quienes manifestaron que, en 1557, el corregidor de entonces Diego de Pineda, había mandado que haya tres procuradores hasta que el cabildo agregó otro más, pero:

[...] por ser el pueblo tan pequeño como era notorio e hauer en la dha. ciudad pocos negocios e que se la había quitado la mayor parte de su jurisdicción porque la hauia dado a las villas de la Parrilla y Miraflores no se podían sustentar y a sus mujeres e hijos, siendo como los más dellos casados y pobres.²²

Por esta razón suplicaban que no hubiese otro procurador más y para aliviar en algo la situación necesitada de la ciudad de Trujillo, el virrey concedió a la ciudad como parte del rubro de «propios» la renta de acarretos.²³ El término *propios* se usaba para designar fuentes de ingreso que tenía el cabildo procedente de varios, que podían ser de inmuebles municipales que se arrendaban como ejidos, dehesas o impuestos a determinados servicios como la sisa, por la venta de productos en un mercado. En el caso del acarreto, generaba ingreso por el transporte de productos, en el sector trujillano, a los puertos de Huanchaco, Guañape y Malabrigo. En la provisión, el virrey señalaba «pasando por la ciudad de Truxillo entendí la mucha necesidad y pobreza que tenya por no tener propios y los ynconvinientes que se seguian por esta causa».²⁴

22 ACT, tomo 2, p. 231, enero de 1570.

23 La renta de acarretos provenía del impuesto a las carretas por cada viaje que efectuaban para transportar mercancías entre el puerto de Huanchaco y la ciudad de Trujillo.

24 ACT, tomo 2, p. 250, 02.05.1570. La provisión está fechada el 06.04.1570.

El 19 de junio de 1570 se recibió la noticia del nombramiento de un nuevo corregidor, el vecino de la ciudad, capitán Juan Ruiz de Marchena, su título rezaba como «corregidor y juez de residencia» con jurisdicción sobre las villas de Santa y Saña. Nombró, además, a Alonso Pizarro de la Rúa como alcalde de la Santa Hermandad, también con jurisdicción sobre las villas antedichas.²⁵

El mismo discurso tenían las autoridades políticas, el corregidor Frutuoso de Ulloa escribía al rey en 1582:

[...] e uisto tanta lastima que cierto me a dado mucha pena porque tiene muchos edificios caydos, muchas calles despobladas muy pocos moradores, y esos pobres y descontentos y cada dia se ua despoblando mas y con tanta prisa se ua arruynando que creo si no se remedia verna a no quedar en ella sino solos, los encomenderos que por obligacion han de quedar a hazer vezindad u aun de esa obligacion muchos procuran libertarse por ver la ciudad tan miserable esto a sido desde que se quitaron la juridicion con la qual se sustentaua en prosperidad y era de las principales ciudades deste reyno y las mas principal desta costa.²⁶

En 1585, estando de paso hacia Lima don Fernando Torres y Portugal, conde del Villar, tomó nota del estado ruinoso de la ciudad. Sus casas estaban en mal estado «por falta de servicio» y vio a los vecinos «pobres y necesitados». Ordenó que la sexta parte de la masa de mitayos costeños y séptima de los serranos sirviesen en la ciudad de Trujillo, para de este modo ayudar a los vecinos. Pero los virreyes posteriores «importunados de algunas personas» retiraron esos mitayos para la villa de Saña.²⁷

Sin embargo, al parecer, las posibilidades económicas que ofrecía el valle de Saña eran más sugestivas; desde la década de 1570 Saña pasó a convertirse en una zona agrícola en crecimiento (Ramírez, 1991, p.

25 ACT, tomo 2, p. 275, 22.06.1570.

26 Archivo General de Indias (AGI), Lima 126, Carta del corregidor Frutuoso de Ulloa al Rey, 10.02.1583.

27 ACT, tomo 3, p. 174, 30.05.1602.

84); y en la década de 1590 era una próspera provincia con cuarenta chacras, diez molinos, tres ingenios, más de cincuenta estancias con sus respectivas tinas o tenerías. Transformándose en un centro exportador de harina, frijoles, ropa de algodón, tocino, manteca, cordobanes, jabón, azúcar, miel y conservas (Ramírez, 1991, p. 105).

Años más tarde, el corregidor Bartolomé de Villavicencio escribía, refiriéndose a Trujillo:

A llegado a tanto su pobreza y menoscabo que se ban saliendo los vecinos della a uiuir a otras partes y se van cayendo las casas sin auer quien las levante y si v.magestad con su acostumbrada clemencia no manda fauorezella se acabara de asolar.²⁸

En 1602 la ciudad tenía solamente los repartimientos de Chimo y Chicama de la encomienda de don Diego de Mora y la de Guañape, encomendado en Juan de Vergara; Simbal, parte de la encomienda de Huamachuco, de don Juan de Avendaño; Santa de la encomienda de Alonso Gutiérrez Nieto; y Paiján de la encomienda de Cristóbal Mimbrenño, lo que llegaba apenas a la cantidad de 550 tributarios, la mayoría de ellos ausentes o huidos. Entonces, la visión que ofrecía la ciudad, según el cabildo, era la de «muchu diminución porque no tiene xente, ni servicio que la ilustre y para su sustento y otras cosas padece mucha necesidad».²⁹ Añoraba el cabildo los tiempos en que la ciudad estaba «ylustrada y abundante de lo necesario».

Otro factor a considerar en esa decadencia de la ciudad fue la disminución de la renta de encomienda debido al colapso demográfico que hizo estragos en la costa norte. Si en 1563 se habían cobrado 80,000 pesos de tributo, para 1591 lo recaudado bajó a 50,000 pesos (Cook, 2010, p. 93) y a 24,224 pesos en 1629 (Castañeda, 1996, p. 168).

28 AGI, Lima, 111, Carta del corregidor Bartolomé de Villavicencio al Rey, 18.03.1596. Según la versión en línea del DRAE, el término *asolar* hace referencia a *arruinar* (<https://dle.rae.es/asolar>).

29 ACT, tomo 3, p. 174.

A ello se suma que la renta de cada encomienda tenía no uno, sino muchos beneficiarios (Zevallos, 1990, pp. 373-381). A principios del siglo XVII, los hijos y nietos de conquistadores habían «llegado a tanta pobreza que la mayor parte por no tener con que se sustentar están ausentes y no parecen y sus casas despobladas».³⁰ Zevallos ha mostrado con muchos ejemplos la difícil economía de los beneméritos, como las ventas a futuro de productos que recibían, por ejemplo, la ropa de tributo. De esta manera, en 1575, Pedro Barbarán Lezcano vendía por adelantado la entrega de 750 piezas de ropa de tributo de algodón que sus indios de la encomienda de Lambayeque recién entregarían en 1576 (Zevallos, 1996, p. 78); al igual que Juan Roldán Dávila por adelantado 400 piezas de ropa de Íllimo, que al morir dejaba una gran deuda de 40,000 pesos, por lo que sus bienes salieron a remate. También se dio el caso de descendientes de conquistadores que vivieron una atmósfera de competencia y lujo, gastando sus capitales en bienes suntuarios; no faltaban entre los bienes de don Luis Chacón de Cabrera prendas de vestir caras. Tras su muerte, su viuda declaraba que su marido moría en «absoluta pobreza, pues la renta de la encomienda de Moro era escasa» (Zevallos, 1996, p. 115). Melchor de Osorno, el Viejo, hijo del conquistador vecino de Trujillo, según declaración de su propio hijo Melchor de Osorno, el Mozo, su padre dejó muchas deudas. Se sabe, además, que el vecino fundador Lorenzo de Ulloa moría pobre y pedía en su testamento que le perdonen las deudas (Zevallos, 1996, p. 372); o de los apremios económicos del encomendero Lorenzo de Zamudio (Zevallos, 1996, p. 436); o de las viudas de los encomenderos que vivían en la pobreza cuando no en la miseria, como doña Beatriz de los Ríos y Figueroa, viuda del alférez real don Diego de Mora Manrique, que terminó sus días viviendo de caridad en la casa de don Antonio Chayhuac, cacique de Mansiche. Este decaimiento económico afectaba el estilo de vida de los beneméritos, y al final del

30 ACT, tomo 3, p. 175, sesión del 30.03.1602.

siglo XVI les era dificultoso contribuir a la Corona del mismo modo que a inicios de la colonización (Puentes, 1992, p. 275).

Como refiere Zevallos Quiñones (1996, p. 28), en menos de cien años la sociedad encomendera, primera aristocracia del reino del Perú, del de AEIOU (*Austriae Est Imperari Orbi Universo*), tan estimulante en el nacimiento del nuevo virreinato, al cínico refrancillo de la burla popular:

Pedro encomendero
Hijo caballero
Nieto pordiosero

SEGUNDA REPRESENTACIÓN: LOS QUE NO ERAN BENEMÉRITOS

La otra cara de la moneda son los comerciantes y hacendados. Al parecer, la crisis no pasó por ellos, tampoco la decadencia. Un indicio de la riqueza de este sector de la población es el número de esclavos que tenían. La renta tributaria de Diego de Mora, vecino trujillano benemérito, era ínfima, pero se dedicaba a las actividades agropecuarias y su ingenio de Chicama tenía cien esclavos, número considerable si lo comparamos con otras haciendas de la zona.

Al lado de ese grupo social que decaía económicamente surgió una vigorosa y pudiente clase de mercaderes que, en Trujillo como en otras ciudades del reino del Perú, levantaron las grandes fortunas de aquel siglo, y que lucraron prestando dinero a los vecinos feudatarios a elevados intereses, comprándoles en avance los bienes que les tocaría del tributo indígena y exportándolos a otros lugares como México, Tierra Firme y Chile; o habilitándolos en fallidos intentos agropecuarios, adquiriendo barato en sus almonedas *post mortem* las casas, tierras, joyas, muebles y esclavos (Zevallos, 1996, p. 25).

El cronista Simón Pérez de Torres, contemporáneo del Conde del Villar, nos da una apreciación diferente que el virrey, pues vio a la ciudad «grande y muy alegre», con vecinos muy ricos con el comercio que tenían con Panamá.³¹

Otra persona de éxito fue Blas Juárez, quien había llegado a las Indias alrededor de 1543 y era propietario de la estancia de Licapa, en el valle de Chicama. Según su propia declaración, tenía un caudal de 20,000 pesos logrados a base de esfuerzo, «con my industria y habilidad». Su probanza de méritos es muy ilustrativa para entender la actitud de un hombre de negocios frente a los beneméritos, que, pese a no serlo, tenía casa poblada y trataba su persona «con honor y calidad quanto puede ser y tener qualquiera hombre principal y de renta», es decir, un vecino encomendero.³² En 1582 pide que se le dé el cargo de regidor perpetuo del cabildo por muerte de Lorenzo de Ulloa; ya antes Juárez había ejercido cargos honrosos como mayordomo de la ciudad, por encargo del cabildo, sin percibir por ello salario alguno. A diferencia de otras probanzas que aluden a la pobreza, aquí, al contrario, Juárez demuestra que tiene solvencia económica. Lo que llama la atención de la carta de Juárez es que fue escrita en 1582, el mismo año en que el corregidor Frutuoso de Ulloa dejaba esa imagen tétrica de Trujillo.

Por otro lado, como complemento a esa representación de decadencia, está el abuso que hacen los corregidores de indios en las jurisdicciones que Trujillo había perdido. En el fondo, los intereses

31 Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss. 3181.

32 AGI, Lima 127, Probanza de méritos y servicios de Blas Juárez. Tener *casa poblada* quería decir que el vecino, aparte de mantener a su familia, era capaz de tener huéspedes, criados y esclavos. Otros casos dignos de mencionar son el de Bartolomé de Tejeda, comerciante extremeño, que hospedaba a paisanos suyos; Rodrigo Balufo, yerno del encomendero Antón Quadrado, de quien decían que «su oficio era pasearse; jugador y hombre perdido»: en una litis el juez ordenó el embargo de sus bienes, por lo que en un alegato Balufo respondió que no le podían ejecutar sus bienes porque «soy blanco y tengo casa poblada» (AGN, Real Audiencia, leg. 36, cuad. 134, 1598).

de Ulloa estaban dirigidos a que los corregimientos de indios de Saña, Santa y Cajamarca dependan de esta ciudad; también consideraba que lo que contribuía a la crisis económica era que Trujillo no contara con un puerto conveniente para poder sacar sus productos.

CONCLUSIONES

Los españoles del siglo XVI vieron América como un lugar ideal donde poder comenzar una nueva vida; algunas regiones del continente, por sus valles y clima, llegaron a deslumbrar a los conquistadores. La ciudad de Trujillo, ubicada en el valle de Moche, fue uno de esos lugares que impresionó por su feracidad. Precisamente, esta característica llevó a los cronistas y a sus habitantes a exaltarla hasta crear una imagen de ella casi edénica, al no tomar en cuenta, por desconocimiento, eventos naturales como El Niño y sus consecuencias. Sumado a ello, la creación de las villas de Santa y Saña provocaron el retiro de mitayos de esas jurisdicciones para que sirvieran en Trujillo, hicieron consecuentemente que Trujillo pasara por un periodo de crisis económica que terminó por alterar la representación positiva que de esta ciudad se tenía.

Sin embargo, estos años difíciles no fueron experimentados de la misma manera por todos los vecinos. Según Pérez de Torres, había en Trujillo, en 1585, vecinos muy ricos por el comercio con Panamá. Blas Juárez, por ejemplo, tenía solvencia económica y sin ser benemérito ocupó cargos importantes en el cabildo. En definitiva, la crisis económica existió, pero al no ser experimentada del mismo modo por todos sus habitantes, solo los afectados por la crisis representaron Trujillo de manera negativa hasta difundirla más allá de sus fronteras, contrariamente a lo que habían hecho los cronistas.

CONFLICTO DE INTERESES

Los autores declaran no tener conflicto de intereses.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Los autores declaran haber realizado en conjunto las diferentes etapas de la producción del artículo y están de acuerdo con la publicación de la versión final.

COPYRIGHT

2025, los autores.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

REFERENCIAS

ARCHIVOS

ACTAS DEL CABILDO DE TRUJILLO (Trujillo, Perú) [ACT]

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (Sevilla, España) [AGI]

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Lima, Perú) [AGN]

ARCHIVO REGIONAL DE LA LIBERTAD (Trujillo, Perú) [ARLL]

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA (Madrid, España) [BNE]

BIBLIOGRAFÍA

AINSA, F. (1992). *De la edad de oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano*. México: Fondo de Cultura Económica.

- CABELLO DE BALBOA, M. (1951). *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú Antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- CASTAÑEDA, J. (1996). Notas para una historia de Trujillo del Perú en el siglo XVII. En: L. Millones y H. Tomoeda (eds.). *La tradición andina en tiempos modernos*. Oasaka: National Museum of Ethnology, pp. 23-45.
- GARCÍA, C. (1986). Haciendas municipales y bienes de propios. *Anales de Estudios Económicos y Empresariales*, núm. 1, pp. 89-114.
- GONZÁLEZ, C. (1995). *Dineros de ventura: la varia fortuna de la emigración a Indias (siglos XVI-XVII)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- LISSEN, E. (1944). *La iglesia de España en el Perú*. Vol. II. Sevilla: Editorial Católica Española.
- LIZÁRRAGA, R. de (1987). *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Madrid: Historia 16.
- LÓPEZ, J. (1894). *Geografía y descripción universal de las Indias*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- MURÚA, M. de (2001). *Historia general del Perú*. Madrid: Dastin.
- OTTE, E. (1996). *Cartas privadas de emigrantes a indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PEASE, F. (1995). *Las crónicas y los Andes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PUENTE, J. de la (1992). *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.
- RAMÍREZ, S. (1992). *Los señores patriarcales: la tenencia de la tierra en el Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- RIVASPLATA, P. (2015). El clima «miasmático» limeño según algunas percepciones de autoridades, médicos y viajeros durante los siglos XVI al XIX. *Temas Americanistas*, núm. 34, pp. 76-98.
- ZÁRATE, A. de (1994). *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ZEVALLOS, J. (1990). Pretendientes a la encomienda de Chicama en 1583. *Boletín del Instituto Riva Agüero*, núm. 17, pp. 373-381.
- ZEVALLOS, J. (1994). *Huacas y huaqueros en Trujillo durante el Virreynato (1535-1835)*. Trujillo: Editora Normas Legales.
- ZEVALLOS, J. (1996). *Los fundadores y primeros pobladores de Trujillo del Perú*. Trujillo: Ediciones de la Fundación Pinillos Goicochea.

Fecha de recepción: 2024-08-14.

Fecha de evaluación: 2025-03-10.

Fecha de aceptación: 2025-04-21.

Fecha de publicación: 2025-06-01.



La Iglesia Matriz de Jauja. Proceso histórico y de cambio arquitectónico en una dinámica regional

Carlos H. HURTADO AMES

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
churtadoa@unmsm.edu.pe

Código ORCID: 0000-0002-6195-3185

RESUMEN

Este trabajo examina el proceso histórico de la Iglesia Matriz de la ciudad de Jauja en una perspectiva de larga duración desde el momento en que fue construida hasta el proceso actual. Debido a la naturaleza de las fuentes, el énfasis está puesto en su evolución arquitectónica y las distintas etapas por las que pasó en tanto edificación singular. Se propone que buena parte de las refacciones que se hicieron en ella se llevaron a cabo como resultado de la asociatividad entre los actores sociales de la zona, siendo una característica distintiva de su proceso social, principalmente desde finales del siglo XVIII.

PALABRAS CLAVE: *historia de la Iglesia, historia regional, Jauja, arquitectura religiosa, asociacionismo*

The Jauja Mother Church. Historical Process and Architectural Change within a Regional Dynamic

ABSTRACT

This paper examines the historical process of the Jauja Mother Church from a long-term perspective, since the time it was built until the current process. Due to the nature of the sources, emphasis is placed on the architectural evolution of the monument, and the different stages through which it passed as a unique building. It is proposed that a good part of the renovations that were carried out on the temple were the result of the association between the social actors of the area, being a distinctive characteristic of its social process, mainly since the end of the 18th century.

KEYWORDS: *history of the Church, regional history, Jauja, religious architecture, associationism*

1. NOTA INTRODUCTORIA

LA IGLESIA MATRIZ DE JAUJA es el principal monumento religioso de esta ciudad. Prácticamente ha estado presente en casi toda su historia, por lo que es uno de los elementos más importantes de la identidad de la ciudad y de los jaujinos. A pesar de la importancia no se ha realizado hasta ahora una historia objetiva de ella, tanto de su estructura arquitectónica como del entramado social que involucra en cuanto entidad cristiana. En este sentido, en este trabajo se hará un recorrido por su historia en una perspectiva de larga duración, desde cuando fue construida en el siglo XVI al proceso actual, centrando la mirada en su aspecto arquitectónico de cambio y la dinámica social colacionada. Para ello se presentará una revisión minuciosa de fuentes primarias existentes principalmente en archivos locales, como el Archivo Regional de Junín y el Archivo de la Parroquia de Jauja.

La historia de las edificaciones singulares y su implicación social en la sierra central peruana, concretamente en el valle del Mantaro, donde se ubica la provincia y la ciudad de Jauja, está por hacerse. En las visiones generales que existen sobre la arquitectura de los monumentos religiosos suele haber un silencio sobre esta zona (Velarde, 1946; García, 1980), por lo que su importancia y trascendencia no se han ponderado aún. Los principales avances que se conocen han sido realizados por el padre Julián Heras (1990), quien ha publicado documentación referida a inventarios de iglesias franciscanas en la zona construidas en la época colonial, así como documentos relacionados a la historia del convento de Ocopa (San José, 1997), el principal centro misionero de la región en este mismo periodo.¹ Desde la mirada de la arquitectura existe una compilación en la que hay exploraciones a algunas iglesias de la región realizadas por alumnos de la Universidad Nacional del Centro (Concha, 2010). Se cuenta con notas breves sobre las edificaciones religiosas que están consideradas como patrimonio histórico inmueble en Junín en un volumen que publicó la Dirección Desconcentrada de Cultura de Junín (2016), del que la iglesia de Jauja es integrante al ser Patrimonio Cultural de la Nación por Resolución Jefatural N.º 515 del 11 de agosto de 1989.

Debido a la religiosidad propia de la zona y a los sistemas de fiestas ahí existentes, que se tratan de los más importantes del país, las iglesias en la zona, así como las capillas que se han establecido en los diferentes pueblos de la región, tienen un rol central en la sociedad.² Son el vértice de las identidades locales y de la sociabilidad de estos espacios.

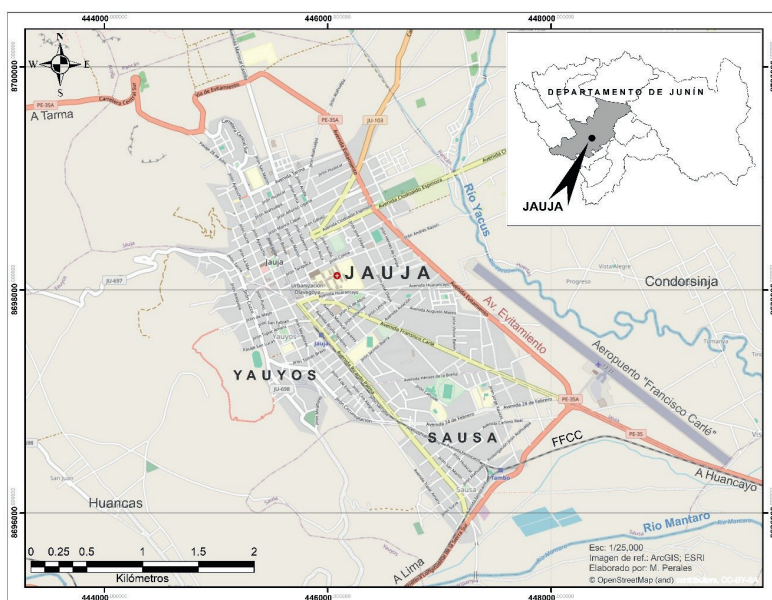
Dada la naturaleza de la documentación que se ha obtenido para este trabajo, centraremos nuestra mirada en la parte arquitectónica

1 Sobre Ocopa también se han publicado estudios sobre las misiones salidas desde este punto hacia la frontera durante el siglo XVIII (Jones, 2018), así como los de su célebre biblioteca (Córdova, 1974).

2 Para el caso la iglesia de Cani Cruz en Chongos Bajo, véase Perales y Rodríguez (2011).

de la Iglesia Matriz de Jauja, es decir, lo vinculado a las diferentes etapas de alteración estructural y cambio que tuvo en su conjunto. Una institución como la iglesia comprende diversos y múltiples aspectos sociales unidos a la complejidad del hecho religioso en un espacio local, más aún en el contexto de devoción como el que se vive en la zona. De ello no nos ocuparemos ahora, aunque sí conviene dejar enunciado que es una tarea pendiente que, en el futuro, alguien debería realizar.

MAPA 1. Ubicación de la ciudad de Jauja



2. ANTECEDENTES

La ciudad de Jauja se fundó el 25 de abril de 1534 como capital de la entonces gobernación de Nueva Castilla, en las inmediaciones del centro administrativo inca de Hatun Xauxa, actual distrito de Sausa

de la provincia también llamada Jauja. Como es lógico, y lo mencionan varios cronistas, en aquella ocasión se construyó también un templo cristiano.³ Sin embargo, tanto la ciudad como esta edificación tuvieron una vida corta, ya que los españoles abandonarían «La Muy Noble Ciudad de Jauja» debido a que era «fría e de muchas nieves e falta de leña por la tener lexos» y porque se hallaba a cuarenta leguas del mar, tal como se expuso en un acta del 29 de noviembre del mismo año (Cobo, 1964, p. 285; Rivera Martínez, 1968, pp. 88, 89), trasladándose la primigenia capital definitivamente a la costa.

En un hecho usual en aquella época, la ciudad, o lo que quedaba de ella, se trasladó unos cuatro kilómetros al poniente, hasta el emplazamiento donde actualmente se encuentra erigida. Este proceso se llevó a cabo durante la época de las reducciones, en 1565, periodo en el que tienen su origen muchos de los poblados del valle del Mantaro. Por diversas consideraciones de carácter político, el nuevo asentamiento tomaría la categoría de pueblo de indios con el nombre de Santa Fe de Hatun Jauja (Espinoza, 1964, 1973). Es decir, la ciudad tuvo un reasentamiento y cambió de categoría urbana. Durante la colonia funcionaría como «cabecera», un término que aludía a la jerarquía política de un pueblo sobre los demás en una región, por lo que Hatun Jauja asumiría la hegemonía en la zona en relación con los demás pueblos de indios (Hurtado, 2022). Por esta razón, además, los pocos españoles que había en la región residían principalmente aquí. De hecho, era una «villa de facto», como propone Argouse (2008, 2023) para el caso de Cajamarca en este mismo periodo. En este orden de ideas, Jauja era un pueblo de indios que funcionaba como villa.

3 Francisco Pizarro «ordenó el lugar y sitio donde se habían de levantar la iglesia en aquella ciudad de Xauxa, la cual mando que hicieran los caciques de la comarca, i fue edificada con sus gradas y puertas de piedra» (Sancho, 1917, en Espinosa, 1964, p. 222). Sobre esta primera edificación, conocida ahora como la iglesia San Francisco de Asís de Sausa, véase Orellana et al. (2020).

Como es de prever, en este nuevo emplazamiento urbano se construyó desde cero. La organización que se le asignó fue siguiendo los criterios urbanos traídos por los españoles, basados en los principios renacentistas de aquella época, resaltando el llamado *damero*. Las casas de los individuos de mayor relevancia en la estructura social y política se ubicaban en la plaza principal, al igual que los edificios más importantes, así como las viviendas de las elites locales, tanto españolas como indígenas, siendo notable el solar Apocancha, que los caciques locales donaron a la cofradía del Carmen para erigir su capilla (Celestino y Meyers, 1981).⁴ Junto al cabildo estaba la nueva iglesia que se construyó en aquel momento. De esta manera, si nos atenemos al hecho de que este emplazamiento urbano se originó en 1565, el templo del que aquí nos estamos ocupando se comenzó a construir en aquel momento.

No obstante, es importante señalar que algunos autores locales refieren que la iglesia data de 1534, fecha de la fundación de la ciudad, y que es una de las primeras levantadas por los españoles (Espinosa, 1964). Aunque en estricto se trata de una afirmación equivocada debido a que la ciudad se trasladó a otro lugar, los pobladores locales suelen asumirla como verdadera y la repiten en algunas alocuciones que se escuchan hoy en día en Jauja, principalmente en diálogos donde entra de por medio el debate por la identidad local. Evidentemente, ello ha generado un reclamo del pasado que tiene una raíz inexacta y cuya veracidad no se suele discutir, siendo parte de lo que se asume como la memoria histórica local, pero que se ampara en un sustento equivocado.

Ahora bien, el antiguo valle de Jauja, llamado desde finales del siglo XVIII como Mantaro, fue adoctrinado por los dominicos y franciscanos, una labor que se intensificó después de las guerras civiles

4 Sobre la división social de la ciudad a partir de la traza desde la Plaza Mayor, véase Gutiérrez (1997).

entre los conquistadores (1544-1548). Estas dos órdenes religiosas se repartieron los asentamientos que aquí encontraron. Los dominicos se establecieron en el norte y sur del valle, quedando el centro para los franciscanos. De acuerdo con lo que muestra Heras (1990, p. 147), los dominicos fundaron conventos e iglesias en las poblaciones de Jauja, Huaripampa, Muquiyauyo, Sicaya, Chupaca, Huancayo, Chongos y Sapallanga. Los franciscanos, por su parte, tuvieron conventos e iglesias en San Jerónimo de Tunán, Concepción, Matahuasi, Apata, Uchubamba, Comas, Andamarca, Sincos, Mito y Orcotuna. De esta forma, como se aprecia, el templo de Jauja fue construido por los dominicos, que se habían establecido en la zona desde los primeros años de la conquista.

De la iglesia primitiva que se erigió en 1565 no hay mayor información. Los datos más antiguos que se han localizado para esta investigación corresponden a los primeros años del siglo XVII y aparecen en la crónica del dominico Juan Meléndez (1612, p. 617, en Rivera Martínez, 1968, p. 113), quien señala lo siguiente: «Las dos Yglesias de Huancayo y Atun-Xauxa son las mejores del valle, y por sus ornamentos y retablos, y galantes adornos de pinturas pudieran parecer en cualquiera de las mejores ciudades de Europa». Rivera Martínez (1968, p. 112) observa que este cronista nunca estuvo en Jauja y que sus referencias son indirectas de dominicos que anduvieron antes en la región. No obstante, esta cita evidencia la importancia de la iglesia de Jauja en el virreinato, particularmente en la sierra central, siendo una de las más vistosas y llamativas.

No hay certeza sobre las características estructurales de esta primera edificación. Las primeras imágenes que se tienen de ella son de mediados del siglo XIX. Es indudable, no obstante, que esta primera iglesia tenía un aspecto diferente del que tendría luego, principalmente por las diversas refacciones de las que fue objeto.

Sin embargo, a partir de la historiografía que ha trabajado la historia de los monumentos religiosos en otras áreas de la colonia,

podría tratarse de lo que Antonio San Cristóbal (1993, p. 165) define como procesos arquitectónicos independientes, un tipo de arquitectura rural peruana que, en lugar de haber surgido bajo la influencia irradiadora de las ciudades virreinales, constituyeron procesos autónomos en sí mismos, en cuanto centros creadores de sus propios modelos. Esto puede ser más evidente a partir del hecho de que, como observa este historiador, desde el segundo tercio del siglo XVII la arquitectura virreinal peruana estuvo en condiciones de ser protagonista de su desarrollo en cierto modo autónomo. De esta manera, habría una dispersión en escuelas autónomas que, de acuerdo con el criterio de este reconocido investigador, no solo se reducen a la planiforme surperuana, sino que comprenden igualmente a todas las andinas y a las costeras (San Cristóbal, 1993, p. 164). Se trataría de una arquitectura de tendencia americana provincial que se caracteriza por la interpretación libre, no canónica de los modelos europeos; un «estilo mestizo» (García, 1980, p. 19).

Al respecto, valdría la pena tener en cuenta que en la sierra central no hay en estricto una ciudad que irradie influencia de algún tipo de escuela arquitectónica y pictórica. Como se ha visto, si bien Jauja se fundó como ciudad, fue «refundada» como pueblo de indios y en la región solo hay ámbitos urbanos con esta condición hasta casi finales del siglo XVIII, cuando este mismo «pueblo de indios» adquiere la categoría de villa (Hurtado, 2022). De esta manera, es factible proponer que pudo haberse desarrollado una tradición arquitectónica propia. No obstante, se trata de una propuesta que tendría que corroborarse en el futuro a través de un análisis sistemático en conjunto con las iglesias y capillas de la región. En el mismo sentido, valdría la pena corroborar la existencia de expresiones andinas que se adaptaron e integraron en el contexto colonial y que se reflejan en la iconografía religiosa de este periodo, como ha sugerido Teresa Gisbert (2004).

3. LAS REFACCIONES DE LA ÉPOCA COLONIAL

En el frontispicio de la Iglesia Matriz de Jauja existe una inscripción pétreo en la parte superior de la puerta que señala: «Hizose siendo cura el Reverendo Padre Lector Fray Manuel Rueda i Gobernador Lorenzo Surisac. Setiembre 1696» (cfr. Espinosa, 1964, p. 222), la misma que hoy en día es posible de apreciar (véase imagen 1), lo que sugiere que en este año se realizó una de las primeras intervenciones a su estructura, luego de poco más de un siglo de haber sido construida. La historicidad del dato se corrobora en el hecho de que el personaje aludido, don Lorenzo Surichac, fue cacique principal y gobernador del cacicazgo de Hatun Xauxa hacia finales del siglo XVII.⁵



IMAGEN 1. Detalle del frontis de la iglesia de Jauja: «Hizose siendo cura el Reverendo Padre Lector Fray Manuel Rueda i Gobernador Lorenzo Surisac. Setiembre 1696». Fuente: fotografía del autor.

5 Archivo Privado del Valle, Manuscritos sueltos, Testamento de don Juan Surichac [1696], s. f. Agradezco a Ramón del Valle el proporcionarme gentilmente una copia de este documento. Este testamento ha sido publicado en Hurtado y Solier (2016).

Los diferentes elementos que son propios de esta edificación, y que le confieren su autonomía regional, se realizaron en su mayor parte durante el siglo XVIII. De estos, los más significativos y de los que podemos probar documentalmente su origen —siendo que además perduran hasta la actualidad—, son los retablos de la Virgen del Rosario, la patrona de la ciudad, el retablo del altar mayor, el coro y la pila bautismal.

El inicio de la construcción del retablo de la Virgen del Rosario (véase imagen 2) data de 1722, cuando se celebró un contrato para su realización entre los mayordomos de aquel momento, miembros de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, con los retablistas Juan Esteban Pérez y Severino Pérez, «padre e hijo, maestros del arte de ensamblar». De acuerdo con el documento que se ha localizado, los referidos deberían «haver y travajar un retablo de madera de cedro con tres cuerpos que coxa toda la testera frente, y pared de la capilla donde esta el Santísimo Bulto e ymagen de Nuestra Señora del Rosario la qual dicha obra y rretablo a de ser conforme a el dibujo que tenemos demostrado»,⁶ que además debería terminarse en el lapso de dos años y por la suma de tres mil ochocientos pesos. El documento enfatiza que el trabajo debía hacerse «conforme al dicho dibujo sin que deje en cosa alguna obrado en perfeccion y en desdiciendo el dicho dibujo no se nos ha de pagar»,⁷ lo que sugiere la importancia dada a los bocetos por parte de los contratistas, conforme a las tendencias del barroco de aquel momento.

6 Archivo Regional de Junín (ARJ), Sección Protocolos Notariales, tomo XIV, 13 de junio de 1722, f. 487.

7 ARJ, Sección Protocolos Notariales, tomo XIV, 13 de junio de 1722, f. 487v.

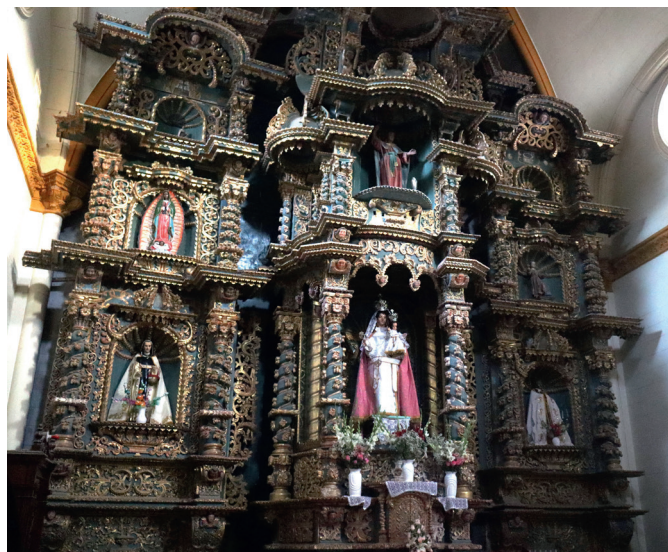


IMAGEN 2. Retablo de la Virgen del Rosario de Jauja.

Fuente: fotografía del autor.

Siguiendo la teoría de la producción de los discursos sociales que propone Verón (1993, p. 125), la elaboración de un retablo como este se trataría de una dimensión significativa de los fenómenos sociales, entendidos como procesos de producción de sentido (cfr. Estarellas, 2020, p. 109), que se traducen en un soporte material. Desde este punto de vista el retablo de la Virgen del Rosario de Jauja, así como los demás que han sobrevivido hasta hoy, tienen esta connotación.

Aunque no se ha localizado un documento que dé cuenta de que se haya terminado y entregado el trabajo encargado a ambos «oficiales y maestros del arte de ensamblar», es evidente que el trabajo se llevó a cabo, ya que el retablo como tal existe. También porque transcurridos unos años, en abril de 1729, encontramos otro documento en el que los priostes de la cofradía del Santísimo Sacramento de la Iglesia de Jauja se obligaban a favor de la confección de un retablo para el altar

mayor, debido a que «atendiendo al mayor adorno, decencia culto y veneración de dicha Yglesia, tienen hecho el animo de que se haga un retablo mayor, en la capilla principal y ahora mayor de dicha Yglesia, respecto de que el que tiene es obra muy antigua y no es de la decencia que merece la fabrica de la Yglesia».⁸

Según lo referido en el documento se puede apreciar que existía antes de este momento un retablo primitivo, cuya presencia comenzó a ser cuestionada, seguramente por haberse levantado en esos años ya el retablo a la Virgen del Rosario, ubicado al lado derecho del altar mayor, terminando por ser reemplazado por uno nuevo. Este fenómeno en realidad es común a los retablos altoperuanos y peruanos del siglo XVI y la primera mitad del XVII, como observa Whetey (1950, en Estarellas, 2020, p. 124), que en este caso fueron destruidos o descartados para ser reemplazados por los nuevos y esplendorosos retablos que caracterizaron el pleno barroco. Sin embargo, en Jauja, esta transición se hizo en las primeras décadas del siglo XVIII. En efecto, el retablo del altar mayor de su templo es de estilo barroco, aunque un tanto más recargado, siendo más complejo en sus acabados que el altar de la Virgen del Rosario. Esto podría sugerir que se trata de un estilo churrigueresco, la etapa culminante del barroco, aunque no se ha hecho un estudio detallado de este retablo que fundamente este punto de vista.⁹

8 ARJ, Sección Protocolos Notariales, tomo XIV, 16 de abril de 1729, f. 816v.

9 Sobre otros estilos de retablos que proliferaron en el siglo XVII en el Perú, en este caso el rococó, véase Bailey (2019).



IMAGEN 3. Retablo del altar mayor de la iglesia de Jauja.
Fuente: Fotografía de Deyvis Rivera.

El coro y la pila bautismal se realizaron en agosto de 1781, mediante un convenio firmado entre la comunidad de criollos de Jauja y un «Maestro de Arquitectura» para la construcción de ellos mediante un «dibujo que ha mostrado». Una de las principales razones que se aluden para el inicio de estos trabajos era que una de las torres de

la iglesia se había derrumbado, en este caso la que estaba del lado del bautisterio.¹⁰ Esto, además de evidencias del crecimiento que va teniendo el templo en sus diversos componentes, muestra el deterioro y las refacciones que paulatinamente la modificarán a lo largo de los años. Pero a la vez muestra el asociacionismo¹¹ del que va ser parte la colectividad para su refacción, una situación que se repetirá varias veces en su proceso de aquí en adelante.

Hacia 1802 se realizó un inventario de la iglesia con la finalidad de evidenciar el mal estado en el que se encontraba y pedir apoyo para su refacción al Supremo Gobierno. En ella, los «vecinos pudientes» manifestaron, en relación con la modificación y refacción del templo, que de tiempo inmemorial habían contribuido y mantenido a sus expensas, en lo posible, el culto de la iglesia, la que se hallaría enteramente arruinada si no se hubiera retejado por ellos, colocando algunas alfardas¹² conducidas desde la montaña que han sostenido la techumbre. Indicaron que, además de esto, levantaron desde sus cimientos una torre de piedra de crecido costo, para cuya fábrica fue necesario se repitiese el prorratio voluntario a que se obligaron, a más del trabajo personal; que con su dinero compraron al colegio de Ocopa en novecientos pesos dos campanas que no tenía el templo; que gastaron seiscientos pesos en el órgano que actualmente existe descompuesto y roto; que compraron un palio, que es el que en esos momentos servía. Señalaban que, en tal virtud, ya no alcanzan sus facultades ni a reedificar la construcción ni a costear todos los paramentos sagrados de que ella carecía.¹³

10 ARJ, Sección Protocolos Notariales, tomo XXVI, 8 de agosto de 1781, f. 640v.

11 El asociacionismo es un enfoque teórico y metodológico tomado de la sociología que permite abordar los problemas sociales y evaluar el accionar colectivo de una asociación y sus asociados, o de la comunidad (véase Ostrom, 2000).

12 Para la terminología arquitectónica utilizada en este trabajo, véase Mesa (1980).

13 Archivo General de la Nación (AGN), Derecho Indígena, 1802, C. 568. L. 29, ff. 19v-21v.

Como ya se ha anotado, cuando había necesidad urgente de refacción, era la colectividad la que la asumía, mediante el mecanismo de la colaboración y principalmente el de la asociación. Es importante señalar que no se puede precisar si se trata de un sistema de *minka* o *ayni* —que en distintas partes de la sierra se llama *faena* hasta el día de hoy— como pudiera suponerse por ser un trabajo comunitario en un espacio andino, tal cual es el caso de Jauja. Esto es así porque se trata de una realidad urbana, con un fuerte componente de población española de por medio, pero coexistiendo con una importante población indígena en la misma ciudad, principalmente de las élites, por lo menos hasta finales del periodo colonial. De acuerdo a lo que se ha mostrado líneas arriba, las refacciones del templo en la que participaba la colectividad se documentan desde finales del siglo XVII y donde los caciques locales tenían una participación relevante, como se prueba en la inscripción pétrea del frontis de 1696 (imagen 1), que menciona al gobernador Lorenzo Surichac como uno de los que la refaccionaron, a la sazón cacique principal de Jauja.

No obstante, tras el declive del sistema cacical en la zona, hacia fines del siglo XVIII y comienzos del XIX (Hurtado, 2017), la participación de este grupo se diluye y solo se disponen de evidencias de comunidades de españoles y de mestizos, como se muestra en el documento de 1802 que se ha citado. En este sentido, es pertinente el concepto de asociacionismo que ya se ha traído a colación para discutir este proceso, referido al papel que desempeña la asociación de los grupos sociales para mejorar sus condiciones de vida o de trabajo, cuando no reciben desde el Estado la atención o respuesta a sus demandas. Según Ariño (2004, p. 86), la cooperación voluntaria entre personas que se organizan formalmente para lograr determinados intereses comunes constituye un espacio privilegiado para ensayar formas modernas de sociedad y un resultado de los procesos que operan en estas. Aunque, en estricto, en la situación analizada estamos en sociedades del antiguo régimen; es posible apreciar formas de

organización social propias de la modernidad en una realidad local desde este momento y que luego tomarán mayor trascendencia. De esta manera, por la figura del «asociacionismo» la iglesia será susceptible a refacciones, cambios y continuidades.

Otro aspecto que también se destaca hacia 1802 es la mención relacionada a la edificación de una de las torres, aunque no se señala explícitamente cuál de ellas, si la del lado del evangelio o la del lado de la epístola. Sin embargo, se trataba de la torre del lado de la epístola, es decir, del lado derecho, tal como se puede inferir por la información que se muestra en el documento de 1781.¹⁴ Como se verá más adelante, esta torre se volvería a caer en un momento no determinado después de la independencia; mientras que la del lado del evangelio sufriría muy serios daños a consecuencia del terremoto del 1 de noviembre de 1947.

Ahora bien, el documento de 1802 muestra un examen detallado de las refacciones que requería el templo, al igual que un inventario de todo lo que ella contenía. En esta inspección, el juez subdelegado don Joaquín de Aranzábal, quien llevó a cabo este trabajo, señaló la necesidad de demoler el techo en su integridad, debido a que las tijeras se encontraban, casi todas, no aptas para uso y propensas al desastre; algo similar es lo que ocurría con la totora que las cubre y las tejas, debido a que, según la observación de Aranzábal, luego de las lluvias el agua se acumulaba en el piso, haciéndolo intransitable. El altar mayor, por su parte y de acuerdo a este documento, también estaba en condiciones estructurales desfavorables, a tal punto que en las misas y otras celebraciones los fieles ya no colocaban las ceras acostumbradas por temor al colapso. Finalmente, se señalaba que el techo de la sacristía no estaba en mejores condiciones que el resto del templo, siendo inminente un desplome. Las refacciones proyectadas se tasaron en once mil seiscientos cincuenta y un pesos, una parte de lo cual, quinientos cuarenta y uno, serían asumidos por la feligresía de

14 ARJ, Sección Protocolos Notariales, tomo XXVI, 8 de agosto de 1781, f. 640v.

Jauja y lo curas encargados.¹⁵ Pero la refacción del templo no iniciaba aún en 1811, como se menciona en el documento que hemos estado siguiendo en esta parte.¹⁶

El templo que fue documentado hacia 1802 tenía dos torres, y su aspecto debió ser el de la clásica iglesia primitiva, término con el cual nos referimos a aquella que fue la originalmente construida sin mayores alteraciones significativas, ya sea por refacción o remodelación. Se deduce ello a partir de la información que proporciona John Thomas (1917, p. 106, en Rivera Martínez, 1968, p. 135), quien acompañó al general O'Higgins en la campaña a Ayacucho: «Entramos a Jauja por una de sus puertas y, pasando por una calle bastante decente, llegamos a la plaza, que es mejor que la de Tarma. La iglesia tiene hermosas torres y en los dos ángulos occidentales de la plaza hay dos baluartes circulares, adorno peculiar de Jauja y Huancayo». No obstante, al momento que el viajero Léonce Angrand hizo su paso por Jauja en 1838 (imagen 4), la iglesia únicamente contaba con una sola torre, de lo que dejó un registro visual en dibujos (cfr. Rivera Martínez, 1968). De esta manera, entre la época de la guerra de la independencia, cuando Thomas esbozó sus impresiones de la región, y el año en que Angrand recorrió la ciudad, la torre del lado derecho sufrió un colapso por alguna razón.

En efecto, una fotografía de 1842 (imagen 5) —la primera que se conoce de Jauja— tiene una notable similitud al dibujo de Angrand. En esta imagen se aprecia el cabildo al costado de la fachada de la iglesia, a continuo de unas pulperías. Se puede distinguir, además, solo una torre. Se aprecia, al costado izquierdo de la fachada, una pequeña construcción, cuya función no se ha podido determinar. Esta fotografía es la imagen más próxima que se tiene de la iglesia primitiva y su antigua fisonomía. A partir de los datos que se mostrarán más adelante se

15 AGN, Derecho Indígena, 1802, C. 568. L. 29, ff. 29v, 31.

16 AGN, Derecho Indígena, 1802, C. 568. L. 29, f. 44v.

hará evidente que la iglesia ha sido parte de varias intervenciones que, paulatinamente, han modificado su rostro al punto que uno puede suponer que se trata de un templo distinto.

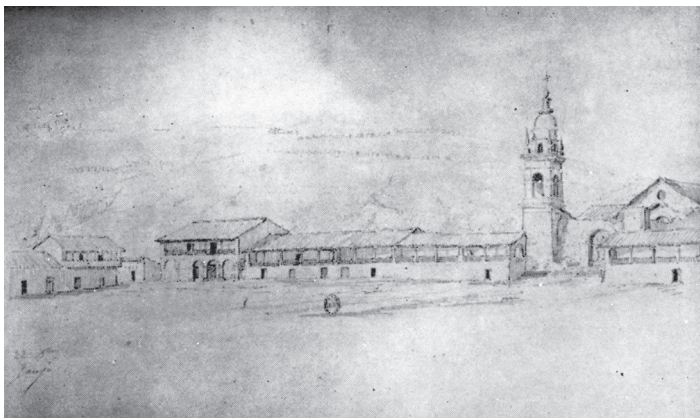


IMAGEN 4. La plaza de Jauja, donde se aprecia la iglesia hacia 1838, según el apunte de Léonce Angrand.



IMAGEN 5. La iglesia primitiva de Jauja hacia 1842.
Fuente: Colección de la Biblioteca Municipal de Jauja.

Un ejemplo de ello es la misma reedificación que se hizo de la torre del lado de la epístola, faltante en la vista de las imágenes 4 y 5. De acuerdo a Rivera Martínez esta refacción se realizó en 1855, que fue el año cuando se hicieron algunas intervenciones en el templo y en la que estuvo involucrado una autoridad política departamental, en este caso el prefecto. Esta intervención no había concluido en 1858, lo que se sabe a partir de las descripciones de la ciudad que hizo Raimondi tras su paso por Jauja y realizó un dibujo de su plaza, en este se aprecia que la iglesia contaba con dos torres, la edificación que estaba a su delante a la izquierda había sido removida y la plaza era un espacio abierto (Rivera Martínez, 1968, pp. 166, 173).¹⁷

Sin embargo, los cambios más significativos de la arquitectura de la iglesia ocurrirán en la primera mitad del siglo XX, con la llegada a la ciudad de los canónigos regulares de la Inmaculada Concepción. Esta orden realizó una modificación estructural en su fisonomía dando paso a una nueva imagen, en lo externo e interno, e iniciando un nuevo proceso en su historia como expresión arquitectónica. En estas circunstancias, los elementos visibles de lo que hemos denominado como iglesia primitiva desaparecerían.

17 Los dibujos de Wiener también se encuentran reproducidos en Rivera Martínez (1968).



IMAGEN 6. Apunte de Charles Wiener sobre la iglesia de Jauja hacia 1875.

4. LA NUEVA FISONOMÍA DE LA IGLESIA

Una visita pastoral, de 1893, pedía al párroco de Jauja que haga concluir cuanto antes la refacción de la cúpula de la Iglesia Matriz y los reparos de sus capillas adyacentes. Se añadía que se realicen las gestiones necesarias para que se le hiciera la entrega de los donativos hechos por el vecindario para la refacción del templo, cuyo estado actual, se indicaba, era nada satisfactorio, «amenazando gravísimo detrimento, si no se llevan a cabo los reparos emprendidos con tanta prodigalidad como oportunidad».¹⁸

Esta situación indica claramente que la conservación y refacción del templo era un asunto de permanente interés e, incluso, cotidiano. Cada nuevo párroco que llegaba a la ciudad se toparía, seguramente, con esta realidad. Por ejemplo, otra visita pastoral, de 1911, pedía que el dinero recolectado para las refacciones de la iglesia se utilizara en la

18 Archivo de la Parroquia de Jauja (en adelante APJ), Libro de Visitas Pastorales, Visita Pastoral de 1893.

reparación de la bóveda del altar mayor, en la refacción de los altares de Santa Rosa y de la Virgen del Rosario, en el cielo raso de la sacristía y en el blanqueo de las torres y en el retejo.¹⁹

Sin embargo, la presencia de los canónigos regulares de la Inmaculada Concepción —cuya presencia en la ciudad se registra a partir de 1914— marcaría una diferencia, debido a que iniciaron una reestructuración a partir de un plan técnico, cosa que no se había hecho en el pasado. A partir de las fuentes que se han examinado podemos señalar que esta orden hizo una intervención a largo plazo y que a su vez puede dividirse en dos etapas. En la primera de ellas se hizo una remodelación de la parte externa, que se llevó a cabo desde que llegaron en 1914, y finalizó en 1921, en la conmemoración de la independencia; y en la segunda, cuando se intervino la parte interna, que consideramos la más importante, que inició en 1928 y terminó en 1934, con la conmemoración de los cuatrocientos años de la fundación española de la ciudad.



IMAGEN 7. La Iglesia Matriz de Jauja hacia 1916, antes de la intervención de los canónigos regulares de la Inmaculada Concepción.

Fuente: Colección de la Biblioteca Municipal de Jauja.

19 APJ, Libro de Visitas Pastorales, Visita Pastoral de 1911.

En la primera fase el aspecto más notorio fue revestimiento de la fachada que se hizo utilizando mortero de cemento.²⁰ Los detalles más saltantes del conjunto son los ángeles en alto relieve, un trabajo encargado a Wenceslao Hinostroza, un artista reconocido de la localidad; un cuadro de mosaicos venecianos con la representación de la Virgen del Rosario, que se ubicó en la parte superior de la frontispicio; y «otros detalles inspirados en el estilo románico como columnas, capiteles, cornisas y torreones estilizados» (Rodríguez, 2002, p. 10). No obstante, otros autores, como monseñor Berroa (1934, p. 310), señalan que la nueva iglesia era de estilo gótico, simulándose cortes de piedra labrada que le daba aspecto de un edificio de granito y era la mejor de todo el centro, según su punto de vista. Pero esta definición parece no ser precisa, lo que en parte se puede corroborar con los elementos existentes en la realidad. La Dirección Desconcentrada de Cultura de Junín (2016, p. 29) la reconoce como una iglesia colonial mestiza de estilo renacentista y cuya fachada es de «estilo neo románico con pilastras adosadas».

Para la inauguración de la primera fase de las refacciones, en 1921, de acuerdo un documento proporcionado por un informante local, se trajeron tres campanas nuevas, que reemplazaron a las antiguas, y que son con las que ahora cuenta la iglesia. De acuerdo a esta fuente documental, estas campanas se fabricaron en Francia por el fundidor Paccard,²¹ y se habrían confeccionado en el Convento de Ocopa en el siglo XVIII.

20 Detalles específicos en APJ, Documentos varios, 1901-1966. De acuerdo con este documento, los trabajos con revestimiento de cemento se avaluaron en ciento sesenta libras oro. De haber sido con yeso, habría sido en ciento cuarenta libras oro.

21 *Recuerdo y ceremonial de la Bendición solemne y Consagración de las Campanas de Atun Janja*. Según este documento, las campanas fueron bendecidas el 4 de julio de 1921. Agradezco a Julio Dávila Mendiola el proporcionarme este importante documento. Un análisis más extenso de este proceso en Dávila (2009).

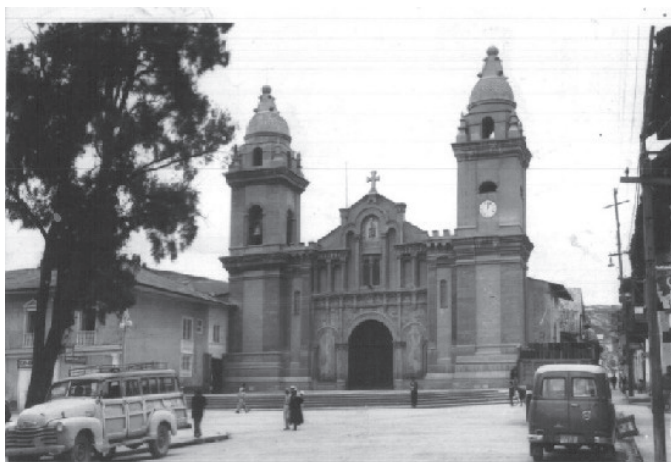


IMAGEN 8. La Iglesia Matriz de Jauja luego de la intervención de los canónigos regulares de la Inmaculada Concepción.

Fuente: Colección de la Biblioteca Municipal de Jauja.

A pesar de que se dispone de evidencia de que desde estos años se comenzaron a realizar algunos trabajos focalizados en la parte interior del templo, como son los que realizó el presbítero Luis Grandín en el altar mayor en 1915,²² la mayor parte de la intervención se efectuó desde 1928. Se hizo ello merced, una vez más, al recurrente mal estado de la edificación. Por ejemplo, en febrero de ese mismo año el párroco de Jauja Pedro Barriere informaba al obispo de Huánuco lo siguiente:

Que la Iglesia Matriz de esta ciudad se encuentra en mal estado, sobre todo la bóveda y el techo. La bóveda es de caña y barro; en dos de las capillas laterales; las de Santo Cristo y de los Dolores. Dicha bóveda casi no existe, pues se ha caído en gran parte, y en la nave principal, se ha desprendido ya varias tortas de barro, como puede constatare por los huecos existentes en dicha bóveda.²³

22 APJ, Libro de Cuentas de la Parroquia, 1914-1928.

23 APJ, Libro de Cuentas de la Parroquia, 1914-1928.

En esta ocasión, el párroco de Jauja presentaba un plazo de refacción confeccionado por el P. Luis Grandín y solicitaba utilizar un fondo de Obras Pías para la refacción. Finalmente, se autorizaría la misma, que suponemos fue el inicio de la segunda etapa de cambio en la infraestructura del templo que hemos identificado, entre 1928 y 1934. Los libros de cuentas de la parroquia dan fe de los montos que se gastaba detalladamente en estos años, que fue cuando se terminó casi en su totalidad las obras programadas, con motivo de celebrarse el cuarto centenario de la fundación española de la ciudad. Como bien señala Rodríguez (2002), los trabajos que se realizaron en las naves, la bóveda o cielo raso de la iglesia, son exponentes de arte señorial arquitectónico, además de expresión de buen gusto y elevada cultura de quienes dirigieron dicha obra. Siguiendo a este autor, aparte de muchos otros arreglos, es digno de mención los admirables frescos y otros decorados que adornan la cúpula del crucero central y que es obra del padre Andrés Bertolotti (Rodríguez, 2002, pp. 10-11). La evaluación que ha realizado el Ministerio de Cultura sobre la iglesia, y que se aprecia en el volumen sobre el patrimonio inmueble de Junín que publicaron (2016, p. 29), corrobora que estas pinturas son frescos.

El impacto de los cánónigos regulares de la Inmaculada Concepción en Jauja ha sido adecuadamente destacado por el padre Francisco Carlé, quien fue párroco de la provincia durante muchos años. De acuerdo a su testimonio, en los casi cuarenta años que esta orden estuvo en la ciudad, realizaron una transformación total del templo, interior y exteriormente. De esta manera, señala que «el piso de ladrillo fue reemplazado por pavimento de mosaico blanco; el entortado de caña del techo había sido reemplazado por una imponente bóveda de concreto, imitación piedra de estilo romano, con arcos de medio punto que da a la iglesia un aspecto imponente». Agrega que los retablos coloniales fueron restaurados y un grupo de ellos —que estaban deteriorados— fueron reemplazados por otros de mármol, que son los que ahora existen en buena parte del templo. Finalmente,

no dejó de dar testimonio que fueron ellos los que colocaron los mosaicos venecianos en la fachada anterior (Aste, 2002, p. 17).

La información que se ha traído a colación evidencia que el templo que se aprecia hacia la primera mitad del siglo XX, producto de estas alteraciones, tiene sustanciales diferencias con la iglesia primitiva en el aspecto visual, tanto en su fachada como en su parte interior, siendo casi irreconocible una de otra para un observador. No obstante, no serían estas las últimas alteraciones que se harían de su fachada.



IMAGEN 9. Vista de la Iglesia Matriz de Jauja, principios del presente siglo.

Fuente: Fotografía de Martín García (<https://www.flickr.com/photos/martix/4211593511/in/photostream/>).

5. LAS ÚLTIMAS REFACCIONES Y EL PROCESO CONTEMPORÁNEO

A lo largo de su historia el templo ha transitado por diversas circunstancias críticas. Una de las más significativas es la que se dio a mediados del siglo XX, debido a los daños causados por el terremoto del 1 de noviembre de 1947. Una de las partes más afectadas fue la que sufrió la torre del lado del evangelio, lo que incluso propició una propuesta de demolición.

El informe de la situación de la iglesia a consecuencia del sismo se realizó el 14 de noviembre de 1947, a solicitud del padre Francisco Carlé, párroco de Jauja. En este se señala que en el interior de dicho templo solo se veían ligeras grietas en las cornisas de las bóvedas como de la media naranja y en las demás columnas de los altares, desperfectos que no tenían, a juicio del examinador, mayor gravedad en la estabilidad de dicha parte, no habiendo podido constatar daños mayores. En la parte exterior que corresponde al cuerpo principal se identificaba igualmente algunas grietas en las cornisas, las que debían ser reparadas, según su parecer. La torre del lado del evangelio no había sufrido variación alguna, pero la del lado de la epístola, el derecho, se encontraba en malas condiciones.²⁴ Textualmente, se señalaba lo siguiente:

1. La cúspide de dicha torre ha desplazado de la línea vertical del centro 0.45 cm. o sea que el centro de gravedad se ha desplazado en el mismo sentido 0.25 cm. El alto de la torre es de 24.25 mts.
2. Toda la base de la esquina del lado sur este del segundo cuerpo de dicha torre se encuentra fracturada, la que amenaza un grave peligro.
3. Los cuatro lados se encuentran también agrietados los que se prolongan hasta la cúpula de la misma torre observándose que las dobelas [sic] de los arcos que forman este cuerpo se hallan

24 APJ, Cuaderno Pro Reparación daños terremoto 1 de noviembre 1947 en la Iglesia Matriz. Informe sobre los daños causados por el sismo del 1 de noviembre del presente año en la Iglesia de Jauja (Concepción, 14 de noviembre de 1947).

sueltas en la parte de la clave, igualmente muestra dicha torre otras fisuras longitudinales, por lo que el suscrito cree por conveniente la demolición del segundo y tercer cuerpo, porque ella amenaza un peligro inminente.²⁵

En el presupuesto de refacción se contempló la demolición y el desarmado de la torre. Ello, al igual que el informe del examinador, muestra que el estado de la torre en cuestión era, efectivamente, de mucho cuidado. Los documentos existentes en el archivo de la parroquia de Jauja muestran que se realizó una intensa campaña en la que participó, prácticamente, toda la colectividad con aportes en efectivo. La tan anhelada refacción finalmente se conseguiría. En este proceso, el liderazgo del padre Francisco Carlé merece destacarse.

Debido a su origen colonial, la infraestructura del templo ha estado afecta al desgaste y deterioro, pero también a la restauración, una situación que ya se observa a finales del siglo XVII. Desde la refacción estructural que dio origen a un nuevo proceso en la historia arquitectónica de la iglesia, realizada por los canónigos regulares de la Inmaculada Concepción, hasta el momento actual, se reconocen algunos hechos en cuanto a esta realidad que conviene destacar.

En principio, siempre se han realizado diversos trabajos para el mejoramiento y ampliación. Un ejemplo son los trabajos de albañilería en el altar mayor que se hicieron en 1969, cuando se colocaron losetas venecianas y se hizo zócalos sobre el piso terminado, además de construirse un sobrepiso en la parte central del altar, el que a su vez se hizo de concreto armado, siendo luego revestido con madera.²⁶ En 1977 se planteó el resane y pintado de la fachada, incluida las torres, y el interior de la iglesia, ya sea los muros, el cielo raso o la refacción de los altares.²⁷ En este último caso se trataba de intervenciones de forma y que no han modificado su estructura.

25 APJ, Cuaderno Pro Reparación daños terremoto 1 de noviembre 1947. Informe.

26 APJ, Documentos sueltos; Archivador N 10, Reparaciones.

27 APJ, Archivador N 10, Reparaciones.

La existencia en 1984 de un plan para una Gran Cruzada Pro-Reconstrucción y Restauración de la Iglesia Matriz de Jauja hace pensar en una nueva coyuntura de arreglos.²⁸ No sabemos si en esta ocasión se realizaron trabajos de refacción o alguna intervención a la estructura física del templo, pero el dato muestra y sugiere que, en este momento, nuevamente el paso del tiempo daba cuenta del deterioro de la infraestructura.

A comienzos del presente siglo también se han hecho intervenciones en la iglesia. La primera de ellas es una renovación de la cubierta del techo realizado en el 2002, ante el peligro de colapso del techo. Según los informes existentes, esta obra se llevó a cabo mediante un convenio entre el Arzobispado de Huancayo, la Municipalidad Provincial de Jauja y el programa A Trabajar Urbano. Los trabajos comenzaron el 16 de octubre del 2002. La obra se paralizó a mediados de marzo del 2003, y fue entregada así inconclusa por el programa mencionado. Con los recursos propios de la parroquia y la cooperación generosa de muchas personas se concluyó la recuperación del techo el 6 de agosto del 2003.²⁹

28 APJ, Archivador N 10, Reparaciones.

29 APJ, Inventario de los bienes muebles e inmuebles de la Parroquia Santa Fe de Jauja, elaborado por el Reverendo Padre Belealdo Vélchez Zárate, Párroco desde el 26 de enero de 1996. Es conforme al inventario realizado por el R. P. Salvador Víctor López Bueno. Jauja, setiembre de 1998, y años 1999, 2000, 2003, 2004 y 2005 (agosto).



IMAGEN 10. Detalles de la parte interior y exterior del templo.

Fuente: Archivo del Proyecto Jauja Monumental.

Una última modificación importante es la que se hizo como parte del proyecto Jauja Monumental en 2011. Este proyecto fue impulsado por el Gobierno Regional de Junín y en el expediente se consideró como un componente la refacción de la iglesia, tanto a nivel de la fachada como a nivel de uno de los retablos, que en este caso fue el que se ubica frente al altar mayor. En la fachada se realizó una intervención importante al sacarle el revestimiento de cemento que tenía y que fue una de las alteraciones que habían hecho los canónigos regulares de la Inmaculada Concepción, en la idea de mostrar lo que sería la fachada primigenia. De este modo, se dio pase a un nuevo cambio, donde la fachada de la iglesia desde este momento sería de color blanco, siendo la que actualmente luce. En cuanto al retablo en cuestión se hizo un nuevo revestimiento de pan de oro, aunque no a toda la pieza, pero sí a las partes más visibles.³⁰

30 Sobre esta intervención, véase Cuadros (2020).

Es importante destacar que esta última intervención tiene una diferencia significativa con las otras hechas en el pasado, ya que fue liderada por una entidad gubernamental, lo que no había sucedido con las que hicieron la colectividad organizada ni las que fueron gestionadas por los canónigos regulares en el pasado.



IMAGEN 11. Imagen de la fachada de la iglesia luego de la intervención del proyecto Jauja Monumental.

Fuente: Fotografía de Martín Valenzuela Gave.

6. PALABRAS FINALES

Aunque las referencias sobre la Iglesia Matriz de la ciudad de Jauja durante la época colonial no son abundantes, a partir de las existentes es posible establecer algunas conclusiones sobre su importancia en el proceso histórico regional, así como de su evolución y cambio arquitectónico. A partir de lo presentado es posible apreciar un grado de autonomía en cuanto a los diferentes estilos arquitectónicos que se desarrollaron en este momento y que adquieren una particularidad en la región. Pero también es parte de un proceso más amplio que se dio en el virreinato y que se traduce en la presencia del estilo barroco en los retablos más célebres con los que cuenta el templo, propios del siglo XVIII, y donde se colocaron las imágenes más veneradas de la ciudad.

Debido a su antigüedad y a las afectaciones del clima, el templo ha pasado por procesos de deterioro en diversos momentos. En tales circunstancias ha sido fundamental la acción de la colectividad y su organización social para llevar adelante las refacciones necesarias a partir de lo que se puede definir como asociatividad, un fenómeno que se registra desde finales del siglo XVII y que se hace más patente en el XIX y sobre todo en el XX. De este modo, buena parte de las refacciones que han permitido su uso y funcionalidad han sido hechas por los mismos habitantes de la ciudad.

Las variaciones estructurales del templo corresponden a las primeras décadas del siglo XX y están vinculados a periodos de conmemoración, primero de la independencia y luego de la fundación española de la ciudad, dentro del contexto de los cambios que impulsaron los canónigos regulares de la Inmaculada Concepción. Entre los años de 1914 a 1921 y de 1925 a 1934, ellos fueron los responsables de una intervención integral del monumento (tanto el aspecto interior como el exterior), lo que le ha otorgado un nuevo aspecto en todos los sentidos a la edificación. La imagen visual que se tendrá de la iglesia durante más de ochenta años, hasta las refacciones

recientes, es la que le imprimieron estos religiosos y es la que en buena medida está aún presente en la memoria histórica de los pobladores de la ciudad.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2025, el autor.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

FUENTES PRIMARIAS

ARCHIVO DE LA PARROQUIA DE JAUJA (Junín, Perú) [APJ]

Libro de Visitas Pastorales.

Libro de Cuentas de la Parroquia.

Cuaderno Pro Reparación daños terremoto 1 de noviembre 1947 en la Iglesia Matriz.

Documentos varios.

Archivador N 10, Reparaciones.

Inventario de los bienes muebles e inmuebles de la Parroquia Santa Fe de Jauja, elaborado por el Reverendo Padre Belealdo Vélchez Zárate, Párroco desde el 26 de enero de 1996. Es conforme el inventario realizado por el R. P. Salvador Víctor López Bueno. Jauja, setiembre de 1998, y años 1999, 2000, 2003, 2004 y 2005 (agosto).

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Lima, Perú) [AGN]

Derecho Indígena, 1802.

ARCHIVO PRIVADO DE LA FAMILIA DÁVILA MENDIOLA

Recuerdo y ceremonial de la Bendición solemne y Consagración de las Campanas de Atun Jauja (folleto de 1921).

ARCHIVO PRIVADO FAMILIA DEL VALLE
Manuscritos sueltos.

ARCHIVO REGIONAL DE JUNÍN (Junín, Perú) [ARJ]
Sección Protocolos Notariales.

REFERENCIAS

- ARGOUSE, A. (2008). ¿Son todos caciques? Curacas, principales e indios urbanos en Cajamarca (siglo XVII). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 37, núm. 1, pp. 163-184.
- ARGOUSE, A. (2023). Indios urbanos, vecinos españoles y el Hospital. Apropiación del espacio urbano y construcción de una villa colonial (Cajamarca, siglo XVII). *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 49, pp. 91-112.
- ARIÑO, A. (2004). Asociacionismo, ciudadanía y bienestar social. *Papers*, núm. 74, pp. 85-110.
- ASTE, M. (2002). *Historial de la Sede Parroquial Santa Fe de Hatun Xauxa*. Jauja: Gráfica Castro Hermanos.
- BAILEY, G. (2019). Grabados decorativos europeos y los retablos rococó del siglo XVIII en Trujillo (Perú). *Allpanchis*, núms. 83-84, pp. 223-249.
- BERROA, R. (1934). *Monografía de la Arquidiócesis de Huánuco*. Huánuco: Tipografía El Seminario.
- COBO, B. (1964). Fundación de Lima. En: *Obras del Padre Bernabé Cobo*. Tomo 2. Madrid: Colección de Autores Españoles.
- CONCHA, A. (comp.) (2010). *Historia, arquitectura y urbanismo en el valle del Mantaro*. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- CÓRDOVA, N. (1974). La biblioteca de Ocopa: su historia y organización. *Fénix: Revista de la Biblioteca Nacional del Perú*, núm. 23, pp. 71-127.

- CUADROS, H. (2020). Iglesia Matriz de Jauja. Plan de recuperación y proceso de intervención restaurativa (2009-2010). *Devenir*, núm. 14, pp. 71-90.
- DÁVILA, J. (2009). Las campanas de Jauja y la nobleza imperial del sonido «Paccard»: Rouen, Montmartre y Nueva York. *Blog de Sergio Martín Núñez Palacios*. Recuperado de <http://blog.pucp.edu.pe/blog/sergionunez/tag/Julio%20Dávila%20Mendiola>.
- DIRECCIÓN DESCONCENTRADA DE CULTURA DE JUNÍN (2016). *Patrimonio histórico inmueble de Junín*. Huancayo: DDCJ.
- ESPINOSA, A. (1964). La Iglesia Matriz de Jauja y el culto a la Virgen del Rosario. En: *Jauja Antigua*. Lima: Tipografía Gráfica P. L. Villanueva.
- ESPINOZA, W. (1964). La verdadera fundación de Jauja. Día de Santa Fe de 1565. *La Voz de Huancayo*, 29 de mayo.
- ESPINOZA, W. (1973). Historia del Departamento de Junín. En: *Enciclopedia Departamental de Junín*. Tomo 1. Huancayo: Enrique Chipoco, pp. 9-395.
- ESTARELLAS, N. (2020). Interpretaciones yuxtapuestas del retablo colonial del siglo XVII del Museo Histórico Provincial Marqués de Sobremonte. *Avances*, núm. 29, pp. 107-126.
- GARCÍA, J. (1980). La arquitectura en el Virreinato y la República. En: *Historia del Perú*. Tomo IX. Lima: Editorial Mejía Baca, pp. 9-166.
- GISBERT, T. (2004). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Librería, Papelería y Editorial Gisbert y Cía. S. A.
- GUTIÉRREZ, R. (1997). A cidade hispanoamericana na época das Luzes. En: *Actas del Coloquio Lisboa Iluminista e o seu Tempo*. Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, pp. 281-303.
- HERAS, J. (1990). Inventarios de las Iglesias Franciscanas del valle del Mantaro. *Boletín del Instituto Riva Agüero*, núm. 17, pp. 147-196.

- HURTADO, C. (2017). *Cacicas, dinastías indias y caciques en la Sierra Central del Perú. Elite indígena y configuración del poder en el espacio regional de Jauja, siglo XVIII*. Tesis de doctorado en historia. México: El Colegio de México.
- HURTADO, C. (2022). Los pueblos de indios del valle de Jauja en la sierra central del Perú y su configuración urbana y rural. *Cuadernos de Historia*, núm. 57, pp. 137-158.
- HURTADO, C y V. SOLIER (2016). *Testamentos inéditos de los caciques del valle del Mantaro (sierra central del Perú), siglos XVII-XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- JONES, C. J. (2018). *In Service of Two Masters: The Missionaries of Ocopa, Indigenous Resistance, and Spanish Governance in Bourbon Peru*. Stanford: Stanford University Press.
- MESA, J. de (1980). *Glosario mínimo de términos de Arquitectura virreinal*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura, PNUD-UNESCO.
- ORELLANA, M., B. RIVERA y A. YASER (2000). Iglesia San Francisco de Asís de Sausa, una joya escondida y olvidada. En: J. Álvarez, C. Hurtado y D. Miranda (eds.). *Jauja en el Bicentenario. Identidad, memoria, utopía y posibilidad*. Huancayo: Universidad Continental, pp. 67-90.
- OSTROM, E. (2000). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica.
- PERALES, M. y A. RODRÍGUEZ (2011). Tullupampay: descripción etnográfica de un ritual en homenaje a los difuntos en el valle del Mantaro, Junín. *Arqueología y Sociedad*, núm. 23, pp. 223-237.
- RIVERA MARTÍNEZ, E. (1968). *Imagen de Jauja*. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- RODRÍGUEZ, P. (2002). Jauja, ciudad histórica, reducto y símbolo de arte religioso. En: M. Aste (ed.). *Historial de la Sede Parroquial Santa Fe de Hatun Xauxa*. Jauja: Gráfica Castro Hermanos.

SAN CRISTÓBAL, A. (1993). Los periodos de la arquitectura virreinal peruana. *Anales del Museo de América*, núm. 1, pp. 159-181.

SAN JOSÉ, F. de (1997). *Cartas e Informes sobre Ocopa y sus misiones*. Introducción de Julián Heras. Lima: Convento de los Descalzos de Rímac.

VELARDE, H. (1946). *Arquitectura Peruana*. México: Fondo de Cultura Económica.

VERÓN, E. (1993). *La Semiosis Social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.

WHETHEY, H. E. (1950). Retablos coloniales en Bolivia. *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, núm. 3, pp. 8-22.

Fecha de recepción: 2024-07-24.

Fecha de evaluación: 2024-11-06.

Fecha de aceptación: 2025-01-20.

Fecha de publicación: 2025-06-01.



Arequipa y la región surandina. Comercio y abastecimiento en la agonía del régimen colonial

Víctor CONDORI

Universidad Católica San Pablo, Arequipa, Perú
jvcondori@ucsp.edu.pe

Código ORCID: 0000-0002-8408-5114

RESUMEN

El presente trabajo de investigación busca acercarse a la situación política, militar y económica que se vivió en la intendencia de Arequipa a lo largo de 1824, último año de la guerra de la independencia; asimismo, resaltar la relación de dicha capital con algunas regiones ubicadas al sur del virreinato peruano y, de ese modo, poder explicar el impacto generado por el mencionado conflicto bélico, tanto sobre las actividades comerciales como en los canales de abastecimiento de alimentos, estructurados desde hacía varias décadas en torno a la urbe arequipeña y relacionada muy cercanamente con las provincias

surandinas de Cusco, Puno y La Paz. Todo ello, en vísperas del arribo de la primera autoridad republicana del departamento, nombrada inmediatamente después de la derrota del ejército realista en la batalla de Ayacucho.

PALABRAS CLAVE: *Arequipa, siglo XIX, comercio, surandino, abastecimiento, independencia, gobierno español*

Arequipa and the Southern Andean Region. Trade and Supply in the Agony of the Colonial Regime

ABSTRACT

The present research work seeks to approach the political, military and economic situation that was experienced in the Intendancy of Arequipa throughout 1824, the last year of the war of the independence; likewise, highlight the relationship of said capital with some regions located to the south of the Peruvian viceroyalty and, in this way, be able to explain the impact generated by the aforementioned war conflict, both on commercial activities and on the food supply channels, structured since several decades around the Arequipeñan urbe and very closely related to the South Andean provinces of Cusco, Puno and La Paz. All this, on the eve of the arrival of the first republican authority of the department, appointed immediately after the defeat of the royalist army in the battle of Ayacucho.

KEYWORDS: *Arequipa, nineteenth century, trade, South Andean, supply, independence, Spanish government*

INTRODUCCIÓN

LA FASE FINAL DE LA GUERRA de independencia en el Perú, iniciada en 1820 con la llegada de la expedición libertadora de San Martín desde Chile, alcanzó su punto más crítico el año 1823 a causa de la concurrencia de diversos factores. Estos fueron en su mayoría desfavorables para la causa patriota, como el primer golpe de Estado

—Motín de Balconcillo— de nuestra historia republicana, que catapultó al aristócrata limeño José de la Riva Agüero a la presidencia del recién creado Estado peruano; la ocupación de la ciudad de Lima por fuerzas realistas encabezadas por el general José de Canterac y por cerca de un mes; el establecimiento de una capital paralela en la ciudad de Trujillo, con presidente, Congreso y armada incluidos; la estrepitosa derrota de la segunda expedición enviada a los puertos intermedios, considerado el mayor esfuerzo militar y logístico «peruano», durante el mencionado conflicto; y finalmente, la llegada del libertador Simón Bolívar y su ejército colombiano al Perú, convocados de urgencia por una facción del Congreso establecido en la capital, con el objetivo de ponerle fin a esta larga guerra.

En el caso de la intendencia de Arequipa, ubicada al sur de Lima y todavía bajo control del gobierno realista, la situación que se vivió durante el mencionado 1823, tendría características bastante particulares y hasta cierto punto dramáticas. Desde principios del año anterior (1822), la región comenzaría a padecer los estragos provocados por las primeras incursiones patriotas —particularmente, sobre pueblos y valles de la costa arequipeña, dirigidas por el oficial inglés Guillermo Miller— y, nuevamente, a fines de este, como parte de la primera expedición a los llamados Puertos Intermedios, que terminó completamente derrotada en las batallas de Torata y Moquegua (enero de 1823). Meses después, una segunda expedición enviada por el gobierno independiente de Lima volvería a ocupar las costas de la intendencia, desde Caravelí hasta Tarapacá, y culminaría con la invasión de la ciudad de Arequipa por fuerzas colombianas al mando del general Antonio José de Sucre, entre agosto y octubre del referido año.

Durante aquellos interminables meses, la población de la intendencia debió soportar toda clase de vicisitudes y penurias de parte de los llamados «ejércitos de la Libertad», como la ocupación de algunos pueblos y valles, el cierre de los principales caminos, la confiscación de animales y cosechas, la imposición de cupos y empréstitos forzados y

el reclutamiento nada voluntario de soldados; todo lo cual provocaría, a su vez, la paralización temporal de las actividades comerciales, la caída de la producción vinatera en algunos valles y la notoria reducción en el abastecimiento de productos dentro de la ciudad de Arequipa, en comparación a años anteriores. Sobre este último punto, por ejemplo, en 1820 se registraron cerca de doscientos cuarenta entradas —cargamentos— de vinos y aguardientes provenientes de los valles de Vítor, Majes y Sigüas; mientras que en 1823 solo se registraron ochenta y siete. De la misma forma ocurrió con el azúcar, la chancaca y la miel, provenientes de los valles de Camaná y Tambo, que pasaron de setenta y dos entradas en 1820 a solo treinta y cinco en 1823. Así también, se puede observar en el caso del aceite de oliva, de amplio consumo en la localidad, cuya procedencia estuvo relacionada principalmente con los valles de Camaná y Caravelí, que pasaron de veinticuatro entradas a solamente siete en ese mismo lapso; y finalmente, nos encontramos con un recurso estacional de gran demanda hasta nuestros días, el camarón, extraído de los ríos Majes y Ocoña que, de las siete entradas y doscientos dieciocho arrobas registradas en 1820, solamente una entrada fue consignada en 1823.¹

El último año de la guerra de independencia (1824) vendría acompañado, en primer lugar, de un cambio en el escenario principal del conflicto, que se desplazaría del sur a la región central del Perú; donde, precisamente, en el mes de agosto, un disciplinado ejército organizado por el libertador Simón Bolívar, investido con el título de dictador, llegaría a obtener su primera victoria sobre los ejércitos del rey en la sorprendente batalla de Junín. En segundo lugar y como consecuencia de este revés militar, el virrey José de La Serna ordenó la concentración de sus principales batallones, regimientos y escuadrones en los alrededores del Cusco, buscando de esa manera contener el avance

1 Archivo General de la Nación (AGN), Real Aduana, Administración de Arequipa, Libro del guarda caminero de El Puente, años 1820 y 1823.

triumfal del llamado Ejército Unido Libertador. Ello implicaría, de un lado, el retiro de la mayor parte de tropas acantonadas en la intendencia de Arequipa —el Ejército del Sur— al mando del mariscal de campo Jerónimo Valdez y constituida por cerca de tres mil efectivos; y, del otro, que la ciudad y las provincias queden prácticamente con muy pocos efectivos militares para su defensa. En diciembre de 1824 ambos ejércitos finalmente se encontraron en la Pampa de la Quinua en Ayacucho, cuyo desenlace significó a la postre no solo la derrota de las fuerzas realistas, sino la desaparición del sistema colonial en el Perú.

En ese sentido, el presente trabajo de investigación realizado con fuentes mayormente primarias, extraída de los principales archivos y repositorios locales y nacionales, busca conocer la situación política, militar y económica, que se vivió en la intendencia de Arequipa y su relación con la región surandina a lo largo de 1824, último año de la guerra de independencia en el Perú, y, asimismo, poder explicar el impacto generado por dicho conflicto bélico sobre los principales canales de abastecimiento de alimentos estructurados desde hacía varias décadas en torno a la urbe arequipeña y relacionada muy cercanamente con las provincias surandinas de Cusco, Puno y La Paz, en vísperas del arribo de la primera autoridad republicana del departamento, nombrada inmediatamente después de la derrota del ejército realista en aquella fatídica batalla.

1. SITUACIÓN POLÍTICA Y MILITAR

Después de la derrota de las dos expediciones patriotas a puertos intermedios y la ocupación de la ciudad de Lima por fuerzas realistas en enero de 1824, Simón Bolívar, nombrado por el Congreso nacional dictador del Perú, trasladó su base de operaciones en dirección a la intendencia de Trujillo, única región liberada de la presencia española y próxima a la Gran Colombia. Durante los meses siguientes se dedicaría en cuerpo y alma a organizar la campaña final de la independencia.

En consecuencia, la intendencia de Arequipa se vería al fin liberada de expediciones punitivas y correrías militares patriotas, en la medida en que el teatro de la guerra se fue trasladando progresivamente hacia el norte y la sierra central.

A fines de 1823 el virrey José de La Serna, a fin de prevenir cualquier contrariedad, decretó el establecimiento de un ejército permanente en la región, similar al que había existido hacía algunos años con el nombre de Cuerpo de Reserva. En este caso, se trataría del Ejército del Sur compuesto por tres mil plazas y comandado por el recientemente ascendido mariscal de campo, Jerónimo Valdez (García Camba, 1846, II, pp. 77-78; Albi, 2009, pp. 489-490). De la misma forma, se buscó reforzar la principal arma con la que contaba este ejército, la caballería, la cual estuvo a cargo del brigadier Valentín Ferraz, comandante del Regimiento de Granaderos de la Guardia, gran responsable de la liberación de la ciudad y la derrota de las fuerzas patriotas en las calles de Arequipa (Condori, 2024). Para este fin, a principios de noviembre, la Diputación Provincial acordó la incorporación de trescientos nuevos reclutas a este cuerpo, los mismos que serían extraídos en forma equitativa de los partidos de Moquegua, Camaná, Condesuyos y Collaguas. De ese modo, en la última fase de la guerra de independencia, las fuerzas de caballería en la región llegarían a bordear los seiscientos efectivos.

Con respecto al dominio del mar y en razón a que la administración del virrey La Serna no contaba con una flota de guerra, el gobierno independiente de Lima había gozado de cierta ventaja desde su establecimiento en julio de 1821. Muy a pesar de ello, un año después, esta relativa ventaja terminó por desaparecer, en circunstancias que el almirante Cochrane y su escuadra abandonaron las aguas del mar peruano, debido a diferencias irreconciliables con el protector del Perú, San Martín. Así las cosas, para fines de 1823 hicieron su aparición en las costas arequipeñas algunos navíos con bandera española, dedicados a actividades de corsariaje, tanto contra navíos patriotas como ex-

tranjeros, sobre todo contra aquellas embarcaciones que se dedicaban al comercio en puertos considerados enemigos, como el Callao. En tal situación, los mayores inconvenientes y daños fueron ocasionados por el bergantín-goleta española Nuestra Señora del Carmen, alias «General Quintanilla», comandado por el marino y comerciante genovés Mateo Mainery, quien justificaría sus actividades piráticas por medio de un documento legal, autorización o patente de corso proporcionada por el gobernador de la Isla de Chiloé, general Antonio Quintanilla.² Dicho corsario, entre fines de 1823 y mediados de 1824, desplegó su mayor actividad capturando numerosas embarcaciones mercantes extranjeras a lo largo de la costa surperuana. Lamentablemente, las correrías de este buque corsario y las de su capitán en aguas del Pacífico no habrían de durar mucho tiempo. En mayo de 1824 fue capturado en las inmediaciones del puerto de Quilca, después de una ardua persecución, por la fragata de guerra francesa Diligente comandada por el capitán Honoré Billard, jefe de la estación francesa del Pacífico (Condori, 2021, pp. 590-594).

Por otro lado, en septiembre de 1824, la mayor parte de las fuerzas militares acantonadas hasta entonces en Arequipa —Ejército del Sur— debieron abandonar la región en dirección a la intendencia del Cusco a solicitud del virrey La Serna a fin de hacer frente al avance incontenible del Ejército Unido Libertador, luego de su victoria en la batalla de Junín. De esa manera, durante los últimos meses del referido año y hasta el arribo de las primeras autoridades republicanas, la protección de la ciudad y las provincias de la intendencia quedarían a cargo de algunos batallones y partidas militares, bajo el mando centralizado del intendente, coronel Juan Bautista de Lavalle.

2 Antonio Quintanilla (1787-1863) fue un militar español que se desempeñó como gobernador de la Isla de Chiloé entre el año 1817, en que fue nombrado por el virrey Pezuela, y enero de 1826, cuando capituló ante el gobierno independiente chileno.

Finalmente, como consecuencia de la derrota del gobierno liberal en la Península a fines de 1823 y el restablecimiento del régimen absolutista por el rey Fernando VII en el imperio español, llegaría a su fin este segundo periodo constitucional conocido como «Trienio Liberal» (1820-1823). En consecuencia, desde marzo de 1824, en Arequipa, como en otras regiones surandinas todavía bajo control del gobierno virreinal, comenzaría a desmontarse todos los cambios e instituciones introducidos bajo el patrocinio de la Constitución de Cádiz, para volver a la situación previa a 1821. Por ejemplo, la llamada Diputación Provincial retornó a su antigua condición de intendencia; el jefe político superior volvió a llamarse intendente gobernador; algunos ayuntamientos surgidos en pueblos con poblaciones inferiores a mil habitantes tuvieron que desaparecer y el Ayuntamiento Constitucional de Arequipa fue reemplazado por el tradicional y aristocrático Cabildo de Justicia y Regimiento, con elecciones incluidas.³

2. SITUACIÓN ECONÓMICA

Aunque la guerra de independencia en el Perú se inició en 1809, con las primeras movilizaciones de recursos y soldados hacia el Alto Perú, gran parte de ellos provenientes de la intendencia de Arequipa, la economía local no experimentó directamente los embates provocados por dicha guerra, por lo menos hasta la llegada de la expedición libertadora de San Martín en septiembre de 1820. De allí en adelante, las fuerzas invasoras se harían presentes a través de esporádicas incursiones militares sobre algunos valles y pueblos de la intendencia y el bloqueo temporal de puertos como Arica e Iquique. En ese sentido, una de las actividades más comprometidas fue la producción de vinos y aguardientes en los cercanos valles de Vitor y Majes, además del

3 Elecciones de los señores alcaldes y restablecimiento de los antiguos regidores. Arequipa, 23 de marzo de 1824, Archivo Municipal de Arequipa (AMA), Libro de Actas del Cabildo, número 26, f. 18.

distante Moquegua; dicha actividad estuvo considerada como la principal fuente de riqueza y prestigio de las familias arequipeñas durante esa época,⁴ la misma que pasaría —solo en los valles de Vitor y Majes— de 201,000 botijas en 1820 a cerca de 122,000 en 1822 y 128,000 botijas en 1823.⁵

Entre los mayores inconvenientes enfrentados por los vinateros arequipeños se encontraban la ocupación de algunas haciendas, la confiscación de mulas y burros, el reclutamiento de trabajadores, el cierre de los principales caminos y las dificultades en el abastecimiento. Afortunadamente, para 1824 la mayor parte de aquellos problemas desaparecieron, lo que terminó reflejándose en un aumento en la producción, el comercio y consumo tanto de vinos como de aguardientes, en la ciudad y los pueblos de la sierra sur. Así, por ejemplo, el valle de Vitor pasó de 61,000 botijas producidas en 1822 a cerca de 67,000 en 1824; de la misma forma, el valle de Majes, que de 61,500 botijas alcanzó cerca de 75,000 en ese mismo periodo.⁶

Dicha producción era comercializada al interior de la ciudad al precio de dos pesos y medio la botija de vino y doce pesos el quintal de aguardiente de cuatro arrobas. Ahora, mientras el vino se consumía mayormente entre las familias de clase media y alta, el aguardiente tenía gran demanda dentro de los sectores populares y, sobre manera, entre los soldados mulatos, mestizos e indios, integrantes de los diferentes batallones y escuadrones acantonados en la región. Por otro lado, además del uso doméstico y festivo, el aguardiente era utilizado también para fines medicinales o curativos, por tal motivo la botica del Hospital San Juan de Dios de Arequipa, el único nosocomio de

4 Respecto a la importancia de la viticultura dentro de la sociedad y economía arequipeña del siglo XVIII, véanse Wibel (1975, pp. 85-120), Brown (2008, pp. 105-120) y Buller (2011).

5 Archivo Arzobispal de Arequipa (AAA), Diezmos de los valles de Vitor y Majes, años 1820-1823.

6 AAA, Diezmos de los valles de Vitor y Majes, año 1824.

salud de la ciudad, recibía con regularidad buena cantidad de aquel destilado de uva, proveniente de los diezmos recolectados en el valle de Vitor.⁷ Fuera de la ciudad, el aguardiente arequipeño era enviado generalmente en odres de cuero y a lomo de bestia hacia distintas ciudades, pueblos y centros mineros del sur andino, en un área que se extendía desde el Cusco hasta Potosí, incluyendo numerosos centros poblados y comunidades ubicadas en el altiplano puneño como Huanacané, Azángaro, Macusani, Taraco, Capachica, Nuñoa, Moho, Juliaca, Vilque, Lampa, Coata, entre otros.⁸

Respecto a la minería arequipeña, aunque esta actividad venía atravesando un proceso de decadencia productiva desde antes del inicio de la guerra de independencia —debido principalmente a la escasez de azogue, la pobreza de los minerales extraídos y la inundación de algunos socavones—, tal situación se agravaría aún más como consecuencia de la extensión de las actividades militares sobre la región a partir de 1821, que terminaría evidenciándose en ciertos problemas relacionados con la libre circulación de mercancías —plata piña y azogue importado— y el reclutamiento forzado de los escasos operarios.⁹ Como podría imaginarse, todos aquellos inconvenientes habrían de reflejarse a su vez en un descenso notable de la producción argentífera en la región, que pasaría de 37,405 marcos de plata en 1820 a 2,040 marcos en 1822 y unos casi inexistentes 413 marcos en 1823 (Deústua, 1986, pp. 254-255).

Paradójicamente, pese a la crisis y los problemas de abastecimiento de insumos, entre 1820 y 1824 se formaron en la ciudad de Arequipa numerosas compañías o sociedades integradas por algunos vecinos para «el trabajo y laboreo» de ciertas minas de oro y plata en

7 AMA, Libro de entradas y gastos del Hospital san Juan de Dios, 2 de septiembre de 1826, f. 2v.

8 AGN, Real Aduana, Administración de Arequipa, Libro Manual, legajo 95, año 1825, ff. 170-223.

9 AMA, Libro de Sesiones de la Excelentísima Diputación de Arequipa, 23 de agosto de 1823, sesión 21, f. 11v.

lugares tan cercanos como Tiabaya, Huasacache y Mollendo, o lejanos como Condoroma, a más de 200 km al norte de la ciudad y a 4,700 m s. n. m.¹⁰ Asimismo, se vendieron y arrendaron diversas minas en los asientos de Condesuyos, Caylloma e Ichuña, este último ubicado en la provincia de Moquegua.¹¹ En efecto, en octubre de 1824 Mariano Álvarez arrendó una hacienda de minerales en Ichuña, compuesta de «8 minas, 4 trapiches, 2 corrientes de rastra y 2 para armar», por el tiempo de nueve años y el pago de doscientos cincuenta pesos anuales.¹²

Aquellos esfuerzos fueron en su mayoría particulares y permitieron una breve recuperación de la producción regional, la misma que alcanzó los 3,203 marcos en 1824 y cerca de 15,200 al año siguiente (Deústua, 1986, pp. 254-255). La mayor parte de la plata producida debía ser registrada, fundida y sellada en la caja real de Arequipa,¹³ para luego ingresar al mercado a través del pago de impuestos, la compra de insumos o la cancelación de otras deudas, por parte de los mineros; sin embargo, su permanencia en la región era bastante fugaz. Desde hacía varios años, buena parte de la plata, en barras o moneda, era extraída por los comerciantes extranjeros establecidos en la ciudad, de manera

10 Archivo Regional de Arequipa (ARAR), Protocolos Notariales, Manuel Primo de Luque, legajo 716, 22 de febrero de 1821, f. 410; legajo 717, 3 de mayo de 1822, f. 125; legajo 718, 14 de julio de 1822, f. 21; y legajo 720, 5 de diciembre de 1823, f. 1060.

11 ARAR, Protocolos Notariales, Manuel Primo de Luque, legajo 715, 10 de julio de 1820, f. 883; Nazario de Rivera, legajo 819, 5 de septiembre de 1821, f. 308; Matías Morales, legajo 748, 14 de febrero de 1824, f. 102; y Rafael Hurtado, legajo 674, 5 de octubre de 1824, f. 424.

12 ARAR, Protocolos Notariales, Rafael Hurtado, legajo 674, 5 de octubre de 1824, f. 424.

13 En junio de 1824, la tesorería de Arequipa registró 825 pesos por concepto de 1½ % de cobros —derecho de ensaye—, diezmos, fundición, callana y real marco deducidos de 6,426 pesos valor de 758 marcos 30 onzas de plata piña y chafalonía «que produjeron las cuatro barras fundidas en la callana de esta real caja». ARAR, Caja Nacional de Arequipa, Libro Manual, n.º 14, 30 de junio de 1824, f. 95.

legal o clandestina. Lo que, por un lado, provocó un estado de escasez permanente de circulante en el mercado y, del otro, la intervención de las autoridades reales. Así, en junio de 1823 el gobierno virreinal ordenó al intendente de Arequipa, Juan Bautista de Lavalle, tomar todas las «providencias concernientes a evitar el comercio clandestino de la plata en pasta de los minerales de Huantajaya y principalmente de su extracción por los extranjeros».¹⁴ Asimismo, en junio de 1824, el virrey La Serna ordenó el traslado de toda la plata fundida a la casa de la moneda del Cusco, última capital y sede del gobierno virreinal.¹⁵ Al no producirse los resultados esperados, en septiembre de ese año, las autoridades locales embargaron ocho piñas de plata enviadas desde el mineral de Tarapacá a nombre de Patricio Villaverde, al parecer, para su expendio en esta ciudad.¹⁶

Curiosamente, la extracción de la plata peruana con destino al extranjero no fue un problema únicamente del gobierno realista del Cusco, sino también del patriota de Lima. Unos años antes el general José de San Martín, entonces protector del Perú, había denunciado esta misma situación. En carta dirigida al general arequipeño Domingo Tristán, en marzo de 1822, le manifestaba indignado:

U. sabe muy bien que ya por aquí no circula un peso por la maldita codicia de los ingleses, los cuales no será extraño que cuando no tengan nada que sacarnos se relacionen con los enemigos, al paso que por nuestra crítica situación tenemos que contemporizar con ellos, y adularlos; por lo mismo más fácil le es a U. encontrar recursos, por medio de contribuciones, embargos, y otros ramos, que no a mí, además que esos pueblos no han sufrido el peso de la guerra.¹⁷

14 AMA, Libro de Sesiones de la Excelentísima Diputación de Arequipa, 14 de junio de 1813, sesión 39, f. 33v.

15 Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), tomo 22, vol. 3, 1973, p. 40.

16 ARAR, Intendencia, Causas Ordinarias, número 84, 16 de septiembre de 1824.

17 Pruvonena (1858, I, pp. 86-87).

Dentro de las consecuencias económicas ocasionadas por la guerra en la región, que podrían considerarse bastante positivas, estuvo el crecimiento o expansión del comercio de importaciones, el mismo que se había visto favorecido por un conjunto de circunstancias propias de la inestabilidad de aquellos años como, por ejemplo, la caída de Lima en manos patriotas y el traslado del gobierno virreinal a la ciudad del Cusco en 1821.¹⁸ A partir de ese momento, la intendencia de Arequipa y su larga costa se convirtieron en la única puerta de entrada y salida del último virreinato de América por los próximos tres años. Por tal razón y para hacer frente a su aislamiento continental —los vínculos comerciales con la Península se habían roto años atrás—, el virrey La Serna autorizó el arribo de navíos mercantes extranjeros a los puertos de la intendencia, lo que, a su vez, trajo consigo el establecimiento de comerciantes y empresarios provenientes del norte de Europa y el surgimiento de las primeras casas comerciales extranjeras en la ciudad, como la francesa Le Bris, la inglesa Gibbs y la alemana Schütte y Compañía, entre las principales.

A fin de vigilar convenientemente el ingreso de mercancías extranjeras en el extenso litoral arequipeño, la caleta de Quilca fue convertida en el principal puerto de la intendencia, desplazando a otros puertos y desembarcaderos mejor equipados como Arica, Ilo e, incluso, Mollendo. Con respecto a este último, ubicado a 56 km al sur de Quilca y a 125 km al oeste de la ciudad de Arequipa, hasta 1822 había sido uno de los desembarcaderos más importantes de toda la región, e incluso llegaría a contar con su propia receptoría y un cuerpo militar encargado del resguardo.¹⁹ Prueba de su desplazamiento definitivo es

18 Hasta 1820, Lima había sido el principal proveedor de mercancías importadas para Arequipa, ese año se registraron en la aduana de esta ciudad ciento cuarenta y seis entradas provenientes de dicha capital. AGN, Real Aduana, Administración de Arequipa, Libro del guarda caminero de El Puente, año 1820.

19 ARAR, Caja Nacional de Arequipa, Libro Manual, número 12, año 1822, ff. 94, 157. Protocolos Notariales, Manuel Primo de Luque, legajo 719, f. 172.

que en dicho año solo siete cargamentos conteniendo efectos llegaron a la ciudad provenientes de Mollendo, mientras que ciento ochenta y dos lo hicieron de Quilca. Esta nueva situación llevaría al virrey La Serna a disponer la instalación en las inmediaciones del mencionado puerto de una oficina de administración de aduanas con sus respectivos funcionarios y empleados, varios depósitos para el almacenamiento de las cargas y una pequeña fuerza militar de resguardo, que tendría bajo su responsabilidad asegurar el pago de impuestos, garantizar la protección del puerto, la inspección de las embarcaciones y el permanente patrullaje de sus costas (Condori, 2023, p. 6).

Aunque fue ocupada temporalmente por fuerzas patriotas el año anterior, para 1824 Quilca ya era un puerto consolidado dentro de la región y recibía mensualmente decenas de embarcaciones extranjeras y cientos de bultos conteniendo toda clase de mercancías. Según un informe del cónsul general de Gran Bretaña en el Perú, Thomas Rowcroft, fechado en septiembre de ese año, «Quilca es ahora la entrada a Arequipa, desde donde se distribuyen todas las importaciones para los distritos del sur e interior».²⁰ Precisamente y a fin de sacar el máximo provecho en beneficio de la tesorería local y su propio gobierno, el virrey La Serna estableció el real derecho de alcabala para la totalidad de mercancías importadas, gravamen que alcanzaría el 34 % sobre el monto principal.

Aunque desde 1821 ya se encontraban instaladas en la ciudad importantes agencias comerciales extranjeras y en 1824 por lo menos dieciséis de ellas eran de origen británico, la mayor parte de cargamentos que llegaba al puerto de Quilca venía consignadas a nombre de un solo comerciante, el español Lucas de la Cotera, vecino de La Paz y Potosí, residente en Arequipa por lo menos desde 1821. Este importante empresario, muy cercano a las autoridades políticas de la época,

20 The National Archives, Foreign Office, FO 61/3, Informe de Thomas Rowcroft a George Canning, 18 de septiembre de 1824.

es considerado el mayor financista del gobierno español (Condori, 2011, pp. 827-858). A lo largo del mencionado año recibió mercancías a consignación de nada menos que veintiún barcos extranjeros, por los que habría de desembolsar en la aduana cerca de 300,539 pesos.²¹ Una parte de dichas mercancías serían comercializadas en la ciudad de Arequipa, a través de numerosos intermediarios, nacionales y extranjeros y el resto enviada a las provincias de la intendencia y otras regiones surandinas como Cusco, Puno y La Paz, incluyendo la legendaria feria de Vilque, situada en el altiplano puneño.

Respecto a la distribución de mercancías en los pueblos y ciudades del interior, las leyes españolas —como después las republicanas— prohibirían a los extranjeros y mayoristas dedicarse al comercio en las provincias y al menudeo, por lo que esta labor sería realizada por agentes, representantes y los propios comerciantes de provincias, quienes debían trasladarse hasta la ciudad de Arequipa para adquirir tales efectos y, luego, retornar a lomo de bestia a sus respectivas localidades. Entre los muchos casos, por ejemplo, estuvo el comerciante y militar de origen francés Nicolás Soregui, quien en noviembre de 1824 compró efectos por valor de 3,054 pesos de Samuel B. Mardon, administrador de la casa Gibbs de esta ciudad, y otros 4,533 pesos del comerciante Buenaventura Zereceda para ser remitidos a la ciudad del Cusco.²² También de Manuel Gandarillas, comerciante de la ciudad de Cochabamba, que en diciembre 1824 pagó al empresario inglés Roberto Page la cantidad de 3,000 pesos que le estaba debiendo como «resto del valor de 10.000 pesos de mahones».²³

Antes de 1820, los principales mercados para los efectos importados distribuidos desde Arequipa eran las ciudades de Cusco, Puno,

21 ARAR, Caja Nacional de Arequipa, Libro Manual 14, año 1824, ff. 219-219v.

22 ARAR, Protocolos Notariales, Manuel Primo de Luque, legajo 721, 23 y 26 de noviembre de 1824, ff. 906, 926.

23 ARAR, Protocolos Notariales, Nazario de Rivera, legajo 822, f. 316.

La Paz, Potosí, Tacna y Moquegua.²⁴ Sin embargo, a raíz de las ocasionales invasiones y ocupaciones militares patriotas de la región, el tradicional espacio mercantil se fue reorientando hacia algunas ciudades surperuanas y las propias provincias del interior de Arequipa, abandonándose temporalmente los centros urbanos y mineros altoperuanos. Así lo podemos apreciar a través del siguiente cuadro elaborado en base a las tornaguías recibidas en la aduana de Arequipa el año 1824.

CUADRO 1. Tornaguías de la aduana de Arequipa (1824)

Destino	Unidades
Cusco	74
Puno	44
Provincias de Arequipa	23
Huamanga	8
Tacna	7
Oruro	2
Moquegua	1
Potosí	1
Chuquisaca	1
Totales	161

Fuente: AGN, Real Aduana, Administración de Arequipa.

Entre los productos importados más destacados estuvieron básicamente los tejidos de diferentes variedades, calidades y precios, fierro en barras, hojas de lata, papel ordinario, herramientas, cuchillos, perfumes, vestidos, gorras, zapatos, especias, hierba mate y grandes can-

24 En 1818, la aduana de Arequipa recibió 287 tornaguías de diferentes comerciantes procedentes de Cusco (54), Puno (50), La Paz (47), Tacna (41), Moquegua (32), Lima (31), provincias de Arequipa (15) y Potosí (7). AGN, Real Aduana, Administración de Arequipa, año 1818, legajo 87, exp. 457, ff. 1-21.

tidades de licores, principalmente vinos franceses.²⁵ Así, por ejemplo, el bergantín inglés Swallon, que desembarcó en Quilca en enero de 1824, trajo consigo varios fardos conteniendo pañuelos, gasas llanas, trajes de seda, madapolanes, quimones, bayetones, percales, guin [sic], irlandas, satén, piezas adamascadas, sombreros, trajes y docenas de planchas, por valor de 38,252 pesos.²⁶ Como ya fue señalado, aunque buena parte de las mercancías resultaban consumidas dentro de la ciudad y sus alrededores, el resto era enviado hacia otras ciudades. En los casos de Cusco, Puno y La Paz la principal ruta terrestre la constituía un largo, accidentado y fatigoso camino de herradura, que cruzaba por las actuales provincias de Arequipa y Lampa, a más de 4,000 m s. n. m.

Sería bueno puntualizar que no todos los efectos registrados en la aduana de Arequipa y trasladados hacia los mercados del interior terminaban siendo comercializados; algunos de ellos eran devueltos al no encontrar suficientes compradores, ya sea por tener poca demanda o estar dichos mercados saturados de ellos. Así, por ejemplo, en noviembre de 1824, el comerciante Baltazar Prado pagó en la aduana de Arequipa 647 pesos en derechos por los efectos que vendió en la feria de Vilque y la ciudad de Puno; sin embargo, trajo consigo «50 piezas de linones, 6 alfombras de tripe y 20 docenas de pañuelos, que por invendibles en esta los regresa a su primer origen».²⁷ De la misma forma ocurrió en el caso del comerciante Manuel Salas, quien en enero de 1824 satisfizo en la aduana 11 pesos por el principal de 160 pesos

25 En diciembre de 1824, la fragata francesa Ángel de la Guarda proveniente de Burdeos trajo en sus bodegas 100 barriles de aguardiente, 400 cajas de vino rojo en botellas, 290 cajas de vino moscatel, 200 cajas de vino blanco de Frontiñan, 27 *paniers* con 1,175 botellas de vino de Champaña, 390 cajas de 12 botellas de vinos y 400 barriles de vino rojo. ARAR, Intendencia, Causas Administrativas, número 108, 31 de diciembre de 1824, ff. 15-20.

26 ARAR, Intendencia, Causas Administrativas, número 108, 7 de enero de 1824, f. 5.

27 AGN, Real Aduana, Administración de Arequipa, 23 de noviembre de 1824, legajo 91, expediente 485.

«en que me fueron avaluados 40 docenas de cuchillos a 20 reales y 10 arrobas de fierro a 6 pesos que expendió en esta plaza, devolviendo todo el acero que aparece en la guía, por inconsumible».²⁸

El resultado final de este crecimiento o expansión del comercio de importaciones se vería reflejado en los montos obtenidos por la aduana local, que en 1824 alcanzarían la cifra récord de 389,641 pesos, muy superior a los 142,581 pesos del año anterior, los 18,824 recaudados en 1822, e incluso los 225,778 pesos de 1825, el primer año de vida independiente.²⁹ De la misma forma, se podría hablar respecto a los ingresos generales consignados en los libros de la Tesorería de Arequipa, donde se registraba anualmente la totalidad de la recaudación fiscal de la intendencia, proveniente de distintos rubros como, por ejemplo, el tributo indígena o los derechos de aduanas, que durante 1824 llegaron a 1,134,515 pesos, monto ligeramente superior al año 1822 (1,082,710 pesos), pero muy por encima de lo obtenido durante los primeros años de la república como 1827 (828,990 pesos) y 1828 (829,410 pesos).³⁰

3. ABASTECIMIENTO DE LA CIUDAD DE AREQUIPA

La campaña que rodeaba la ciudad de Arequipa y algunos pueblos como Tiabaya, Socabaya, Sabandía, Characato y Paucarpata se caracterizaron por su gran fertilidad y por abastecer habitualmente a la ciudad con trigo, maíz, papas, hortalizas y frutas, dentro de estas últimas destacaban los higos, guayaba, granada, pacay, chirimoya,

28 AGN, Real Aduana, Administración de Arequipa, 5 de enero de 1824, legajo 91, expediente 485.

29 Datos tomados de Quiroz Paz Soldán (1975, p. 150). Periódico El Republicano, tomo 1, número 68, 10 de marzo de 1827; tomo 3, número 12, 22 de marzo de 1828.

30 ARAR, Tesorería de Arequipa, años 1822-1828.

manzana, durazno, pera y ciruela.³¹ Así, por ejemplo, a inicios del siglo XIX las cosechas de trigo en la provincia de Arequipa alcanzaban las noventa mil fanegas al año,³² una parte de las cuales serviría para el suministro de cerca de quince molinos de harina y casi medio centenar de panaderías, ubicados solo en la ciudad (Quiroz, 1975, pp. 112-113). El maíz, en cambio, sobrepasaba largamente las ciento veinte mil fanegas y en un 75 % eran empleadas en la fabricación de «cerveza de maíz» o chicha, una bebida de amplio consumo dentro y fuera de la ciudad y, particularmente, entre las clases populares. A decir del cronista arequipeño Ventura Trabada y Córdova, en 1752 existían cerca de tres mil chicherías en la ciudad y sus alrededores (Travada y Córdova, 1958, p. 90) y, según el cura José María Blanco, para inicios de la década de 1830, estas habían aumentado hasta tres mil doscientos (Blanco, 2022, p. 374).

Sin embargo, aunque las condiciones para la agricultura de panllevar eran excelentes, el valle de Arequipa carecía de amplias zonas de pastoreo para la crianza de animales como ovinos, vacunos, equinos, caprinos y hasta porcinos, lo cual generó una permanente dependencia de otras regiones con relación al abastecimiento de carne fresca, chalonga, quesos, manteca, sebo y cueros o vaquetas. De la misma forma, al encontrarse la ciudad a considerable distancia de la costa, el acceso de sus habitantes al pescado fresco o seco, mariscos y camarones era bastante restringido y estacional. Por otra parte, aunque algunos productos se traían también de los valles de la costa, su enorme demanda en el mercado local obligaba a un suministro permanente, por no decir diario. Dentro de ellos tenemos, por ejemplo, los vinos y aguardientes,

31 Venta de tierras en Miraflores, Arequipa, 20 de noviembre de 1819, ARAR, Protocolos Notariales, Nazario de Rivera, Legajo 817, f. 398; Venta de una hacienda de árboles frutales en Quisguaraní, Arequipa, 19 de mayo de 1820, ARAR, Protocolos Notariales, Matías Morales, legajo 744, f. 542.

32 Una fanega es una antigua medida de capacidad que equivalía aproximadamente a cuarenta y tres kilogramos.

el vinagre, el azúcar, la chancaca, la miel de abeja, los alfeñiques o dulces, las distintas variedades de ají, arroz, frejoles, garbanzos, aceituna y aceite de oliva. Aunque en menor cantidad la ciudad también consumía montos considerables de coca y cacao, que provenían de regiones más distantes todavía, como las selvas de Cusco, Puno o Bolivia.

Así, desde varias décadas antes del inicio de la guerra de independencia, regularmente llegaban a la ciudad centenares de mulas, burros y camélidos dirigidos por sus respectivos arrieros, troperos o propietarios, transportando toda clase de productos alimenticios para el abastecimiento de la ciudad, además de miles de cabezas de ganado ovino y vacuno. Algunos llegaban de la costa arequipeña —de valles como Caravelí, Camaná, Ocoña, Majes, Vitor, Sigüas, Quilca, Tambo y Moquegua—, mientras que otros provenían de numerosas provincias serranas como Caylloma, Condesuyos, Condoroma, Chumbivilcas, Lucanas, Parinacochas, Paucartambo, Cusco, Puno, Azángaro, Lampa, Chucuito, Paucarcolla, La Paz y Cochabamba. A principios de la década de 1820 el ingreso de tales mercancías se hacía a través de cinco caminos, al final de cuyo recorrido se encontraban los respectivos puestos de control o garitas a cargo de un funcionario denominado *guarda caminero*, quien se encargaba de registrar cada una de las entradas —cargamentos— y el contenido de ellas. Las principales garitas eran las de Uchumayo, Chachani, Pampa de Miraflores, Characato y Postrer Río, esta última, entre los actuales distritos de Hunter y Tingo, en el camino que lleva al centro minero de Cerro Verde. Asimismo, había una sexta garita, pero esta se encontraba al ingreso del puente principal de la ciudad y se denominaba precisamente El Puente, que volvía a registrar las entradas y cargas de las dos primeras garitas.³³

Como es entendible, la guerra de independencia, al comprometer las actividades económicas de diversas regiones del sur del Perú,

33 AGN, Real Aduana, Administración de Arequipa, Libros del guarda caminero, años 1818-1825.

habría de tener un impacto ostensible, aunque irregular, en el abastecimiento de la urbe arequipeña. Por ejemplo, los productos más importantes que ingresaban a la ciudad proveniente de los valles de la costa eran los vinos y aguardientes, que en 1820 representaron un total de 240 entradas, pero en 1822 solo se registraron 132 y al año siguiente 87 entradas.³⁴ El segundo producto más importante era el azúcar, el mismo que se elaboraba en distintos valles como Tambo y Camaná, siendo el primero de ellos el más destacado y conocido hasta la actualidad. A decir de los datos de la garita de Characato, en 1818 se consignaron 25 entradas de azúcar provenientes de este valle, conformadas por 156 cargas y 79 panes; mientras que, en 1822, el número de entradas fue de 26, con 178 cargas y 29 panes de azúcar.³⁵ El tercer producto más importante que recibía la ciudad a partir del volumen transportado era el ají en sus distintas variedades (colorado, amarillo, prieto y blanquillo). Al igual que el azúcar, era producido en los valles de Tambo y Camaná. Según los datos de la garita El Puente, en 1820 se registraron veinticinco entradas de ají provenientes de ambos valles, y en 1822 solo cinco; idéntica situación se observó en la garita de Characato, donde se registraron, en 1818, treinta y seis entradas de ají procedentes del valle de Tambo, y en 1822 únicamente cuatro entradas.³⁶

Respecto a los productos de origen altiplánico como el ganado, el sebo y la chalona o cecina, registrados en la garita de La Pampa en Miraflores, se observa un fenómeno contrario, es decir, un considerable incremento en comparación a los años previos al inicio de la guerra en la región; a excepción de los cargamentos de queso fresco y el llamado queso de Paria, que manifestaron una reducción bastante

34 AGN, Real Aduana, Administración de Arequipa, Libros del guarda caminero de Uchumayo, año 1824.

35 AGN, Real Aduana, Administración de Arequipa, Libro del guarda caminero de Characato, 1 de enero de 1818, ff. 1-51.

36 AGN, Real Aduana, Administración de Arequipa, Libros de los guardas camineros de El Puente y Characato, año 1822.

notoria ¿Qué podría explicar dicho incremento? En general, este aumento bien podría reflejar el desarrollo que tuvo el conflicto bélico en el virreinato peruano desde sus inicios, en tanto y en cuanto, entre 1809 y 1815, las principales acciones de armas tuvieron como principal escenario la región altiplánica, y entre 1821 y 1823 la costa arequipeña. El siguiente cuadro elaborado en base a información obtenida de dichos registros, nos permite comprobar tal situación.

CUADRO 2. Libro del guarda caminero de La Pampa

Productos	1817	1822
Cabezas de ganado: carneros y borregos	1,030	3,993
Cabezas de ganado: vacas, toros y torillos	155	758
Quintales de sebo	66	312
Unidades de chalona	7	322
Cargas de queso	529	129
Unidades de queso Paria	114	-

Fuente: AGN, Real Aduana, Administración de Arequipa, Libro del guarda caminero de la Pampa, años 1817 y 1822.

Este incremento en el abastecimiento de carne y sus derivados, a excepción del queso, podría responder no solo a la relativa estabilidad que se vivió en aquellas regiones altiplánicas durante los referidos años, sino también a un incremento en el consumo de carne por parte de las tropas estacionadas en la región Arequipa, como el llamado Cuerpo de Reserva, constituido en 1818 y con casi tres mil plazas;³⁷ e incluso antes, para el abastecimiento de tropas itinerantes, vale decir, aquellas enviadas desde Lima para incorporarse al ejército

37 En 1818, a fin de prevenir una posible invasión de la costa arequipeña, el virrey Joaquín de la Pezuela ordenó la formación del llamado Cuerpo de Reserva con 2,650 plazas y al mando del brigadier Mariano Ricafort. CDIP, tomo 6, vol. 1, 1971, pp. 32-134.

del Alto Perú y que hacían su paso por la ciudad de Arequipa, como ocurrió con el regimiento Extremadura. Precisamente, en septiembre de 1816 se pagaron 950 pesos a la señora Paula Cárdenas «por el valor de 76 cabezas de ganado vacuno a 12 pesos 4 reales que se consideran necesarias para las tropas de Extremadura».³⁸ Al mes siguiente se desembolsaron 56 pesos pagados a nombre de Ramón Evia, alcalde del pueblo de Chiguata, «por el valor de 100 carneros a 4 ½ reales cada uno que se mandaron aprontar para el auxilio de la primera división de tropas de Extremadura».³⁹

Así las cosas, 1824, el último año de la guerra de independencia se presentaría bastante particular en materia de abastecimiento y en relación con los años anteriores. Con respecto a los productos de panllevar —conformados por el trigo, el maíz y la papa—, la producción de los valles circundantes o «campiña» se mantuvo de manera regular, sin demasiadas alteraciones, hasta bien entrado el periodo republicano (Buller, 2007, pp. 110-111). Cosa que no ocurriría con ciertos productos provenientes de la costa y registrados en la garita de Uchumayo, los mismos que manifestarían un notorio incremento; entre los principales estuvieron los vinos y aguardientes, que pasarían de ciento treinta y dos entradas en 1822 a ciento sesenta y ocho en 1824; el ají, de cinco entradas a veinte en ese mismo periodo; los camarones de tres a diez entradas; el aceite de oliva de cuatro a diez entradas; las aceitunas de cuatro a catorce entradas, y el arroz de dieciséis a diecinueve entradas. Si bien no se trataría de un producto alimenticio, el jabón proveniente del pago de La Calera, en el actual distrito de Yura, manifestaría el mayor crecimiento de todos los registrados en la mencionada garita, pasando de doce a ciento once entradas, en esos mismos años.

Por otro lado, los únicos productos de consumo masivo cuyos volúmenes registrados en la referida garita de Uchumayo habrían de

38 ARAR, Caja Nacional de Arequipa, Libro Manual, año 1816, f. 120.

39 ARAR, Caja Nacional de Arequipa, Libro Manual, año 1816, f. 149v.

manifestar una notable regularidad fueron el azúcar, la chancaca y la miel, que en 1822 comprendieron 72 entradas y en 1824, 73. Esa misma regularidad se observaría también en los datos proporcionados por las garitas de Characato y Postrer Río, con respecto únicamente al azúcar proveniente del valle de Tambo. En la primera de ellas, mientras en 1822 las entradas totales fueron 26, comprendidas por 178 cargas y 29 panes; y en 1824 estas también fueron de 26, con 192 cargas y 70 panes.⁴⁰ En la segunda de las garitas, al no contar con datos relacionados al periodo de la guerra, tenemos los de 1815, año en que se registraron 31 entradas con 196 cargas y 24 panes; mientras que, en 1824, el número de entradas fue igualmente de 31 con 248 cargas de azúcar, provenientes del mencionado valle.⁴¹

Respecto del abastecimiento de carne y sus derivados provenientes del altiplano puneño y registrados en la garita de La Pampa en Miraflores, aunque no contamos con datos para el año de 1824, sí tenemos del siguiente año. En ellos, si bien se observa una cierta recuperación en algunos productos, en otros se percibe un descenso considerable, en comparación a las etapas previas. Así, por ejemplo, si en 1822 el número de cabezas de ganado ovino fue de 3,993, para el año de 1825 fue de 3,930; el ganado vacuno pasó de 758 cabezas a solo 158; el sebo, de 312 quintales a 684; el queso, de 129 a 30 cargas; mientras el queso de Parí que, en 1822, no llegó ninguna unidad al mercado, para 1825 se registraron 66. A lo mencionado, habría que agregar las cabezas de ganado y derivados provenientes de las provincias cusqueñas que eran consignadas en la garita de Chachani. Así, se puede observar en el siguiente cuadro.

40 AGN, Real Aduana, Administración de Arequipa, Libro del guarda caminero de Characato, 1 de enero de 1824, ff 1-25.

41 AGN, Real Aduana, Administración de Arequipa, Libro del guarda caminero de Postrer Río, años 1815 y 1824.

CUADRO 3. Libro del guarda caminero de Chachani

Productos	1818	1819	1825
Cabezas de ganado: becerros y carneros	342	875	400
Cabezas de ganado: vacas, toros y torillos	138	63	311
Quintales de sebo	120	91	102
Cargas de queso	7	7	7
Cargas de chalona	14	5	13
Unidades de cueros o vaquetas	191	356	797

Fuente: AGN, Real Aduana, Administración de Arequipa, Libro del guarda caminero de Chachani (1825) y El Puente (1818 y 1819).

Este aumento en algunos casos y regularidad en otros, respecto del abastecimiento de productos alimenticios provenientes fundamentalmente de la costa arequipeña durante 1824, bien podría evidenciar aquella estabilidad política y militar que se vivió ese año a raíz del alejamiento del teatro de la guerra hacia la región central del país. Aunque algunos productos de consumo masivo —como la carne de vacuno y quesos provenientes del altiplano— disminuyeron ostensiblemente en los registros del guarda caminero de La Pampa, no se podría hablar de una verdadera crisis ganadera en la sierra sur. Así, los registros de la garita de Chachani evidencian más bien un aumento y en el peor de los casos cierta regularidad, respecto a años anteriores al inicio de la guerra de independencia (cuadro 4) y entendiendo sobre todo que, en dicha garita se registraba, por ejemplo, el ganado vacuno proveniente de las provincias de Caylloma en Arequipa, Espinar en Cusco, y también de Lampa y la actual provincia de Melgar, en Puno.⁴²

42 AGN, Real Aduana, Administración de Arequipa, Libro del guarda caminero de Chachani, 1825, ff. 1-32.

En ese sentido, si existió algún inconveniente vinculado al abastecimiento de alimentos dentro de la ciudad de Arequipa durante el referido año y que fue recogido por las autoridades locales, en este caso del cabildo se trató de un problema de larga data, relacionado con las panaderías y sus propietarias, vale decir, con la elaboración del pan en un peso inferior al señalado en los respectivos reglamentos.⁴³ A tal efecto, en enero de 1824, la mencionada institución acordó la publicación de la tarifa del peso del pan con arreglo al precio del trigo, «multando a las panaderías que lo defrauden en la pérdida del pan que no tenga el debido peso».⁴⁴ Algunos meses después, en noviembre, se comisionó al comerciante Manuel Roiz del Barrio, alcalde de primer voto de la ciudad, para que practique una vista de panaderías, «procurando que el peso que debe tener el real de pan se arregle al arancel con concepto al precio que tiene en el día el trigo».⁴⁵ Un segundo problema, también de larga data, tenía que ver más bien con ciertos abusos que cometían numerosos negociantes intermediarios, llamados *alcanzadores*, quienes merodeaban por las inmediaciones de las principales entradas a la ciudad, buscando aprovecharse de los abastecedores que llegaban con mercancías desde distintas regiones como, por ejemplo, las provincias de Puno y Cusco;⁴⁶ pagando precios muy bajos

43 Ya en mayo de 1818, el cabildo de la ciudad acordó una visita de panaderías, «con el fin de que las panaderías se arreglen al peso que debe tener en el día el real de pan, según el arancel que tienen en sus amasijos para su expendio, con consideración al precio en que se halla el trigo y a la escasez en que venden el pan, sin poner el peso que debe tener cada real». AMA, Libro de Actas del Cabildo, número 26, 7 de mayo de 1818, f. 89.

44 AMA, Libro de Actas del Cabildo, número 26 (1), 12 de enero de 1824, f. 4.

45 AMA, Libro de Actas del Cabildo, número 26 (1), 11 de noviembre de 1824, f. 6v.

46 En enero de 1819, en el cabildo de Arequipa, «se acordó igualmente sobre el perjuicio público que ocasiona el monopolio de los víveres de primera necesidad por los que se llaman alcanzadores que salen a alguna distancia de la ciudad a interceptarlos y venderlos después a precios excesivos». Para ello se comisionó al alcalde de Santa Marta para solucionar dicha irregularidad, «procediendo hasta prenderlos, multarlos y aún formarles el correspondiente proceso criminal hasta

por ellas y revendiéndolos en el mercado local, a precios mayores. A fin de asegurar el abastecimiento de la ciudad, en septiembre de 1824, el cabildo autorizó al síndico procurador general tomar las medidas que sean necesarias para que «se eviten los graves daños que ocasionan al vecindario el enjambre de alcanzadores de los comestibles diseminados por todas las entradas de la ciudad»; de la misma forma, se solicitó «que no se tome en leva ni se les perjudique en lo menor a dichos abastecedores».⁴⁷

REFLEXIONES FINALES

Los sitios o bloqueos de una ciudad mal abastecida y defendida, por algunos semanas o meses, podría traer consigo no solo una rápida rendición, sino incluso su conversión política. Ello ocurriría más o menos de esa forma durante la guerra de independencia española, desatada a raíz de la invasión napoleónica a la Península en 1808, cuando ciudades sitiadas como Zaragoza, por ejemplo, debieron de rendirse a las fuerzas invasoras (Butrón y Rújula, 2011). Sin embargo, el caso más conocido y cercano fue el de Lima, la flamante capital del virreinato peruano, que desde fines de 1820 comenzaría a enfrentar un bloqueo naval y terrestre de varios meses por parte de las fuerzas patriotas, lo cual generó al interior un ambiente de incertidumbre, hambre, enfermedad y muerte entre su población, lo que llevaría, a su vez, a la conversión política «en una de las ciudades más contrarrevolucionarias de América del Sur» (Sánchez, 2021).

el estado de sumario en el que dará cuenta al gobierno». AMA, Libros de Actas del Cabildo, número 26, 14 de enero de 1819, f. 114.

47 AMA, Libro de Actas del Cabildo, número 26 (1), 2 de septiembre de 1824, ff. 28-29.

Curiosamente, aunque la intendencia de Arequipa debió de enfrentar invasiones periódicas de sus provincias y la ocupación militar de la propia ciudad capital en agosto de 1823, sus habitantes no llegarían a experimentar las vicisitudes de un bloqueo o sitio permanente, como en los ejemplos mencionados páginas arriba. Si bien algunos valles y caminos que la comunicaban con la costa fueron tomados y se redujo el abastecimiento de la ciudad, no se llegó a una situación de estómagos vacíos o paladares atormentados entre su población, como lo señala Susy Sánchez (2021) para el caso de Lima. ¿La razón? La presencia patriota en territorio arequipeño fue temporal y no permanente. La ciudad, para su subsistencia, no dependía solo de los productos que llegaban de la costa (vinos y aguardientes, azúcar y ají), sino también de la sierra (carnes, quesos y sebo), pero fundamentalmente porque productos básicos en la alimentación como el trigo, el maíz, la papa, hortalizas y frutas eran cultivados mayormente en los alrededores de la ciudad. Según los registros diezmales de los tres primeros, su producción no sufrió ningún cambio antes, durante ni después de dicha ocupación.

En tal sentido, en 1824, último año de la guerra de independencia en el Perú, resultaría para la intendencia de Arequipa bastante singular, en comparación con los años precedentes; llegando a experimentar una mayor estabilidad política y militar, en razón a la confluencia de diversos factores como la disminución de las incursiones militares patriotas sobre la intendencia; el traslado del escenario de la guerra al norte y centro del país; el restablecimiento de las antiguas instituciones de gobierno junto a sus tradicionales autoridades, a causa de la abolición del régimen constitucional y el restablecimiento del absolutismo en la Península; el fortalecimiento de los sistemas de defensa y seguridad en la región producto de la creación del llamado Ejército del Sur y la presencia de un potenciado cuerpo de caballería. Al final, dicha tranquilidad política y militar permitiría un crecimiento en las principales actividades económicas como el comercio de impor-

taciones, la minería y la producción de vinos y aguardientes; lo que a su vez influyó en una notable recuperación de los sistemas de abastecimiento de alimentos a niveles similares a la etapa anterior al inicio del conflicto bélico en la región.

En el último año de la guerra de independencia en Arequipa, la guerra al parecer dejó de tener prioridad o presencia permanente en las actividades de las autoridades municipales y habitantes de la ciudad y, no obstante, seguir aportando treinta mil pesos como parte del contingente mensual que le correspondía para el mantenimiento de las tropas acantonadas en la región, otros problemas comenzarían a atraer la atención de sus autoridades y población como, por ejemplo, la venta de pan con un peso inferior al establecido o los problemas que enfrentaban a diario los abastecedores de alimentos, debido a la intrusión de ciertos personajes denominados *alcanzadores*. Así, en ese estado de relativa tranquilidad, se pudieron plantear algunos proyectos de infraestructura como, por ejemplo, la ampliación de la alameda ubicada al otro lado del río, «no solo para proporcionar recreo público, sino también para (contribuir) a la salubridad de un país notoriamente seco». Asimismo, se acordó la construcción del ansiado cementerio fuera de la ciudad, en vista de que «el enterramiento de cadáveres es en cierto modo contrario al decoro y sanidad de ellos, notoriamente perjudicial a la salud pública». Finalmente, se decidió también la construcción de un puente sobre el río Vitor, «cuyo paso en la estación de las aguas es peligroso y ofrece continuamente desgracias funestas a los intereses y aún a la vida de los que transitan por él».⁴⁸

48 AMA, Libro de Sesiones de la Diputación de Arequipa, sesión 26, 5 de marzo de 1824, ff. 48v-49.

FINANCIAMIENTO

Este artículo es parte de un trabajo de investigación más amplio relacionado al «Comercio, abastecimiento y consumo en la ciudad de Arequipa durante la guerra de Independencia, 1818-1825», que pudo realizarse gracias al concurso de investigación «25 Años al Servicio de la Sociedad», organizado por la Universidad Católica San Pablo (UCSP-2022-25Años-P17).

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2025, el autor.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

FUENTES PRIMARIAS

ARCHIVO ARZOBISPAL DE AREQUIPA (Arequipa, Perú) [AAA]
Diezmos.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Lima, Perú) [AGN]
Real Aduana.

ARCHIVO MUNICIPAL DE AREQUIPA (Arequipa, Perú) [AMA]
Libro de Actas del Cabildo.

ARCHIVO REGIONAL DE AREQUIPA (Arequipa, Perú) [ARAR]
Protocolos Notariales.

REFERENCIAS

- ALBI DE LA CUESTA, Julio (2009). *El último Virrey*. Madrid: Ollero y Ramos Editores.
- BLANCO, José María (2022). *Diario del viaje del presidente Orbegoso al sur del Perú. (1835, Cusco-Puno-Arequipa)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- BROWN, Kendall (2008). *Borbones y aguardiente. La reforma imperial en el sur peruano: Arequipa en vísperas de la Independencia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- BULLER, Carlos (2007). La producción agrícola no especializada en vino de Arequipa (1772-1830). *Histórica*, vol. 31, núm. 2, pp. 69-113.
- BULLER, C. (2011). *Vinos, aguardiente y mercado. Auge y declive de la economía del vino en los valles de Arequipa (1770-1853)*. Lima: Quellca.
- COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ (1971). *Asuntos Militares. Estado Militar correspondiente al año 1823*. Tomo 6, vol. 1. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ (1973). *Documentación Oficial Española. Gobierno Virreinal del Cuzco*. Tomo 22, vol. 3. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- CONDORI, Víctor (2021). Comerciantes, contrabandistas y corsarios en Arequipa durante las guerras de independencia, 1821-1824. En: Víctor Arrambide, Carmen McEvoy y Marcel Velázquez (eds.). *La Expedición Libertadora. Entre el Océano Pacífico y los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 573-599.
- CONDORI, V. (2023). Independencia política y apertura comercial. El puerto de Quilca, 1821-1827. *Historia Regional*, vol. 37, núm. 51, pp. 1-16.

- CONDORI, V. (2024). «Sucre ad Portas»: Realismo y patriotismo durante la ocupación colombiana de la ciudad de Arequipa, 1823. *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 81, núm.1, en prensa.
- DEÚSTUA, José (1986). *La Minería Peruana y la Iniciación de la República: 1820-1840*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GARCÍA CAMBA, Andrés (1846). *Memorias para la historia de la Armas Españolas en el Perú*. Tomo 2. Madrid: Establecimiento Tipográfico de D. Benito Hortalano.
- PRUVONENA, P. (1858). *Memorias y documentos para la Historia de la Independencia del Perú y causas del mal éxito que ha tenido esta*. Tomo 1. París: Librería de Garnier Hermanos.
- QUIROZ PAZ SOLDÁN, Eusebio (1976). *Aspectos Económicos de la Independencia de Arequipa 1790-1830*. Tesis de doctorado. Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Susy (2021). El sabor de la guerra y el hambre. El sitio contra Lima en 1821. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 1e, pp. 85-126.
- TRAVADA Y CÓRDOVA, Ventura (1958). *El suelo de Arequipa convertido en cielo*. Arequipa: Primer Festival del Libro Arequipeño.
- VALDÉS, Jerónimo (1896). *Refutación que hace el mariscal de campo Don Jerónimo Valdés del Diario de la última campaña del ejército español en el Perú en 1824 escrita por el capitán Don José Sepúlveda y consideraciones sobre la historia de la Expedición Libertadora del Perú de Don Gonzalo Bulnes*. Tomo 3. Madrid: Imprenta de la viuda de M. Minuesa de los Ríos.
- WIBEL, John (1975). *The Evolution of a Regional Community within Empire Spanish and Peruvian Nation. Arequipa 1780-1845*. Tesis de doctorado. Stanford: Stanford University.

Fecha de recepción: 2024-07-24.
Fecha de evaluación: 2024-09-17.
Fecha de aceptación: 2025-01-06.
Fecha de publicación: 2025-06-01.



Inmigración, inserción y distribución de los montañeses en las regiones del sur peruano en la era borbónica

Rafael SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú
rafael.sanchezconcha@pucp.pe

RESUMEN

La presente investigación explica y analiza la presencia montañesa (o cántabra) en el Perú durante el período borbónico, específicamente su distribución en los espacios diocesanos del meridión virreinal: Arequipa, Huamanga y Cusco. Dicho fenómeno histórico se estudia destacando los casos más significativos del grupo español en mención, a través de su papel protagonista y de su vinculación con las élites sociales en el virreinato tardío del sur peruano.

PALABRAS CLAVE: *virreinato del Perú, regiones del sur andino, inmigración cántabra, siglo XVIII*

Immigration, Integration and Distribution of the «Montañeses» in the Southern Regions of Peru during the Bourbon Period

ABSTRACT

This research explains and analyzes the «montañeses» (or Cantabrian) presence in Peru during the Bourbon era, specifically its distribution in the diocesan areas of the southern viceroyalty: Arequipa, Huamanga, and Cuzco. This historical phenomenon is studied by highlighting the most significant cases of the mentioned Spanish group, through their leading role and their ties to the social elites of southern Peru in the late viceregal period.

KEYWORDS: *viceroyalty of Peru, southern Andean regions, Cantabrian immigration, 18th century*

INTRODUCCIÓN

EL ARTÍCULO INCIDE EN UNA DE las líneas de razonamiento de nuestra tesis doctoral.¹ Está situado temporalmente entre 1701 y 1821, y aborda las características más relevantes de la colectividad española localizada en el sur del Perú, denominada «montañeses» o «cántabros». Nos referimos a los naturales de las Montañas (o La Montaña) de Santander,² lo que hoy constituye la actual comunidad autónoma de Cantabria. Se trata de un grupo peninsular poco numeroso en comparación con otras procedencias regionales de la Península

1 Véase Sánchez-Concha (2019).

2 Llamadas también «Montañas de Burgos» hasta la creación del obispado de Santander, erigido en 1754. Esta región del septentrion de la Península Ibérica abarcaba cincuenta y cinco comarcas, como las «Cuatro Villas»: Santander, Laredo, Castro Urdiales y San Vicente de la Barquera. Incluía además demarcaciones con alta densidad demográfica en el siglo XVIII, como la Merindad de Trasmiera, Toranzo, el Alfoz de Lloredo, Limpias y el valle de Cabuérniga, entre otros lugares.

Ibérica, y cuyo paso a Hispanoamérica demostró una tendencia a la «inmigración en cadena» (Sánchez-Concha, 2017, pp. 197-223).³ La mayoría se abocó al comercio, ocupación que empleó como punto de partida para la inserción y la diversificación de otras funciones lucrativas, como la agricultura y la minería. Tal camino de esfuerzos les permitió, además de ostentar grados militares, acceder al patriciado urbano. De otro lado, contaban con el beneficio social de la «hidalguía» o nobleza elemental, con la que eran imaginados al interior de la «República de españoles», condición que les facilitó la concertación de matrimonios ventajosos y la integración al cuerpo político peruano. No en vano, desde la perspectiva del tiempo virreinal, se solía distinguir a los montañeses «más por su calidad que por su cantidad» (Soldevilla Oria, 1992, p. 37).⁴

A través de las fuentes primarias, y algunas de orden bibliográfico, hemos detectado, en todo el Perú, a 863 integrantes de este conjunto peninsular. Su mayor concentración se corresponde con las zonas más pobladas del virreinato: Lima y su entorno, el meridió serrano y, en tercer lugar, la costa septentrional. 187 cántabros residieron fuera del área de la centralista arquidiócesis limense, y conformaron el 21.66 % del total. De esa cantidad, 89 se establecieron en el norte y 98 en el sur andino. No obstante, dicha cantidad incluye a 63 montañeses (7.30 %) que tuvieron residencia o se instalaron alguna vez en Lima: unos por haber sido nombrados en algún cargo público fuera de la jurisdicción eclesiástica de Los Reyes, y otros por las redes comerciales y los vínculos

3 La inmigración en cadena se refiere al traslado desde España de miembros de una familia extendida, en función de un colateral ascendiente arribado al Perú con antelación. Este, que fungía de «ancla», protegía y procuraba colocar a los miembros de su clan en la sociedad local.

4 José de la Riva-Agüero y Osma destacaba la aventajada condición de los cántabros en el Perú hispánico: «Nunca predominaron en él los montañeses por la cantidad; mas fueron, por su calidad, apreciadísimos, y los más encumbrados personajes de la Colonia los preferían para maridos de sus hijas [sic]» (Riva-Agüero, 1921, p. 112).

de parentesco en las provincias. Ello indica que para los cántabros la capital era un referente fundamental en sus actividades encaminadas a la prosperidad económica y a la inserción (Sánchez-Concha, 2019, p. 299).

Valga la introducción para resaltar un acontecimiento que destacó la importancia de la presencia montañesa en el norte y sur del virreinato. Desde Lima, entre 1803 y 1805, el Tribunal del Consulado escogió a dos cántabros como parte de los nueve representantes de la población española —todos vecinos notables y poseedores de cargos públicos—, para que informaran sobre la realidad geográfica, potencialidades económicas, medio ambiente, recursos y capacidad productiva del territorio en el que radicaban (Macera y Márquez Abanto, 1964, pp. 133-252).⁵ Los naturales de Cantabria designados fueron Ramón Joaquín de Helguero y Gorgolla, de Limpias, vecindado en San Miguel de Piura; y Mateo de Cossío y Pedrueza, natural de la villa de Castro Urdiales, uno de los personajes más influyentes de la Arequipa de fines del siglo XVIII e inicios del siguiente, a quien trataremos más adelante.

1. EL ESPACIO SUR PERUANO

El espacio sur peruano en el período virreinal se configuraba a partir de dos circuitos socioeconómicos y territoriales de alta relevan-

5 Es interesante notar que entre los nueve informantes, el predominio de los españoles del norte de la Península Ibérica, pues además de los dos montañeses indicados, el conjunto reúne tres vascos: al guipuzcoano Martín Antonio de Garmendia, que expone la realidad del Cusco y su entorno; al vizcaíno Tiburcio de Urquiaga y Aguirre, sobre Trujillo; un riojano de Haro, Tomás de Ausejo y Martínez, sobre Ica; un asturiano de Gijón, Juan Antonio González Vigil y Molina, sobre Tacna; y un andaluz de Cazalla de la Sierra, Fernando Antonio Jiménez y Heredia, sobre Chancay y Huaura. Los restantes fueron criollos: el limeño Pedro José de Estella y Zuazo (de ascendencia navarra), sobre Lambayeque; y José de Guerra, sobre Puno.

cia estratégica. El primero, vinculado a la jurisdicción de la diócesis de Arequipa, incluía Moquegua, Tacna, Arica y Tarapacá, zonas que articulaban la dinámica productiva entre la costa y los valles interandinos. El segundo correspondía a los obispados de Huamanga y Cusco, cuyo ámbito abarcaba la villa de Huamanga, Huancavelica, Abancay y la ciudad del Cusco y su entorno. Desde este último núcleo, su influencia alcanzaba el actual territorio puneño, y consolidaba una red de intercambios al servicio de las actividades extractivas altoperuanas, particularmente de la minería de plata en Potosí, que experimentó un incremento sustancial en su producción durante la segunda mitad de la centuria de las reformas borbónicas.⁶

Igualmente, en el meridió, aunque en mayor número en el sureste andino, las haciendas constituyeron un elemento fundamental para abastecer de alimentos a los peones y bestias de las minas. A estas se añade la riqueza generada por los obrajes, cuyas telas se distribuían desde Huamanga hasta el Tucumán, y que se convirtieron en la fuente de ganancia de las grandes familias, especialmente en el Cusco de las últimas décadas del Siglo de las Luces. No faltaron montañeses que, atraídos por estos recursos, originaron redes de parentesco en el sur del virreinato, como fue el notorio caso de los hermanos Gutiérrez de Otero. Ellos se habían distribuido de la siguiente manera: Pedro entre Lima y el Cusco como comerciante; Isidro, Simón y Joaquín como obrajeros y militares en la Ciudad Imperial; Luis en Tarapacá como minero; y Raimundo en Arequipa como coronel del Regimiento de Milicias de Camaná (O'Phelan, 1995, p. 96). El quinto residió en Tarapacá y se vinculó a la élite local, y el sexto contrajo matrimonio con Magdalena de Cossío y Urbicaín, hija del citado Mateo de Cossío y Pedrueza, comerciante, representante en Arequipa del Tribunal del Consulado limeño y aviador de los mineros de Caylloma (Bustamante, 1951, p. 249).

6 Al respecto, véanse los trabajos de Condori Condori (2014), Domínguez Faura (2017), Flores Galindo (1977) y Wibell (1975).

Dentro de este espacio fragmentado y complejo, se registró la presencia de 98 inmigrantes procedentes de Cantabria, lo que corresponde al 11.35 % del total de cántabros asentados en el territorio peruano. Dicho fenómeno refleja las intrincadas interacciones entre migración, economía y redes de poder que caracterizaron la configuración del sur virreinal en la etapa borbónica (Sánchez-Concha, 2019, p. 281).

2. AREQUIPA Y SU DIÓCESIS

Arequipa, como diócesis, reunía las provincias de Camaná, Condesuyos, Collaguas y Cailloma, Moquegua y Arica.⁷ Dentro de esa jurisdicción, la que posteriormente se erigió como intendencia, la agricultura tuvo el papel más destacado, pues gracias a los campos de Camaná y Tambo podía abastecer de algodón, azúcar, ají y olivos a Charcas. Igualmente, a través de Moquegua y Vitor ofrecía vinos y aguardientes, cuyo alcance comercial llegaba hasta Guayaquil, Quito y parte de Centroamérica (Brown, 2008, p. 45). En tal contexto hemos logrado ubicar a treinta y nueve montañeses, lo que constituye el 4.51 % frente a la totalidad. En cuanto a la ciudad y cabeza del obispado y sus alrededores de campiña, veinticinco de los mencionados residieron allí. Debemos indicar que la cuarta parte de este grupo estuvo vinculada a la Ciudad de los Reyes y había permanecido en ella en algún momento de sus vidas. Ocho residieron en la villa de Santa Catalina de Moquegua, dos en Tacna, uno en Arica y dos en Tarapacá. Sus procedencias comarcales se reparten así: el 14.70 % corresponde al valle de Guriezo; 11.76 % a Castro Urdiales, Santillana del Mar con su Abadía y al Alfoz de Lloredo, respectivamente. Un 5.88 % de ese universo de montañeses pertenece a cada una de las siguientes entidades: Cabezón de la Sal, Valdáliga, Laredo, Ruesga, Penagos,

7 Véase la explicación de época de Cosme Bueno (ca. 1764-1780, pp. 81-92).

Reocín, Soba y Toranzo. Por último, Liébana, Limpias y Colindres, aportaban cada una el 2.94 % (Sánchez-Concha, 2019, p. 283).

Pese a la poca cantidad de hijos de Cantabria, los sujetos hallados cumplieron un papel destacado en el espacio arequipeño. No en vano, de los veinticinco cántabros de la Ciudad Blanca, quince gozaron de la condición de vecinos y demostraron su correcta inserción en el cuerpo de la sociedad local. Entre las actividades fundamentales estaban las del comercio: diez se dedicaron al mundo mercantil distribuyendo efectos de Castilla en la región; cinco, a la agricultura; y otros cinco, a desempeñar algún cargo burocrático. En Arequipa hubo cinco corregidores de esta oriundez; y tres alcaldes ordinarios, de relevante actuación desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta la época de los movimientos emancipadores: Fernando Antonio de Zevallos, de Toranzo, en 1750 y 1757;⁸ Mateo Vicente de Cossío, de Castro Urdiales, en 1783 (Valcárcel, 1975, p. 207); y José Alonso Díaz de Barreda, de Cabezón de la Sal, en 1817.⁹

En Arequipa, la ciudad que más miembros de la república de españoles reunía —en 1792, 15,737, el 71.43 % del total (Brown, 2008, p. 282)—, advertimos la presencia de un vecindario patricio conformado por peninsulares septentrionales, que basó su riqueza en la propiedad de la tierra, el comercio de importaciones y la minería.¹⁰ Dentro de esta esfera observamos a los cántabros generando vinculaciones. Un pequeño grupo descubierto comienza con los hermanos Benito y

8 Archivo Regional de Arequipa (ARAr), Notarial, Bernardo Gutiérrez, 27 de febrero de 1759, protocolo 349, cuadernillo 3, f. 202r.

9 *Gaceta del gobierno de Lima*, sábado 3 de mayo de 1817 (1971, t. 2, núm. 30, p. 240).

10 La alta sociedad arequipeña finivirreinal estaba compuesta por varios peninsulares, fundamentalmente vascos, navarros, asturianos, y por cierto criollos, entre los que destacaban: Martín de Gamio y Vicuña, Isidro de Mendiburu, Francisco Suero, Francisco de Abril y Maldonado, Antonio de Alvizuri, Pedro Ignacio de Arrambide, Juan Fermín de Errea, Juan José de Arechavaleta, Juan Crisóstomo de Goyeneche y Aguerreverre, Cipriano González Valdés y Lucas de Ureta y Peralta (véase Buller Vizcarra, 1988).

José Felipe Fernández de Gandarillas, naturales de Penagos. Ambos, que ejercían el comercio, casaron con las hijas de José Basilio de la Fuente y Loayza (Benito en 1778 y José Felipe en 1780),¹¹ el minero más próspero de Tarapacá, que residía en la capital de ese obispado, y poseía el mineral argentífero de San Agustín de Huantajaya. Por su matrimonio, los Gandarillas se convirtieron en tíos políticos del referido Luis Gutiérrez de Otero, que contrajo nupcias con Manuela de la Fuente, nieta de don José Basilio e hija del general Francisco de la Fuente y Loayza, minero en el mismo asiento, y quien con su fortuna personal contribuyó solo al sostenimiento del partido de Tarapacá entre 1790 y los primeros años de la siguiente centuria (Larco, 1991, p. 118). Hermano de Luis fue Raimundo Gutiérrez de Otero, vecino notable de Arequipa, coronel del Regimiento de Milicias de la provincia de Camaná y caballero santiaguista, quien por su matrimonio, en 1791, con María Magdalena de Cossío y Urbicaín, tuvo por suegro al montañés más conocido del meridió peruano, Mateo Vicente de Cossío y Pedrueza.

Justamente, Cossío se nos presenta como un cántabro arquetípico por su impecable camino de inserción. Nacido en Castro Urdiales (aunque de padre lebaniego) en 1742, pasó al Perú a los diecinueve años de edad como criado de su coterráneo Manuel de Carranza, que era vecino de Arequipa.¹² Llegó a la Ciudad Blanca en la primera mitad de 1760, y tras años de esfuerzos en el comercio de efectos de Castilla, que le obligaba a desplazarse entre Lima y la urbe elegida para residir, fue nombrado capitán del Regimiento de Dragones de la provincia de Pacajes, y más tarde teniente coronel de la Caballería de Camaná, lo que le aportó gran prestancia. Su carrera social no se detuvo en la ostentación de estos rangos militares, pues llegó a ser elegido gobernador de Chucuito y luego, en 1783, alcalde de su ciudad (Valcárcel, 1975, p.

11 Archivo Arzobispal de Arequipa (AAAr), Libro de matrimonios, núm. 11, f. 34r.

12 Archivo General de Indias (AGI), Contratación, 5.505, N. 2.

207). Para coronar su estatus, en 1789 se cruzó de caballero de Santiago. Mateo Vicente de Cossío también invirtió en la compra de haciendas en Sihuas y Cayma¹³ y en la explotación de las minas de Cailloma, y en 1791 fue fundador y presidente de la Sociedad Mineralógica de Arequipa (Molina, 1986, p. 342). Entre sus logros destaca también el haber sido diputado del Tribunal del Consulado limeño, y por ejercer ese cargo, que concluyó en 1804, fue comisionado para escribir un informe sobre las potencialidades económicas de su provincia.

Es importante resaltar que Cossío procuró especial protagonismo en las demostraciones de lealtad a la Corona. Durante la denominada «rebelión de los pasquines» (enero de 1780), generada por la noticia del pago de tributo a mestizos y mulatos, y por la aduana arequipeña, que pretendía gravar de impuestos a los comerciantes, y que también le perjudicaba, optó por la autoridad, y dirigió una compañía contra la plebe que se había levantado (Brown, 2008, pp. 253-279). Díez años después, en las fiestas que la ciudad de Arequipa celebró con motivo de la exaltación al trono de Carlos IV, el montañés mandó levantar con su peculio un coliseo efímero en la plaza de armas arequipeña. El armado concluyó el 11 de febrero de 1790. La largueza de Cossío tenía por finalidad demostrar fidelidad al nuevo monarca, y según un testimonio directo: «acreditó muy bien su celo y eficacia con que siempre mira en las materias que hacen en obsequio del Soberano o su Real Servicio». ¹⁴ Tal fue la ostentación de apego al rey que, ya ancian-

13 ARAr, Notarial, Matías Morales, 22 de noviembre de 1822, protocolo 746, f. 765r.

14 Dice el testigo de Cossío que se estrenó en el coliseo una obra titulada: *Ni amor se libra de amor*, y que finalizada la primera jornada: «siguió el sainete y una pantomima, y después una contradanza francesa de ocho parejas, la mitad vestidas de chupas, calzones y birretas blancas, y la otra de encarnado abrochadas las mangas por el hombro con cintas a lo jaque, guarnecidos los vestidos uniformemente de antejuclas con un Viva Carlos Cuarto [...] nada quedó que apeteecer a los señores y a cuanto pueblo asistió a esta celebrísima función nunca vista en Arequipa pudiendo asegurar que en los países donde se inventó no le ejecutarían con más exactitud, seriedad y lucimiento [sic]» (en CDIP, 1974, t. 25,

no, fue ascendido a brigadier de los Reales Ejércitos, y en esa condición, en 1815, hubo de enfrentarse, en la batalla de La Apacheta de Cangallo, a las huestes insurgentes del cacique Mateo García Pumacahua, que lo tomaron prisionero, lo presentaron como trofeo frente al rebelde,¹⁵ y obligaron a su familia y a las autoridades a pagar un cuantioso rescate por él (Riva-Agüero, 1921, p. 127).

En relación a Moquegua, célebre por sus viñedos y olivares, que proporcionaban vinos, aguardiente y aceitunas al Alto Perú, encontramos otros dos grupos de cántabros. El primero que podemos resaltar es el de dos autoridades vinculadas con la capital del virreinato, los corregidores Pedro José de Zevallos El Caballero, de Toranzo, y Fernando González del Piélagos, de Suances, en Santillana del Mar. El primero había llegado a la villa de Santa Catalina de Moquegua en 1765,¹⁶ y le cupo la tarea, dos años más tarde, de leer en el aposento del padre rector de la Compañía de Jesús de esa localidad el extrañamiento general de los jesuitas (Vargas Ugarte, 1965, p. 178). Zevallos El Caballero se hizo acompañar del laredano José Fernández de la Lastra, que llegó con él como su teniente de corregidor, y aunque este no tuvo mayor reconocimiento, su presencia allí demuestra una relación de asociacionismo basado en la coterraneidad.¹⁷

El segundo, González del Piélagos, ejerció muy brevemente su cargo (solamente en 1776), pero tuvo un papel destacado en la lucha contra los seguidores de Diego Cristóbal Túpac Amaru, que se negaban a rendirse y a acogerse a la amnistía decretada. En marzo de 1782, investido como coronel de la Caballería de Camaná, emprendió una campaña para capturar a Pedro Vilca Apaza, el agente principal

vol. 1, pp. 111-113).

15 CDIP (1974, t. 3, vol. 8, pp. 80-81).

16 AGI, Contratación, 5.533, N. 2, R. 99.

17 Archivo General de la Nación (AGN), Notarial, Valentín de Torres Preciado, 20 de marzo de 1776, protocolo 1.067, f. 107r.

de Diego Cristóbal. Piélagos se dirigió a Vilque (Puno), y desde ese pueblo pasó a Moho, donde resistió heroicamente a las hordas indígenas.¹⁸ A pesar de su corta permanencia en Moquegua, colocó con eficacia en la sociedad local a su hermano Juan Antonio. Este casó con Manuela de Arguedas y Bustíos, hija del alférez real y regidor de Santa Catalina, Fernando Alfaro de Arguedas y Angulo, y descendiente del conquistador Hernán Bueno, uno de los principales fundadores de esa urbe. Logró ser dueño de la viña La Chimba y de una casa en la plaza mayor.¹⁹ A la muerte de su esposa se trasladó a Arequipa y casó con Teresa Rosel, cuyo difunto esposo había sido administrador de la antigua hacienda vitivinícola de los jesuitas de San Javier en el valle de Vitor, para el ramo de Temporalidades. Juan Antonio González del Piélagos aprovechó la oportunidad para comprar San Javier, y la adquirió por 84,000 pesos. Al enviudar nuevamente, contrajo nupcias con Rosa de Benavides, quien también era propietaria de un viñedo en el mismo valle (Brown, 2008, p. 160). Ya anciano, y demostrando ciertos síntomas de demencia senil, retornó a Moquegua, donde ostentó la distinción de alférez real.²⁰

Nos ha resultado posible detectar en Santa Catalina de Moquegua un elemento fundamental de la mentalidad del inmigrante montañés, nos referimos a la inmigración encadenada. En este caso se trata de un grupo procedente del valle de Guriezo. El primero en establecerse allí fue el comerciante cargador Francisco Javier de Rioseco y Arena,²¹ quien, después de concluir con faenas en Lima, se afincó en calidad

18 CDIP (1971, t. 2, vol. 3, pp. 258-263).

19 Archivo Departamental de Moquegua (ADM), Notarial, Baltasar del Alcázar, 22 de agosto de 1797, f. 286r.

20 ADM, Notarial, José Nieto, 20 de marzo de 1792, f. 1r.

21 AGI, Contratación 5.501, N. 3, R. 6; AGI, Contratación 5.514, N. 2., R. 11; «Registros parroquiales de la ciudad de Tacna» (1955, p. 152). Sobre los naturales del valle de Guriezo en América, y especialmente el Perú, véase Ceballos Cuerno (1991).

de hacendado. La presencia de don Francisco Javier en esa villa sirvió para que llegaran, y se acogieran a su protección, sus sobrinos Manuel Antonio de Rioseco y Caballero²² y Manuel Vicente de las Llamosas y Rioseco,²³ a quienes dejó la mitad de sus bienes en 1781.²⁴ Ambos se incorporaron a la comunidad moqueguana, y Manuel Vicente tomó estado con Manuela Churruca, hija del patriciado urbano y emparentada con Tomás y Manuel de Churruca, guardiamarina de Arica el primero, y funcionario de la Real Hacienda del mismo puerto el segundo. Los tres Rioseco fueron deudos de Miguel Gutiérrez Caballero, quien casó en 1813 con María Eusebia de Pomareda y Espejo, dama de raigambre local y de familia de hacendados, cuyos ascendientes se remontaban a la conquista del Perú (Chávez Carvajal, 1961, p. 131).

Por último, el circuito de las poblaciones de Tacna, Arica y Tarapacá ofrece algunos ejemplos de presencia cántabra. La primera villa, rodeada de alfalfares para la alimentación de mulas, era el centro del arrieraje con Potosí, que llevaba los productos de Moquegua y traía la plata altoperuana a San Marcos de Arica. En la decimoctava centuria las oficinas del corregimiento de Arica se habían trasladado a San Pedro de Tacna, y por ello podemos encontrar en ese poblado a sus principales autoridades. Fueron muy pocos los hijos de La Montaña establecidos en dicha población. Se trata de los casos de: Juan Antonio de Lombera Zorrilla, del valle de Ruesga, corregidor en 1746 (Moreno Cebrián, 1977, p. 88); Lorenzo González Calderón, de la Abadía de Santillana, que en 1784 se desempeñaba como guardia mayor del puerto de Arica, y quien fuera yerno de Juan Antonio de Bustamante y Quijano, prior del Consulado limeño en 1767;²⁵ y Tiburcio de Calvo, de Castro Urdiales, comerciante, que casó con

22 ADM, Notarial, Juan Vicente Godines, 14 de agosto de 1786, f. 228r.

23 ADM, Notarial, Pedro del Castillo, 27 de septiembre de 1781, f. 134r.

24 ADM, Notarial, Pedro del Castillo, 27 de enero de 1781, f. 134r.

25 Archivo Arzobispal de Lima (AAL), Parroquia de San Sebastián, Libro de Bautizos, núm. 8, f. 197r. Véase también Dañino (1909, p. 160) y «Registros parroquiales de la ciudad de Tacna» (1955, p. 160).

la hija del vizcaíno Francisco Navarro y Elguera, vecino principal y coronel del Regimiento del partido de Tacna.²⁶ Finalmente, en las minas de plata de Tarapacá ubicamos en la década de 1750 al tudanco Felipe González de Cossío, quien había conformado una compañía minera por doce años con el entonces conde de San Isidro, Pedro Gutiérrez de Cossío;²⁷ y en el virreinato tardío a Luis Gutiérrez de Otero, el ya abordado hijo político de Francisco de la Fuente y Loayza, quien fue padre del mariscal Antonio Gutiérrez de la Fuente (1796-1878), caudillo militar y jefe supremo de la república peruana en 1829.

3. HUAMANGA Y HUANCVELICA

Huamanga, cabeza del obispado del mismo nombre, cumplía la función de establecer la conexión centro-sureste del virreinato, o como punto intermedio entre Lima, Huancavelica, el Cusco y Potosí, así como con Ica y Jauja. Como sede episcopal cubría las provincias de Huanta, Angaraes, Castrovirreina, Lucanas, Parinacochas, Vilcashuamán y Andahuaylas. Su jurisdicción se caracterizaba por cierta tendencia al autoabastecimiento, aunque sus recursos eran limitados. Incluía algunos centros mineros y obrajes (Salas, 1998, pp. 27-36). Hallamos en la diócesis huamanguina tres lugares de presencia montañesa: la ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga, llamada también San Juan de la Victoria; la provincia de Huanta, con su producción azucarrera, y de hoja coca, que se enviaba a Huancavelica; y el corregimiento de Lucanas, que destacaba por sus minas de plata con sus diez vetas principales, explotadas al descubierto (Bueno, ca. 1764-1780, pp. 68-77).

26 «Registros parroquiales de la ciudad de Tacna» (1955, pp. 149, 153).

27 AGN, Minería, legajo 36, cuaderno 1.208, ff. 3r, 7v; The John Carter Brown Library (JCBL), Colección Medina, Lima 1.115, *Alegación jurídica en defensa de derecho con que el coronel don Bartolomé de Loayza litiga el fenecimiento de la compañía que escrituró sobre sus minas de Huantajaya* (Lima: Francisco Sobrino, 1757).

Dentro del marco temporal de nuestro trabajo, hemos encontrado en Huamanga y sus alrededores a veinticinco cántabros (2.89 % en razón del total, y 28.73 % en función del sur andino). En la ciudad cabeza del obispado huamanguino ubicamos a dieciocho naturales de La Montaña, todos correctamente insertados en la sociedad local, vinculados en su mayoría al patriciado urbano, en medio de una población y sociedad pequeñas frente a otras ciudades provincianas. De este conjunto, doce fueron vecinos, cinco gozaron de regidurías perpetuas, y dos llegaron a alcanzar la alcaldía de la ciudad. Seis contrajeron nupcias con hijas del vecindario patricio, retoño de los fundadores de la urbe. Hubo allí cinco cántabros que ejercieron de funcionarios, y seis hacendados que eran, simultáneamente, comerciantes. De otro lado, Huamanga presenta un único caso de montañés con título de nobleza que residía fuera de la capital, y quien llegó a ser el de mayor reconocimiento social de esa región, Domingo de la Riva y Cossío, marqués de Mozobamba del Pozo. Desde la perspectiva de los orígenes comarcales, el 22 % le pertenece a los oriundos de la Merindad de Trasmiera, el 16.6 % a los del Alfoz de Lloredo, y otro 16.6 % a los de los valles de Soba y Ruesga, Laredo e Iguña con 11.1 % cada uno, y Carriedo, Cayón, Cabuérniga y Tudanca con un 5.5 % respectivamente (Sánchez-Concha, 2019, p. 290).

En orden temporal, partiendo de la época de inicios del período borbónico, ubicamos cántabros que gozan de la condición de vecinos, como fue el caso de Juan Mier de los Ríos y Terán († 1703), del valle de Iguña. Don Juan, que ejercía el comercio con los mineros de Cailloma y con la capital peruana a través de su primo Gaspar de Mier y Barrera, estaba casado con Jacinta Palomino de Castilla, hija de esa urbe y descendiente directa del conquistador andaluz Juan Palomino de Castilla, quien redactó el acta fundacional de Huamanga en 1539.²⁸

28 Archivo Regional de Ayacucho (ARA), Notarial, Juan Urbano de los Reyes, 7 de noviembre de 1703, protocolo 128, f. 461r.

En Huamanga descubrimos que la dinámica de la coterraneidad y de la integración familiar de los montañeses se inicia a partir de la década de 1730, con un sujeto originario de Trasmiera: Francisco Antonio de Palacios y Puente, hacendado en el valle de Chupas y miembro de la vecindad de Huamanga.²⁹ Este casó con Alfonsa Dávalos y Esquivel, procedente de la élite huamanguina quinientista, y concertó el matrimonio de su hija María con un cántabro de la misma Merindad, José del Hoyo y Velasco, maestro de campo, mercader y alguacil mayor del Santo Oficio local, quien estaba vinculado, por su hermano Manuel, con el comercio del Cusco y Potosí.³⁰

Otro núcleo de coterráneos y parientes de la misma comarca de La Montaña fue el que conformaron los oriundos del Alfoz de Lloredo, entre 1750 y la primera década del siglo XIX: Isidro Ruiz de la Vega, Fernando Ruiz de Cossío y su sobrino carnal Domingo de la Riva. El primero, natural de la villa de Novales, contrajo nupcias con Juana Pérez Villar de Francos y Gálvez, descendiente del conquistador Francisco de Cárdenas, el genearca más representativo de la élite de Huamanga. Ruiz de la Vega fue comerciante de géneros de Castilla y se desempeñó como administrador local de la Real Renta de Tabacos hasta su muerte, acaecida en 1762.³¹ Don Isidro instituyó albacea a su primo Fernando Ruiz de Cossío, regidor perpetuo, hacendado y propietario de la hacienda La Viñaca en las afueras del poblado huamanguino, la que había comprado luego de que esta fuese expropiada a los jesuitas. Al morir Fernando sin hijos, en 1798, dejó por heredero universal

29 ARA, Notarial, Andrés López de Ribera, 28 de noviembre de 1730, protocolo 113, f. 611r.

30 ARA, Notarial, José Antonio de Aramburu, 18 de abril de 1733, protocolo 4, f. 91v.

31 ARA, Notarial, Bartolomé García Blásquez, 16 de diciembre de 1762, protocolo 84, f. 459r.

a su sobrino carnal Domingo de la Riva.³² Fue él quien continuó la carrera iniciada por sus tíos en esa región del sur andino, al ocupar una regiduría perpetua, y la coronó al contraer matrimonio con la criolla Juana Teresa de Donestevé y López del Pozo. El enlace con doña Juana Teresa le convertiría en el cuarto marqués (consorte) de Mozobamba del Pozo. Sabemos que su suegro le extendió 15,000 pesos de dote, los que empleó para construir la casa familiar en la plaza mayor de la ciudad y hacer ostentación de su poder en la localidad. Riva no ocultó su tendencia a la endogamia y a la confianza en los descendientes de sus colaterales. Ello se observa en el matrimonio de su hijo José Manuel con María de los Ángeles Ruiz de la Vega, la nieta paterna del mencionado don Isidro.³³

También constituyó un grupo interesante el de Domingo Manuel Ortiz de Rozas, y José García del Hoyo (cuyo hermano Antonio residía en Tarma). Domingo Manuel Ortiz de Rozas y Ontañón, del valle de Ruesga, había llegado a Huamanga a inicios de la década de 1750, y se había mostrado dispuesto, ante los corregidores Nicolás de Boza y su coteráneo Gaspar Fausto de Zevallos, a participar en la lucha contra la rebelión de los indígenas amazónicos de Juan Santos Atahualpa (1742-1756), que habían ocasionado saqueo y muerte en la provincia de Tarma, y que amenazaban con repetir sus acciones en el territorio de la diócesis. Tras sus ascensos como capitán, sargento mayor y teniente coronel de las milicias de Huanta, llegó a ser regidor perpetuo y decano del cabildo huamanguino y corregidor de Cotabambas. A inicios de 1781 mostró interés por integrarse a las huestes virreinales contra José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru, y no dejó de acumular méritos al hospedar en su propia casa al visitante José Antonio de Areche.³⁴

32 ARA, Notarial, Bartolomé García Blásquez, 1 de septiembre de 1798, protocolo 106, f. 253v.

33 AAL, Parroquia de San Lázaro, Libro de Matrimonios, núm. 5, f. 205v.

34 JCBL, *Relación de los méritos y servicios de don Domingo Manuel Ortiz de Rozas, actual coronel de milicias en la provincia de Huanta* (Madrid, 20 de febrero de 1784).

Durante su regiduría se integró al cuerpo edil otro cántabro de su misma oriundez: José García del Hoyo († 1801), propietario de la hacienda de Santa Ana y administrador de Correos hasta su muerte.³⁵ Por su matrimonio con la criolla lugareña Mariana Espinoza de los Monteros y Gallegos se convirtió en concuñado del cabuérnigo José Martínez de Bedoya y Cossío († 1785), mayordomo ecónomo de la catedral de Huamanga.³⁶

Un caso aislado de montañés en ese obispado fue el de Pascual Fernández de Linares, corregidor de Lucanas en la década de 1720³⁷ y de Huanta en la siguiente.³⁸ Este agente de la administración es recordado por su devoción a Nuestra Señora de Cocharcas, que propagó en su natal Tudanca,³⁹ pero también por otro suceso: la acusación del extravío de sesenta quintales de azogue en 1724. El problema generó un proceso judicial entre el cántabro y el entonces virrey, el marqués de Castelfuerte (1724-1736). El litigio, que culminó en Madrid a fines de 1738, favoreció a Linares y obligó al vicesoberano a pagar un significativo resarcimiento (Moreno Cebrián, 2000, pp. 43, 63, 108, 184-187, 295).

A la diócesis de Huamanga también correspondía Huancavelica (aunque, judicialmente, pertenecía al corregimiento de Angaraes) con sus minas de mercurio, necesario para el amalgamamiento de la plata de Potosí, vital para el desarrollo del imperio español. La información reunida sobre los cántabros que se establecieron en su principal localidad, el pueblo de Villarrica de Oropesa, se refiere a gobernadores,

35 ARA, Notarial, Acisclo Victorio de Vergara, 13 de octubre de 1801, protocolo 81, f. 466v (Unanue, 1985, p. 132).

36 Archivo Arzobispal de Ayacucho (AAA), Catedral, Libro de Matrimonios, núm. 3, f. 116v; ARA, Notarial, Bartolomé García Blásquez, 27 de marzo de 1785, protocolo 95, f. 671r.

37 AGN, Notarial, Juan de Espinoza, 12 de mayo de 1723, protocolo 309, f. 757v.

38 AGI, Contratación, 5.478, N. 1, R. 21.

39 AGN, Notarial, Juan de Espinoza, 12 de mayo de 1723, protocolo 309, f. 757v.

dos ligados a la Real Audiencia de Lima: José Gregorio de Zevallos El Caballero, quien ocupó ese cargo entre 1700 y 1701, y veintiocho años después, ya en la época de la reforma y nuevo auge de ese asiento mineral (1723-1753) (Pearce, 1999, p. 669); y su hijo político José Damián de Zevallos Guerra, conde de Santa Ana de las Torres (1729-1732).

Terminado el período de segundo esplendor azoguero, ubicamos en el mismo puesto a Juan Manuel Fernández de Palazuelos, de Santiago de Cartes, que se estableció, en 1776,⁴⁰ con su deudo José Fernández de Palazuelos y Sierra Velarde.⁴¹ En 1779, el visitador general José Antonio de Areche le destituyó de su magistratura, pues don Juan Manuel se había excedido en el repartimiento mercantil y había dado al fiado los productos distribuidos a través de este sistema, pero a precios muy altos: por la cantidad de 114,090 pesos, seis reales y medio (Moreno Cebrián, 1977, pp. 440-442). Retornado en la Península Ibérica escribió cinco representaciones, en la década de 1790, con la intención de demostrar su inocencia, su fidelidad al rey y, por cierto, el resarcimiento con alguna prebenda.

4. EL CUSCO

La diócesis del Cusco abarcaba las provincias de Abancay, Ayмараes, Chilques y Masques (Paruro), Chumbivilcas, Canas y Canchis, Quispicanchis, Calca y Lares, Urubamba, Paucartambo, Carabaya, Lampa y Azángaro (en el actual departamento de Puno). Era una zona fundamentalmente de producción maicera y de papas, cuya buena calidad ya era reconocida en el período virreinal. Además de estos frutos nativos, la jurisdicción diocesana cusqueña poseía varios cultivos de trigo destinados a la preparación de panes de excelente factura, como

40 AGI, Contratación, 5.520, N. 2, R. 14.

41 AGN, Notarial, Santiago Martel, 2 de agosto de 1792, protocolo 685, f. 324r.

los de la villa de Oropesa de Indias. Sin embargo, el espacio en men-
ción se distinguió económicamente por sus obrajes, de mano de obra
indígena, y por otras unidades de producción textil más pequeñas co-
nocidas como *chorrillos*, y que se ubicaban desde el territorio del actual
departamento de Apurímac hasta el entorno del lago Titicaca. Estos
centros laborales se propagaron gracias a la abundancia del ganado
ovino, produjeron «ropa de la tierra» (bayetas, frazadas, jergas, pañetes,
sayales y cordellates), y atrajeron la atención de criollos y peninsulares,
entre los que no faltaron algunos montañeses. Además de abastecer el
mercado local, las prendas estaban destinadas a las ciudades y minas
del Alto Perú. Por ello, para incrementar sus riquezas era común que
los hacendados incluyeran obrajes en sus propiedades rurales, y que se
generaran familias solventes e influyentes en esa región del sur andino
(Escandell-Tur, 1997, p. 71).⁴²

La ciudad del Cusco, cabeza de la prelatura del mismo nombre,
congregaba a una población que se acercaba a los 26,000 habitantes
hacia mediados del siglo XVIII, según Cosme Bueno, lo que la
convertía en una de las más pobladas del virreinato peruano. En
ese núcleo urbano, como en su entorno, hemos logrado encontrar
treinta y cuatro hijos de La Montaña, los que representan un 3.93 %
frente a la totalidad. Estos reparten sus procedencias de la siguiente
manera: 20 % de Soba, 16 % del Alfoz de Lloredo, 12 % de Ampuero
y Limpias, 12 % de San Vicente de la Barquera, 8 % de la Merindad
de Trasmiera, 8 % de Santander y su Abadía, 8 % de Liébana, 4 %
de Laredo, 4 % de Torrelavega, 4 % de Herrerías y 4 % de Carriedo.
Entre sus ocupaciones y cargos: nueve ejercieron de corregidores,

42 Neus Escandell-Tur (1997) destaca a los grupos familiares del Cusco más sol-
ventes a lo largo del siglo XVIII: los Esquivel (marqueses de Valleumbroso),
los Enríquez (marqueses de Alcañices y Santiago de Oropesa), los Maldonado
Avendaño-Zúñiga, los Vásquez de Vargas-Castilla Lugo, los Oquendo-Benítez-
Zedillo, los Ugarte-Arriola-Arbiza-Picoaga-Nadal, los Ocampo-Aranzábal-Ola-
ñeta y los mencionados Gutiérrez de Otero-Nafría Taracena.

uno de subdelegado y dos de alcaldes ordinarios. Hubo también nueve comerciantes, conjunto en el que incluimos cinco hacendados-obrajeros (Sánchez-Concha, 2019, p. 294).

El colectivo cántabro hace evidente, en más de la mitad de los indicados, que lograron insertarse acertadamente en la sociedad cusqueña, ya que doce de los veintidós en la ciudad del Cusco figuraron con la condición de vecinos, lo que les permitía participar de la vida política del lugar que escogieron para residir y trabajar. Entre los que fueron residentes y moradores, también hubo algunos casos de personajes relacionados con el comercio de Lima, como fue el del trasmerano Bernardo de la Verde Castillo y Mier († 1739),⁴³ socio comercial de Francisco de Celis y Linares, mercader trajinante entre la capital y el Cusco.⁴⁴ Otro individuo asociado a Verde Castillo fue Gregorio de Palacio, compañero, también en la diócesis cusqueña, de Roque del Rivero Septién. Palacio y Rivero eran naturales de Limpias y agentes, en 1745, de Jerónimo de Angulo y Dehesa, vecino principal de la capital peruana, con quien compartían el mismo origen comarcal.⁴⁵

Como ha sido reseñado en las anteriores provincias y jurisdicciones episcopales del Perú, se observa entre los vecinos cántabros una tendencia a establecer vínculos familiares con hijas de la élite. Vemos así el caso del general lebaniego Simón Gutiérrez de Caviedes y Arenas, que ocupó el cargo de corregidor de Abancay en 1740, y casó con la cusqueña Josefa de Loayza y Toledo. Doña Josefa pertenecía a un clan familiar poderoso en esa jurisdicción, cuyo linaje procedía de los fundadores y los primeros vecinos, particularmente del extremeño Alonso de Loayza, héroe de la batalla de Chupas (1542), y de su esposa la sevillana María de Ayala

43 AGI, Contratación, 5.610, N. 6.

44 AGN, Notarial, Pedro de Espino Alvarado, 25 de junio de 1736, protocolo 293, f. 411r.

45 AGN, Notarial, José de Torres, 26 de marzo de 1745, protocolo 1.048, f. 45r.

y Castilla. La hija de don Simón, Catalina Gutiérrez de Caviedes, tomó estado con otro montañés, Sancho de Bracho Bustamante y Radillo, del Alfoz de Lloredo; este se había desempañado como corregidor de Condesuyos (Arequipa), era vecino notable y contaba con conexiones políticas, a través de sus hermanos (Francisco Antonio y Pedro Antonio de Bracho Bustamante), con Huamanga y Lima (Lohmann, 1947, t. 2, p. 39).

Ejemplo notable de tal actitud asociativa se advierte, además, en Gaspar González de Santayana y Lajarrota (o González de Rozas), corregidor y justicia mayor de Urubamba en los primeros años de la década de 1760, nacido en el valle de Soba. Contrajo matrimonio con la cusqueña Josefa María de las Infantas y Valverde,⁴⁶ de la familia de fray Vicente de Valverde († 1541), el capellán dominico de la hueste de Francisco Pizarro y primer obispo del Cusco, y también descendiente del segoviano Vasco de Contreras y Peñalosa, uno de los vecinos iniciales de la ciudad de La Paz (Vila y Pascual, 1860, p. 103). Gaspar González de Rozas se convirtió en el genearca de un clan que gozó de gran prestigio en el Cusco republicano decimonónico.

En la línea del paisanaje se descubre también en esta localidad un fenómeno destacable: la integración de cántabros en tres generaciones a lo largo del siglo XVIII. En la década de 1670 se avecindó en el Cusco Domingo González de la Guerra, natural de Cabezón de la Sal, con su esposa la criolla Juana Cortés de Peñafiel, e inició un linaje destacable. En este figuró el doctor Francisco Javier González de la Guerra, catedrático de *prima* en la Universidad de San Antonio Abad, comisario de la Inquisición y cura de la parroquia de San Cristóbal, y también los presbíteros: Matías, párroco de Andahuaylillas, y Juan y Domingo (Esquivel y Navia, ca. 1750, I,

46 Archivo Regional del Cusco (ARC), Corregimiento, causas ordinarias, legajo 45 (1761-1763), cuaderno 30, f. 67r.

pp. 149, 164, 210-289).⁴⁷ Su hija Juliana contrajo nupcias con el general José Gallegos y Ruiz, nacido en el lugar de Riocorvo (Torrelavega), alcalde de vecinos del Cusco en 1738 (Lohmann, 1947, t. 2, p. 39). El último enlace generó una extensa red familiar, en la que, al igual que en la generación anterior, destacó un eclesiástico, como lo fue el doctor Felipe Gallegos, canónigo de la catedral de esa diócesis en los años de 1740. La hija del general Gallegos, doña Teresa Felipa Gallegos y Guerra, casó con el criollo cusqueño Gabriel de Ugarte y Cellorigo, hacendado y alférez real de la Ciudad Imperial. De ellos nació Juana Josefa de Ugarte y Gallegos, quien contrajo nupcias con el santiaguista Juan Manuel Fernández Campero, natural del valle de Carriedo, que ofició de corregidor de Quispicanchis y posteriormente de gobernador de Chucuito. Se sabe que tuvo un destacado papel en la lucha contra el rebelde José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru (1780-1781), en calidad de coronel de milicias.⁴⁸

Justamente, la rebelión de Condorcanqui hizo ostensible el protagonismo de los hijos de Cantabria en el Cusco, pues además de Juan Manuel Fernández Campero, y su hijo Mariano Campero y Ugarte, figuró allí el vástago de Gaspar González de Santayana: Gaspar de Rozas e Infantas, como sargento mayor de caballería; y otros cuya presencia en el Perú pertenece a las postrimerías del siglo XVIII: Bernardo González de Lamadrid y los hermanos Gutiérrez de Otero. En este último y pequeño conjunto migratorio podemos destacar el interés de los montañeses por las redes comerciales en función de la sierra sur. Se les ubica poseyendo y administrando obrajes en el entorno de la cabeza de la diócesis. El primero de los referidos, el capitán Bernardo González de Lamadrid, nacido en Frama (Liébana), fue propietario, en

47 Véanse también las referencias de Lohmann (1955-1956, p. 85) y Valcárcel (1953, pp. 5-25).

48 AGN, Notarial, Juan Bautista Tenorio Palacios, 29 de diciembre de 1752, protocolo 1.003, f. 331r.

1778, de un obraje en Pomacanchis, cuya producción remitía a Lima y Salta. Se sabe también que fungió de emisario de Túpac Amaru ante las autoridades españolas, y que llegó a gozar de la confianza de este, lo que le generó una serie de graves acusaciones después de la contienda.⁴⁹

Coincidieron en los mismos años, y en la misma actividad de González de Lamadrid, los Gutiérrez de Otero, naturales de Villaverde de Soba. Como adelantamos en la presentación del espacio sur peruano. Estos hermanos habían conformado una red de negocios que ataba varios núcleos económicos como Arequipa, La Paz, Potosí y el Tucumán, e incluía a la Ciudad de los Reyes. La familia estaba articulada en torno a Isidro Gutiérrez de Otero y Martínez del Campo, propietario de fincas, de estancias y de un obraje en el valle de Huancaro, e importador, con sus deudos Simón, Joaquín y Pedro, de ropa castellana (Escandell-Tur, 1997, pp. 338-351). A través de Pedro, estaba vinculado al capital del santanderino Isidro de Abarca y Cossío, conde de San Isidro, y era también distribuidor de artículos de procedencia limeña del navarro Juan Bautista de Gárate;⁵⁰ y gracias al apoyo de su hermano Manuel Pascual, residente en la Península Ibérica, con el comercio de Cádiz. Fue alcalde del Cusco en 1775 y 1776, y junto con Simón fue diputado del Tribunal Consulado en esa localidad. También, al igual que este último pariente, contrajo matrimonio con una hija del general soriano Tomás de Nafría y Taracena, acaudalado dueño de un obraje, lo que facilitó aún más su integración en la

49 Archivo de la Chancillería de Valladolid (AChV), Hidalguía-pleitos, legajo 1.191, expediente 9.090; Archivo General de Simancas (AGS), Secretaría de Guerra, 7.101, expediente 20; AGS, Secretaría de Guerra, legajo 6.809, expediente 37. 1785-1794; CDBRETA (1980, t. 2, pp. 308-311).

50 Biblioteca Nacional del Perú (BNP), Manuscritos, C. 3.904, *Razón de los efectos existentes, dependencias y demás, que yo Juan Pedro de Zelayeta, ha entregado en la ciudad del Cuzco a los señores Isidro y Simón Gutiérrez, en virtud de carta orden que he tenido del señor Juan Bautista de Gárate, vecino y del comercio de Lima [...]* (Cusco, noviembre de 1778).

sociedad local.⁵¹ Los Gutiérrez de Otero llegaron a monopolizar el 23.97 % del añil y del palo Brasil que habían introducido los obrajeros-importadores de esa región, y sobresalieron en ese grupo como los más ricos abastecedores de efectos de Castilla (Escandell-Tur, 1997, p. 246).

Es importante indicar que los Gutiérrez de Otero, incluyendo a Raimundo (quien luego pasó a Arequipa), combatieron al caudillo de Tinta.⁵² Con el propósito de auxiliar a los habitantes españoles de la provincia de Paucartambo de las huestes de Condorcanqui, Isidro y Pedro enfrentaron a los rebeldes en el cerro de Piccho (25 de enero de 1781), donde lograron derrotarlos, pero al perseguir a los fugitivos fueron emboscados por un contingente de indios, que los despedazó. Señala el cronista Melchor de Paz, autor de una relación sobre este suceso, que a los dos Gutiérrez de Otero: «de sacaron el corazon, y se lo comieron a pedazos, y bebiendo la sangre del cadaver diciendo a voces, que había sido de buen sabor la de los Españoles [sic]». ⁵³ En 1804, en el memorial del cacique Mateo García Pumacahua, que el virrey marqués de Avilés elevó al ministro de Guerra, se informaba que a Isidro: «de habían sacado el corazón, la Lengua, y los Ojos [sic]». ⁵⁴ Por ello, con personal ánimo vindicativo y de desagravio por parte de las autoridades judiciales a Simón Gutiérrez de Otero, se le concedió el privilegio de

-
- 51 «Copia de la representación hecha al señor visitador y superintendente general de la Real Hacienda por la viuda del difunto don Isidro Gutiérrez del orden de Santiago» (Cusco, 28 de febrero de 1781) (en CDIP, 1971, t. 2, vol. 2, pp. 512-517).
 - 52 «Relación de los méritos de don Simón Gutiérrez de Otero, caballero de la orden de Santiago, I coronel de milicias en el Cuzco» (en CDIP, 1971, t. 2, vol. 3, pp. 491-492).
 - 53 «Relación de los progresos de Josef Gabriel Túpac Amaro, y de sus comisionados después de haver perdido la batalla en el cerro de Piccho cerca del Cuzco, y retirándose a combatir las provincias inferiores en fuerzas [sic]» (Cusco, 29 de enero de 1781) (en CDIP, 1971, t. 2, vol. 2, p. 471).
 - 54 «Informe que hace Mateo Pumacahua, cacique de Chinchero, en solicitud de varias gracias para sí y su familia (Lima, 8 de julio de 1804)» (en CDIP, 1974, t. 3, vol. 8, pp. 416-428).

conducir a José Gabriel Condorcanqui encadenado desde su celda a la plaza mayor del Cusco para el cumplimiento de la sentencia de muerte, el 18 de mayo de 1781.⁵⁵

CONCLUSIÓN

A través de la revisión de los distintos grupos significativos de cántabros en las provincias del sur peruano borbónico —por cierto, poco numerosos en comparación con peninsulares de otros orígenes—, podemos detectar una procedencia comarcal variada, una manifiesta fidelidad al monarca, y sobre todo una tendencia a la correcta inserción en la élite de la sociedad meridional. Atraídos por las variadas riquezas naturales, las formas de producción y sus circuitos en los espacios diocesanos de Arequipa, Huamanga y Cusco se abocaron al comercio en sus diferentes modalidades, a la agricultura y a la minería, para acceder a rangos militares y cargos públicos y edilicios, que les permitían ocupar un lugar notable en las ciudades cabeza del obispado que habían escogido para residir. Igualmente, en esos núcleos urbanos, y siguiendo la carrera del estatus, procuraban entablar alianzas matrimoniales con las hijas de la élite local, cuyo prestigio se debía a una ascendencia que se remontaba, en varias ocasiones, a los fundadores quinientistas de la población virreinal. Enlazados a estos linajes mediante importantes connubios, se convertían en personajes socialmente protagónicos y generaban un entramado de relaciones de parentesco, en los que destacaban, con no poca frecuencia, el asocianismo mediante los vínculos de coterraneidad o paisanaje.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

55 CDBRETA (1981, t. 3, pp. 365-366).

COPYRIGHT

2025, el autor.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

ARCHIVOS Y COLECCIONES

ARCHIVO ARZOBISPAL DE AREQUIPA (Arequipa, Perú) [AAAr]
Legajos matrimoniales.

ARCHIVO ARZOBISPAL DE AYACUCHO (Ayacucho, Perú) [AAA]
Libros parroquiales.

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA (Lima, Perú) [AAL]
Legajos matrimoniales.

ARCHIVO DE LA CHANCILLERÍA DE VALLADOLID (Valladolid, España) [AChV]
Hidalguía-pleitos.

ARCHIVO DEPARTAMENTAL DE MOQUEGUA (Moquegua, Perú) [ADM]
Protocolos notariales.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (Sevilla, España) [AGI]
Contratación.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Lima, Perú) [AGN]
Protocolos notariales.

ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS (Simancas, España) [AGS]
Secretaría de Guerra.

ARCHIVO REGIONAL DE AREQUIPA (Arequipa, Perú) [ARAr]
Protocolos notariales.

ARCHIVO REGIONAL DE AYACUCHO (Ayacucho, Perú) [ARA]
Protocolos notariales.

ARCHIVO REGIONAL DEL CUSCO (Cusco, Perú) [ARC]
Protocolos notariales.

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ (Lima, Perú) [BNP]
Manuscritos.

THE JOHN CARTER BROWN LIBRARY (Rhode Island, Estados Unidos de América) [JCBL]
Colección Medina.

REFERENCIAS

BROWN, Kendall W. (2008). *Borbones y aguardiente. La reforma imperial en el sur peruano: Arequipa en vísperas de la independencia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

BUENO, Cosme (ca. 1764-1780 [1951]). *Geografía del Perú virreinal*. Lima: Publicación de Carlos Daniel Valcárcel.

BULLER VIZCARRA, Carlos (1988). *Peninsulares y criollos: el surgimiento de una élite comercial importadora en Arequipa durante el tardío siglo XVIII*. Tesis de bachillerato. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

BUSTAMANTE DE LA FUENTE, Manuel (1955). *Mis ascendientes*. Lima: edición privada.

CEBALLOS CUERNO, Carmen (1991). *Estructura demográfica y movimientos migratorios: El valle de Guriezo (Cantabria) en el Antiguo Régimen*. Tesis de licenciatura. Santander: Universidad de Cantabria.

CHÁVEZ CARVAJAL, Alejandrino (1961). Matrimonios importantes de Moquegua. *Revista del Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas*, núm. 12, pp. 97-155.

COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ (CDIP) (1971). *La rebelión de Túpac Amaru. La rebelión*. Tomo 2, vols. 2 y 3. Lima:

Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ (CDIP) (1974). *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX. La revolución del Cuzco de 1814*. Tomo 3, vol. 8. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ (CDIP) (1974). *El teatro en la independencia*. Tomo 25, vol. 1. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA REVOLUCIÓN EMANCIPADORA DE TÚPAC AMARU (CDBRETA) (1981). *Los procesos a Túpac Amaru y sus compañeros*. Tomo 3. Lima: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Túpac Amaru.

CONDORI CONDORI, Víctor (2014). *Reformas económicas y privilegios comerciales. Los Cinco Gremios Mayores de Madrid en Arequipa, 1790-1820*. Arequipa: Universidad Católica San Pablo.

DAÑINO, Vicente (1909). *El corregimiento de Arica*. Arica: Imprenta La Época.

DOMÍNGUEZ FAURA, Nicanor (2017). *Aproximaciones a la historia de Puno y del altiplano*. Lima: Ministerio de Cultura.

ESCANDELL-TUR, Neus (1997). *Producción y comercio de tejidos coloniales. Los obrajes y chorrillos del Cusco, 1570-1820*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».

ESQUIVEL Y NAVIA, Diego DE (ca. 1750). *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco* (ca. 1750). Lima: Fundación Augusto N. Wiese.

FLORES GALINDO, Alberto (1977). *Arequipa y el sur andino (Siglos XVIII-XX). Ensayo de historia regional*. Lima: Editorial Horizonte.

Gaceta del gobierno de Lima. (1817 [1971]). Tomo 2. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.

- LARCO DE MIRÓ-QUESADA, Rosa (1991). Los de la Fuente de Tarapacá. *Revista del Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas*, núm. 18, pp. 103-183.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo (1947). *Los americanos en las órdenes nobiliarias*. Tomo 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo (1955-1956). Informaciones genealógicas de peruanos ante el Santo Oficio. *Revista del Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas*, núms. 8-9, pp. 7-110, 115-252.
- MACERA, Pablo y Felipe MÁRQUEZ ABANTO (1964). Informaciones geográficas del Perú colonial. *Revista del Archivo Nacional*, Lima, núm. 28, entregas 1 y 2, pp. 133-252.
- MOLINA MARTÍNEZ, Miguel (1986). *El Real Tribunal de Minería de Lima (1785-1821)*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.
- MORENO CEBRIÁN, Alfredo (1977). *El corregidor de indios y la economía en el siglo XVIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MORENO CEBRIÁN, Alfredo (2000). *El virreinato del marqués de Castelfuerte, 1724-1736. El primer intento borbónico por reformar el Perú*. Madrid: Editorial Catriel.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett (1995). *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- PEARCE, Adrian J. (1999). Huancavelica 1700-1759: Administrative Reform of Mercury Industry in Early Bourbon Peru. *The Hispanic American Historical Review*, vol. 79, núm. 4, pp. 669-702.
- REGISTROS PARROQUIALES DE LA CIUDAD DE TACNA (1955). *Revista del Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas*, núm. 8, pp. 121-164.
- RIVA-AGÜERO Y OSMA, JOSÉ DE LA (1921). *El Perú histórico y artístico. Influencia y descendencia de los montañeses en él*. Santander: Sociedad de Menéndez y Pelayo.

- SALAS, Miriam (1998). *Estructura colonial del poder español en el Perú. Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajés. Siglos XVI-XVIII*. Tomo 1. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS, Rafael (2017). La emigración montañesa hacia el Perú virreinal en el período borbónico (1700-1821). *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm. 7, pp. 197-223.
- SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS, Rafael (2019). *La presencia montañesa en el Perú virreinal: mentalidad y comportamiento de los cántabros en Lima entre 1700 y 1821*. Tesis doctoral. Huelva: Universidad de Huelva.
- SOLDEVILLA ORIA, Consuelo (1992). *Cantabria y América*. Madrid: Editorial Mapfre.
- SOLDEVILLA ORIA, Consuelo (1996). *La emigración de Cantabria a América. Hombres, mercaderías y capitales*. Santander: Concejalía de Cultura del Ayuntamiento de Santander y Ediciones de Librería Estvdio.
- UNANUE, Hipólito (1793 [1985]). *Guía política, eclesiástica y militar del virreinato del Perú para el año de 1793*. Edición facsimilar a cargo de José Durand. Lima: Cofide.
- VALCÁRCEL, Carlos Daniel (1975). Relaciones de méritos y servicios. *Revista del Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas*, núm. 16, pp. 125-294.
- VARGAS UGARTE, Rubén (1965). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Tomo 4 (1703-1767). Burgos: Imprenta de Aldecoa.
- WIBELL, John Frederick (1975). *The Evolution of a Regional Community within Spanish Empire and Peruvian Nation: Arequipa, 1780-1845*. Tesis doctoral. Stanford: Stanford University.

Fecha de recepción: 2025-04-03.

Fecha de evaluación: 2025-04-21.

Fecha de aceptación: 2025-04-28.

Fecha de publicación: 2025-06-01.



Crónicas jesuíticas y probabilismo: el conocimiento de la naturaleza americana a través de Bernabé Cobo

Carla MARANGUELLO

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Buenos Aires, Argentina

carlamaranguello@gmail.com

Código ORCID: 0009-0007-4157-144X

RESUMEN

El probabilismo jesuítico, que caracterizó una parte de las fuentes doctrinales utilizadas en el virreinato peruano desde el siglo XVI, tuvo un rol importante en la percepción del mundo americano. En este contexto, las crónicas jugaron un papel complementario de conocimiento en lo que respecta al mundo cultural y natural, y constituyeron material de instrucción desde el punto de vista religioso y moral. Nos centraremos en las crónicas de Bernabé Cobo (1653), quien dedicó una

parte de su vida a la observación y descripción de la naturaleza americana, distanciándose de otras historias naturales al cuestionar parámetros impuestos como universales, situación que impactó en las concepciones sobre el orden moral y religioso. Nuestro objetivo es dar cuenta de que esto se debe a su vinculación con el probabilismo, habiéndose intensificado su cercanía a dicha filosofía a través de su pertenencia a la orden de la Compañía de Jesús.

PALABRAS CLAVE: *virreinato del Perú, doctrina de Juli, fuentes doctrinales, Bernabé Cobo, casuística*

Jesuit Chronicles and Probabilism: The Knowledge of American Nature through Bernabé Cobo

ABSTRACT

Jesuit probabilism, which characterized part of the doctrinal sources used in the Peruvian viceroyalty since the 16th century, had an important role in the perception of the American world. In this context, the chronicles played a complementary role in knowledge regarding the cultural and natural world and constituted instructional material from a religious and moral point of view. We will focus on Bernabé Cobo's chronicles (1653), who dedicated part of his life to the observation and description of American nature, distancing himself from other natural histories by questioning parameters imposed as universal, a situation that impacted the conceptions of the moral and religious order. Our objective is to show that this is due to his connection with probabilism, having intensified his closeness to said philosophy through his membership in the order of the Society of Jesus.

KEYWORDS: *viceroyalty of Peru, Juli's Doctrine, doctrinal sources, Bernabé Cobo, casuistry*

INTRODUCCIÓN

«Y así por las causas particulares que intervienen en este Nuevo Mundo, de que no tuvieron conocimiento los antiguos, viene su opinión a ser falsa»

— Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo* [1653]

EL PROBABILISMO JESUÍTICO, que caracterizó una parte de las fuentes doctrinales utilizadas en el virreinato peruano desde el siglo XVI, tuvo un rol muy importante en la percepción del mundo americano. Los planteos de la filosofía moral probabilista se basaban en analizar las circunstancias del contexto concreto de acción, poniendo en duda los parámetros conocidos por la experiencia del viejo continente, al cuestionar el conocimiento universal objetivo. En este marco, las crónicas jugaron un papel complementario de conocimiento en lo que respecta al mundo cultural y natural, y constituyeron material de instrucción desde el punto de vista religioso y moral.

Partiendo de un proyecto de investigación posdoctoral¹ —situado en la doctrina jesuítica de Juli en Perú (1576-1767), donde exploremos los vínculos entre el probabilismo y el interés de la orden de la Compañía de Jesús en el mundo natural andino— repasaremos las principales características del probabilismo y sus vínculos con algunas concepciones jesuíticas. Luego, nos centraremos en las crónicas de Bernabé Cobo (1653), quien combinó su actividad doctrinal con la observación y descripción de la naturaleza americana. Como destacaremos, Cobo se distanció de otras historias naturales al cuestionar ciertos parámetros impuestos como universales, para poner en primer plano su propia observación del mundo natural, situación que impactó inevitablemente en las concepciones sobre el orden moral y religioso.

1 Denominado *Misión evangelizadora y naturaleza en el mundo andino. Un estudio interdisciplinario sobre el probabilismo en doctrinas jesuíticas del virreinato peruano (Juli, S. XVII-S. XVIII)* (ICA/FFyL/ UBA CONICET).

Nuestro objetivo principal es dar cuenta de que esto se debe a su vinculación con el probabilismo, ya que utiliza razonamientos de esa índole, habiéndose intensificado su cercanía a dicha filosofía a través de su pertenencia a la orden de la Compañía de Jesús.

EL PROBABILISMO Y LAS CONCEPCIONES JESUÍTICAS

El probabilismo se inscribe en una corriente de planteos filosóficos impulsados en Europa, la misma que gozó de gran repercusión en América durante los siglos XVII y XVIII. Algunos autores han señalado que los orígenes europeos pueden rastrearse ya desde fines del siglo XVI en la Universidad de Salamanca, con las discusiones teológicas de dominicos como Francisco de Vitoria (1482/1486-1546) y Bartolomé de Medina (1527-1581), influenciados por el humanismo de Erasmo de Rotterdam (Mayer Celis y Ruiz León, 2013). La contrarreforma en la Iglesia católica en España a mediados del siglo XVI fue el vehículo para conservar la tradición medieval escolástica, que englobó diversas doctrinas teológicas y filosóficas (Bacigalupo, 1999). Esto se vinculó con el desarrollo de la casuística, que tuvo mucha influencia en el campo de la teología moral con los padres de la Compañía de Jesús, destacando los nombres de Luis de Molina (1535-1600) y Francisco Suárez (1548-1617) (Mayer Celis y Ruiz León, 2013). El método casuista, aunque guiado por los principios de la religión católica, se basaba en buscar las probabilidades del caso a tratar dentro de los hechos del contexto específico, sin recurrir a una aplicación estricta de principios morales (Fernández Cano, 2002). No obstante, esta tendencia no fue aislada ni uniforme. Como señala Jean Delumeau (1990, p. 117) la cantidad de «directores de conciencia» empezó a proliferar, y entre 1564 y 1663 «por lo menos seiscientos autores católicos compusieron tratados de casuística».

Para Manuel Rocha Pino (2010), en el probabilismo convergen dos cuestiones centrales. Por un lado, en el marco de las revisiones a los postulados aristotélicos que se llevaron a cabo luego de las discusiones conciliares, el surgimiento del probabilismo se vincula con el cuestionamiento del uso del silogismo como único método de conocimiento demostrativo de la verdad. Esta apreciación tiene sentido, en tanto el probabilismo proponía cuestionar las leyes concebidas como verdades universales aplicables a todos los casos y analizar, en su lugar, el contexto en el que se desarrollaban las circunstancias, aun cuando de ese caso se desprendan nuevas «normas morales y/o legales» (Fernández Cano, 2002). Por otro lado, Rocha Pino destaca también la influencia que tuvo el concepto de *ciencia media*, propuesto por el jesuita español Luis de Molina para desprejarse de la idea de preterminación divina. Se trataba de una suerte de instancia mediadora que incluía la voluntad humana, a través de la cual Dios podría advertir cómo actuaría una voluntad o albedrío en cualquier circunstancia. En este sentido, los futuros no se encontraban condicionados, sino que dependían de condiciones particulares: «la *Ciencia media* reconocía la presencia de un libre albedrío sin contradecir la omnipotencia de Dios» (Rocha Pino, 2010, p. 150).

A lo anterior podemos añadirle un tercer elemento vinculado con la orden jesuítica, que es la idea de lo que se conoció como *accommodatio*. Impulsada tempranamente en las misiones de India y China, la *accommodatio* constó de estrategias de adaptación a la cultura involucrada en la conversión, implicando que el propio misionero adoptaría hábitos y costumbres del otro, desde las lenguas nativas, hasta modales y vestimenta. Este tipo de recursos tan extremos fueron los que utilizaron los misioneros jesuitas que exploraron el lejano Oriente y Asia Meridional, destacando la figura de Alessandro Valignano, Mateo Ricci y Roberto di Nobili, entre otros (Mayer Celis y Ruiz León, 2013; González, 2018). Uno de los orígenes puede ubicarse en la misión de China, impulsada bajo la responsabilidad de Alessandro de Valignano,

cuando al llegar a Macao, en 1577, utilizó y perfeccionó un método llamado *modo soave*, que se basaba en la flexibilidad para la adopción de nuevas costumbres con base en la educación. Sin embargo, es en Japón, según Rocha Pino, donde se elaboró el concepto de acomodación: «El misionero se despojaba frente al otro de su identidad y adoptaba algunas de sus costumbres, pero sin perder la esencia de su labor, que era el mensaje de salvación» (Rocha Pino, 2010, pp. 156-157). Retomando las palabras de Gianni Criveller (1998), el autor apunta que la *accomodatio* implicó la conformación de una suerte de idea temprana de respeto hacia la «otredad».

Derivado de todos estos planteos, el probabilismo consistía en la contrastación de opiniones probables acerca de lo que una persona debería hacer en una situación determinada, frente a la inexistencia de un conocimiento indiscutible. Es decir, cuando existía una duda frente a la licitud de una norma moral o legal, se asumían al menos dos opiniones probables y en algunos casos opuestas (Macera, 1963; Bacigalupo, 1999; Martel Paredes, 2005). Frente a esto, el probabilismo postulaba la posibilidad de seguir una opinión que, basada en argumentos con fundamentos sólidos, demuestre ser probable, aunque implique dejar de lado otra opinión que pueda parecer más probable en relación con «la norma». Para obtener mayor seguridad, esta filosofía distinguía dos clases de motivos: los intrínsecos, que son aquellos que convienen a la naturaleza de las cosas; y los extrínsecos, que apelan a la autoridad de «doctores» calificados en la materia, junto con contemplar a las *Sagradas Escrituras* y a la Iglesia (Ballón, 2008). No obstante, el probabilismo estaba lejos del determinismo religioso, ya que antepone la naturaleza intrínseca de las cosas y la experiencia directa del contexto específico, aspecto que muchas veces lo volvía cuestionable ante la ortodoxia (Mayer Celis, 2011). En este sentido, otro de los criterios para definir el estatuto de la opinión se basaba en el accionar a través de la conciencia, es decir, privilegiando una autonomía de la razón práctica y la libertad individual. Así, el probabilismo implicaba

una aproximación subjetiva con la posibilidad de analizar las acciones morales consideradas obligatorias, en circunstancias puntuales, sacando los juicios morales del plano regido por la evidencia al plano de las opiniones (Ballón, 2004).

Estas consideraciones abrieron discusiones en torno a la primacía del Estado o a la ley, por un lado, y en torno al individuo y su libertad, por el otro (Bacigalupo, 1999; Muñoz García, 2003). De aquí que el probabilismo, que aparecía en el ámbito de la moral religiosa, tenía por extensión su aplicación en otros espacios, fundamentalmente legal y judicial. Esto provocó una reacción antiprobabilista en dos manifestaciones: por un lado, el tuciorismo o rigorismo, que ante la duda planteaba una opinión más estricta y sujeta a la ley y, por otro lado, el probabiliarismo que, a falta de certeza, buscaba únicamente la opinión más probable (Laske, 2022). En palabras de Leticia Mayer Celis (2011, p. 67), «de discusión teológica pasó a ser una confrontación de corte político», confiriéndole un estatuto inestable, ya que su aceptación dependió siempre de la orientación de las figuras de autoridad, comenzando por el papa.²

En este sentido, se apuntó principalmente contra la orden de la Compañía de Jesús, ya que, como señaló tempranamente Pablo Macera (1963), en América fueron los jesuitas quienes utilizaron el probabilismo de manera más extendida. Formalmente se encuentra en el libro de cabecera de la orden, que es la *Ratio Studiorum*, *Razón de ser de los estudios de la Compañía de Jesús*, que hace referencia explícita al probabilismo en la sección *Reglas comunes a todos los profesores*: «Indíquese la opinión más probable. De tal manera apoye sus opiniones, que, si alguna otra fuere probable y esté apoyada por buenos autores, indique que

2 Uno de los papas destacados que favoreció el probabilismo fue, por ejemplo, Urbano VIII (1623-1644).

también ella es probable» (*Ratio Studiorum*, 1616, p. 65).³ Sin embargo, también es importante destacar que, así como los jesuitas no fueron los únicos en adherir al probabilismo, tampoco todos los miembros de la orden eran probabilistas. Existieron casos de jesuitas que adherían al probablorismo, como por ejemplo Tirso González (1624-1705), quien con su generalato en épocas de Inocencio XI, se alineó al anti-probabilismo del papa. Luego, dentro de América, la cronología muestra diferencias al interior de los virreinos, como en Nueva España,⁴ donde el antiprobabilismo y su posterior debilitamiento llegó por lo menos desde mediados del siglo XVII (Laske, 2021, 2022).

A diferencia de Nueva España, en el virreinato del Perú el probabilismo tomó mayor protagonismo hacia el siglo XVII con Diego de Avendaño (1594-1688), quien se basó en el mencionado jesuita probabilista Francisco Suárez (1548-1617) y su *Tractatus de Legibus, ac Deo legislatore* (1612). Entre muchos asuntos que ponían en cuestión los procedimientos de las autoridades, Suárez abordaba las doctrinas del regicidio y el tiranicidio, que fueron los principales argumentos utilizados contra el probabilismo.⁵ Basado en estas ideas, Avendaño explicitó el probabilismo en su *Thesaurus Indicus* (1668) para analizar el contexto virreinal peruano en relación con aspectos económicos, socioculturales y religiosos. Como señaló Ángel Muñoz García (2003), el jesuita formuló una ética probabilista del estado teocrático para la regulación

3 El germen se puede hallar en las *Constituciones de la Compañía de Jesús* (1491-1556), que refieren a la importancia que otorgaba Ignacio a la adaptación de las concepciones de la orden frente a las circunstancias puntuales del contexto.

4 Es interesante el análisis de Trilce Laske (2021, 2022) para el contexto de Nueva España, sobre el rol que tuvieron ciertos personajes (tanto clericales como laicos) que, amparados en el rigorismo, llevaron adelante campañas antiprobabilistas, como el dominico Francisco Sánchez, vicario de San Jacinto en México.

5 Según Suárez, cuando se creaba una situación donde el monarca violaba el bien común, el *tyrannus a regimine*, el pueblo podía acudir a sus derechos a la rebelión, por lo que la resistencia pasiva e incluso violenta estaba legitimada si el soberano se convertía en tirano (Peralta Ruiz, 1996).

de relaciones intersubjetivas, siendo las discusiones en torno al trabajo obligatorio de los indios en las minas uno de los casos más conocidos (Muñoz García, 2003; Martel Paredes, 2005). Sin embargo, abordó también cuestiones relativas a la religión, desde los pagos de aranceles en las misas, hasta el trato con los indígenas y el manejo del idioma local por parte de los frailes. Añadió a sus opiniones la cita de voces que consideraba autorizadas, desde las desplegadas en los concilios limenses, hasta el ya mencionado Suárez y Hernando de Castro Palao (1583-1633), quien fue otro de los probabilistas más comentados (Maranguello, 2023, 2024).

Esta tendencia tuvo impacto hasta fines del siglo XVIII, ya que, en los inventarios de las bibliotecas jesuíticas de las doctrinas más importantes del virreinato al momento de la expulsión, prevalecía la lectura de autores probabilistas como Castro Palao, Antonino Diana, Suárez y Avendaño, entre los más destacados (Burga, 1969; Ballón, 2008). Nuestra investigación en la doctrina jesuítica de Juli (Chucuito), que mencionamos al inicio, nos puso en contacto con el inventario de 1767, que pertenece a las Temporalidades confeccionadas luego de la expulsión, que guarda el Archivo General de la Nación de Perú. Allí se menciona una cantidad importante de autores probabilistas que se guardaban en las bibliotecas de las cuatro parroquias que tenía Juli, siendo los mencionados anteriormente los que aparecen con mayor frecuencia (Maranguello, 2023, 2024). Esta concepción tuvo su desarrollo de la mano de personajes influyentes, ingresando incluso en las discusiones sinodales, por lo que impactó en espacios educativos y religiosos que estuvieron a cargo de la orden jesuítica. Las Constituciones Sinodales de La Paz (1738), que retoman incansablemente los puntos planteados en el Tercer Concilio de Lima y que señalan las directivas para la provincia de Chucuito en el siglo XVIII, dan cuenta de la influencia del probabilismo en asuntos relativos a la enseñanza de la doctrina (Maranguello, 2023).

Como señalamos previamente, al asociarse con la inobservancia de la ley y el desconocimiento de la autoridad real, el probabilismo fue acusado de peligroso para la moral cristiana y promotor de laxismo. Su principal detractor fuera de América fue Blaise Pascal (1623-1662), quien escribió *Las Lettres Provinciales* (1656-1657), cuyas *Cartas IV y V* apuntan directamente contra «la doctrina de las opiniones probables», que puede resumirse en la siguiente frase: «yo no me contento con lo probable, yo busco lo seguro» (en Delumeau, 1990, p. 110). Las acusaciones de laxismo y peligro para la moral cristiana se utilizaron en el momento de la expulsión de América de la orden jesuita en 1767, situación que quedó explícita en 1772 en el VI Concilio de Lima. Allí se identificó directamente al probabilismo con los jesuitas y se prohibió la utilización de lo que se denominó «las doctrinas relajadas» por alentar el regicidio (Vargas Ugarte, 1951, p. 207). En efecto, había en el probabilismo jesuita una consideración intolerable hacia la tiranía y el aliento del derecho del pueblo a sublevarse (Acevedo, 2012).

No obstante, el probabilismo también se apartaba del determinismo para acercarse al conocimiento de las culturas y las tierras novedosas con perspectivas más acordes, no sin fundamentos razonables, buscando soluciones a problemas que impactaban en el ámbito de la moral (Mayer Celis, 2011). Aquí ubicamos el rol que cumplieron ciertos misioneros, quienes, a través de sus crónicas, constituyeron material de conocimiento e instrucción desde el punto de vista local. El amplio espectro de temas que llegaron a tratarse, así como las oscilaciones a partir de la aceptación o no por parte de figuras influyentes, resulta importante para entender, como señalan Leticia Mayer Celis y Arnulfo Ruiz León (2013), que el probabilismo en América se resume a huellas de interacciones a partir de ciertos personajes que se movieron, por primera vez, en un mundo globalizado.

LA TRADICIÓN JESUÍTICA Y LAS CRÓNICAS

Una parte de las fuentes doctrinales jesuíticas de los siglos XVI y XVII estuvieron atravesadas por la tendencia probabilista, donde hemos visto convergían diversos factores, asociados a ciertos principios de flexibilidad propios de la orden. En el caso de las crónicas, cumplieron un rol fundamental en la elaboración del imaginario sobre el Nuevo Mundo que, desde el punto de vista geográfico, estuvo condicionado por los relatos contruidos a partir de las tierras conocidas.

El formato de las crónicas, que desde el siglo XVI tenía un marco en la corte española que designaba a un cronista real, dio lugar en contacto con América a la proliferación de «cronistas aficionados», entre los que destacaron, junto con diversos miembros de corporaciones, religiosos pertenecientes al clero regular (Añón y Battcock, 2013). Como señalan Valeria Añón y Clementina Battcock, estos escritos tuvieron un alcance muy grande en la construcción de la historia y la cultura americanas. Su utilización desde el punto de vista informativo no puede desligarse del contexto de producción específico, los intereses y experiencias personales, donde era habitual que se produzca el cruce entre historia y ficción. Una de las características predominantes para los cronistas que pertenecían a las órdenes religiosas era la concepción de que la historia tenía una marca providencial basada en san Agustín, donde el sentido final era la unión con Dios: «De ahí que las historias fuesen relatos morales y pedagógicos, pues la historia debía instruir y edificar, incitar al bien, además de hacer perdurar la memoria para ejemplo de todas las generaciones, presentes y venideras» (Añón y Battcock, 2013, p. 154).

Dentro de este tipo de formato, aparecen las crónicas que se dedicaron a describir el mundo natural americano en relación con aspectos del orden moral y religioso, destacando los relatos pertenecientes a la orden de la Compañía de Jesús. Así inicia su Proemio en *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) el padre José de Acosta (1540-1600), representativo de esta tendencia:

Así que, aunque el mundo nuevo ya no es nuevo, sino viejo, según hay mucho dicho, y escrito de él, todavía me parece que en alguna manera se podrá tener esta Historia por nueva, por ser juntamente Historia, y en parte Filosofía, y por ser no sólo de las obras de naturaleza, sino también de las del libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres. Por donde me pareció darle nombre de *Historia natural y moral de las Indias*, abrazando con este intento ambas cosas.⁶

Los jesuitas manifestaron un genuino interés en las cualidades y diversidades de la flora y de la fauna americana desde el punto de vista empírico y descubrieron paralelamente la importancia que tenía para la cultura y fundamentalmente para la religión local. Este interés no era ajeno a la tradición occidental y mucho menos lo era su utilización para el adoctrinamiento. Desde la concepción cristiana se veía en la naturaleza un plan esbozado por Dios, como señaló el jesuita Antonio de León Pinelo (1595-1600) a propósito de la diversidad americana: «Advierto que no es nuevo en la naturaleza esmerarse en producir figuras de la Pasión del hijo de Dios o semejantes de algunos instrumentos de ellas, que nos sirvan de recuerdo para contemplarla» (León Pinelo, 1943, p. 205).

En este sentido, América presentaba una nueva realidad empírica y argumentos que no habían sido contemplados por la filosofía conocida. Como han señalado Luis Millones y Domingo Ledezma (2005), la labor misionera y educadora de los jesuitas consideraba necesario apropiarse de un conocimiento exhaustivo del mundo natural y moral de las nuevas tierras y culturas. Dicha actividad de conocimiento del mundo natural estaba absolutamente integrada a la actividad religiosa de la orden (Asúa, 2003). El mismo Ignacio de Loyola (1491-1556) en los *Ejercicios espirituales* (1548), que eran meditaciones para guiar en la formación espiritual y acompañar el proceso, destaca la importancia de la naturaleza. En una sección que refiere a la *Contemplación para alcanzar el amor*, se señala:

6 Acosta (1954, p. 2).

El *segundo punto* [...] mirar cómo Dios habita en las criaturas: en los elementos dando ser, en las plantas vejetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender [...] El *tercero* [...] considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra [...] Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando, vejetando [...].⁷

Con estas concepciones sobre la naturaleza, el fundador de la orden dio un primer impulso para que sus hermanos jesuitas investigaran el mundo natural. En una carta dirigida desde Roma a un misionero en Goa (1554), Loyola apuntó: «si otras cosas hay que parezcan extraordinarias, se dé aviso, como de animales y plantas no conocidas» (en Millones y Ledezma, 2005, p. 13). Esta cita da cuenta de una visión que asume la posibilidad de existencia de elementos del mundo animal y vegetal ignorados por el viejo continente y que, por lo tanto, requerían pensar nuevas estrategias de abordaje para su incorporación.

Con un interés moral en el mundo natural, la utilización del probabilismo para describir cuestiones relativas al Nuevo Mundo, implicaba un desafío debido a su inserción en el universo conocido previamente. Uno de los principales representantes de esta tradición en la orden fue el mencionado jesuita José de Acosta, quien llegó al virreinato del Perú en 1572 y manifestó tempranamente formas de pensamiento y proceder que cuadran con el probabilismo y también con los principios de la *accomodatio*.⁸ Con antecedentes en *De Procuranda Indorum Salute*, publicado en 1589 (escrito entre 1575 y 1576), Acosta se presentó como pionero en el desarrollo de estrategias comunicativas que planteaban la necesidad de establecer medidas de entendimiento y abordaje según las particularidades de cada población. En

7 Ignacio de Loyola (2005, p. 30).

8 Antes de llegar a América, Acosta pasó por varios espacios de formación donde circularon ideas vinculadas con probabilismo, entre ellos Coimbra y Alcalá de Henares, donde estuvo en contacto con profesores de la Universidad de Salamanca (Pino Díaz, 2019).

lo que respecta a la evangelización, hacía hincapié en las dificultades que implicaba para los nativos abandonar sus costumbres y adquirir nuevos hábitos, ya que: «variando tanto la república de los indios en instituciones, religión y variedad de gentes, los predicadores del evangelio apliquen muy diversos modos y procedimientos de enseñar y convertir» (Acosta, 1954, p. 11). Estas concepciones se reafirmaron por la orden en la misma *Ratio Studiorum*: «Y como puede haber variedad según las regiones, los tiempos y las personas [...] lo que considerare en su provincia más conveniente al provecho mayor de las letras, indíquelo» (*Ratio Studiorum*, 1616, p. 33). No obstante, Acosta (1954, p. 130) fue más contundente al señalar que «en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo conveniente cambiarlas».

En 1590, el jesuita escribió su *Historia Moral y Natural de las Indias* iniciando una tradición que comenzó a marcar algunas diferencias con otras historias naturales, porque entendió en gran parte las particularidades de la naturaleza americana. Los cronistas que se habían dedicado a escribir sobre América, incluso quienes tuvieron la posibilidad de explorar por sus propios medios el nuevo continente, estaban muy ligados en sus descripciones a los formatos ya configurados sobre el universo, que habían legado los antiguos naturalistas. Es el caso de Gonzalo Fernández de Oviedo (1535), Cieza de León (1553) y quienes continuaron la tradición en el siglo XVII como Antonio Vázquez de Espinosa (1628-1629) o Antonio de la Calancha (1638), entre los más destacados.⁹ Acosta entendió la importancia de despojarse de los

9 Existieron textos que se dedicaron a describir la naturaleza americana desde Europa, a partir de los relatos que llegaban de las expediciones. Destaca el médico sevillano Nicolas Bautista Monardes y Alfaro con su *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras indias occidentales* (1574), que tuvo mucha repercusión y fue traducida a diferentes lenguas. Otro caso es el de Pedro Mártir de Anglería (1520-1525) cuestionado por Fernández de Oviedo por su falta de experiencia en América (Jiménez Calvente, 2008).

preceptos señalados por los antiguos, en especial de Plinio y Aristóteles, aunque, como señala Luis Millones (2003), los tenía a mano para consultarlos de ser necesario. Miguel de Asúa (2003) coloca a Acosta como más cercano de Aristóteles, pero más lejano de Plinio, a diferencia de Oviedo. Luego destaca que su *Historia Moral y Natural de las Indias* se plantea como una investigación de «causas», donde el jesuita formula preguntas propicias con «no solo una gran capacidad analítica, sino también una aguda sensibilidad respecto de los problemas epistemológicos implicados en las mismas» (Asúa, 2003, p. 6). De esta forma, Acosta se convirtió en un precedente fundamental en la «red de comunicación científica» que desplegó la orden desde varios puntos del globo hacia Roma (Asúa, 2003). Los aportes del jesuita a nivel de exploración de las nuevas tierras, pero fundamentalmente en cuanto a estrategias de entendimiento y abordaje cultural y religioso, lo convirtieron en un personaje de autoridad destacado.¹⁰

Disponiendo de estos antecedentes, uno de los casos más interesantes sobre la descripción de la naturaleza en el siglo XVII lo constituye —desde nuestro punto de vista— el cronista jesuita Bernabé Cobo con su *Historia del Nuevo Mundo* (1653). Cobo utilizó razonamientos probabilistas para justificar sus opiniones sobre la descripción de la tierra americana partiendo de su propia experiencia. Al tratarse del conocimiento del mundo natural, la observancia de las leyes se volvía un terreno más discutible, lo que los probabilistas llamaban «silencios de la ley» (Mayer Celis, 2011), ya que el determinismo recaía en las voces de autoridades que habían descrito la totalidad del universo sin conocerlo. El jesuita optó por ser cuidadoso al referir a las *Sagradas Escrituras*, ya que partió de ellas, pero supo reconocer los límites que presentaba la literatura occidental, escrita sin conocimiento de Amé-

10 Una parte de sus ideas quedaron plasmadas en su participación como secretario del III Concilio de Lima, cuyos Catecismos y Complementos Pastorales fueron utilizados hasta avanzado el siglo XVIII.

rica. No solamente se trataba de describir la flora y la fauna, sino que implicaba el espectro moral y, en el caso de América, resultaba sustancial el conocimiento de un entorno que había dado lugar a una religión estrechamente apegada a la naturaleza.

EL LUGAR DE AMÉRICA EN LA *HISTORIA DEL NUEVO MUNDO* DEL JESUITA BERNABÉ COBO (1653)

Bernabé Cobo (1580-1657), nacido en Jaén, España, recorrió vastos espacios americanos en la denominada Nueva España y fundamentalmente en los Andes. Al llegar al Perú, Cobo se puso en contacto inmediato con el mundo jesuítico mediante su relación con Esteban Páez, para iniciar sus primeros votos en la orden en 1603. Inició su noviciado con una beca para el colegio San Martín con el apoyo del padre Rodrigo de Cabredo y continuó en el colegio del Cusco (Olmo Pintado, 1992). El aspecto más interesante de su biografía radica en el contacto que tuvo el español con indígenas de las zonas recorridas, puesto que le ofreció recopilar información de primera mano: «pondré aquí las causas de su poca población que a mí se me ofrecen y yo he notado en más de cincuenta años que he vivido en ella» (Cobo, 1892, pp. 5-8). El jesuita se basó en su propia experiencia y en la observación de las características de la cultura, la religión y la naturaleza americana. También consideró relevante dar lugar a la opinión de los pobladores locales y a la información recabada en cada zona a partir de testimonios orales y documentales:

[...] y grande número de indios que se acordaban de cuando los españoles entraron en esta tierra; con quienes he conversado largo tiempo, y me pudieron informar mucho de lo que ellos vieron; y lo que no alcanzaron, supieron de la boca de los primeros españoles que vinieron a esta tierra [...] he hallado mucha luz de cosas antiguas en papeles ma-

nuscritos, como son diarios y relaciones que hicieron algunos conquistadores y guardan ahora sus descendientes.¹¹

En Cusco, donde fue sacerdote, se puso en contacto con el idioma quechua entablando amistad con Alonso Topa Atau, descendiente de Huayna Cápac. A través de él, se contactó también con los *quipucamayos* de esa zona y conoció más de cerca la historia de los incas. Así lo indica Cobo mismo, destacando además la autoridad de personajes reconocidos en la materia, como Juan Polo de Ondegardo (1560-1571) y el mencionado Acosta:

[...] más, por haber residido en la ciudad del Cuzco algún tiempo, y éste tan cercano a el de los reyes incas, que alcancé no pocos indios que gozaron de su gobierno, muchos dellos descendientes suyos, en quienes hallé muy fresca la memoria de sus cosas [...] y no hallé cosa en contra de lo averiguado por el licenciado Polo.

[...] parece haberlas seguido el padre Joseph de Acosta en lo que escribió del gobierno de los Incas y de sus idolatrías, en los libros V y VI de su *Historia de Indias* [...].¹²

Destinado a las misiones de Juli en la provincia de Chucuito en Perú, Cobo aprendió también el idioma aimara. Recorrió Charcas, Potosí, Cochabamba, La Paz, Pisco y el Callao. Luego fue rector de Arequipa (1619-1621).¹³

En su estancia en Perú, Cobo combinó su actividad evangelizadora con la elaboración de sus crónicas. Su *Historia del Nuevo Mundo*, concluida en 1653 (publicada en 1890),¹⁴ constituye una forma novedosa de abordar el continente americano, donde el jesuita destacaba

11 Cobo (1892, pp. 4-6).

12 Cobo (1892, pp. 119-120).

13 En 1631 partió a México y unos años después regresó a Lima.

14 La obra completa estaba dividida en tres partes y solo se conserva la primera, con catorce libros y algunos capítulos de la segunda (en Millones, 2003).

su propia experiencia y los relatos de sus habitantes. Desde ese lugar, contrastó versiones y estableció opiniones que consideró probables acorde al contexto que se trataba de conocer, aunque implicase apartarse de opiniones más probables ante otras voces autorizadas. En primer lugar, considera como un elemento sustancial el ambiente en el que se desarrollan la vegetación y las especies animales, además de los asentamientos humanos que se generaron a partir de esto y las acciones a las que daban lugar.¹⁵ Así, refiriéndose al contexto andino, el jesuita describió los «temples», «grados» o «andenés» para explicar la presencia de diferentes especies en relación con la altitud y con el clima:

[...] dejada aparte la hermosura y ornato que le acarrearán las encumbradas sierras, dellas principalmente proviene la diversidad de temples que experimentamos en un mismo clima, que tan necesaria es para la producción de las plantas y animales de distintas naturalezas; en ellas tienen su nacimiento los ríos, que, descendiendo a la mar, fertilizan de camino las vegas y valles por donde pasan [...].¹⁶

A partir de allí se dedicó a describir cada elemento natural con minuciosidad, recopilando datos por cada especie: «Haré de cada planta y animal una descripción breve, pintando con la mayor propiedad que me fuere posible, así las cualidades de la planta como de su fruto» (Cobo, 1892, pp. 329-334).

Como señalamos al principio, el sentido final de la historia en las crónicas de los órdenes mendicantes era la unión con Dios y para nuestro jesuita la naturaleza era la mejor oportunidad de acercarse a él. Luis Millones (2003), en su exhaustivo trabajo sobre Bernabé Cobo, señala que, junto con las sagradas escrituras, la naturaleza era el otro medio que permitía al cristiano una ventana a la contemplación de Dios y, se-

15 Refiriendo en cierta forma a lo que algunos siglos después y con precisiones, John Murra (1974) denominó el sistema en archipiélagos, que era tan importante en la concepción económica andina.

16 Cobo (1892, pp. 81-84).

gún esta lógica, el mundo natural americano ampliaba los capítulos del libro de la naturaleza. Se trató de «un esfuerzo intelectual por acomodar el mundo natural de Indias en el libro de las obras de Dios ya concebido por la tradición cristiana» (Millones, 2003, p. 85). De esta forma, Millones propone como hipótesis que el estudio del jesuita sobre la naturaleza americana le permitió llenar vacíos sobre la explicación del universo, que contribuyeron a la construcción de una suerte de Nueva Filosofía Natural. Según el autor y como explicita Cobo desde el primer libro, los marcos conceptuales se apoyaban en el *Génesis* y en sus textos hexaemerales,¹⁷ en tanto consideraba que existía un paralelo con la creación del mundo natural. Así lo indica al inicio de su libro:

La creación del mundo por el orden que se cuenta en principio del Génesis, siguiendo la exposición de los doctores que más se arrian a la letra del sagrado texto [...] fue fabricando y perfeccionando el universo [...] conforma a razón que el autor de la naturaleza guardase el mismo orden, y estilo en fabricar el mundo [...].¹⁸

De esta manera ordena los elementos de la naturaleza partiendo de una jerarquía que se ocupa primero de los minerales, luego de las plantas, luego de los animales y finalmente de los humanos (en este caso, los pobladores americanos), en una suerte de cadena ascendente determinado por el orden natural establecido por la creación (Millones, 2003). Su visión, que conoce perfectamente la filosofía natural de la época, alude en ocasiones a las actualizaciones de la tradición clásica aristotélica y tomista:

Como enseña Santo Tomás [...] en el primer grado se ponen los cuerpos simples de que está fabricado el universo, como casa y teatro en que las demás cosas se contienen y proponen. Al segundo pertenecen

17 Se refiere al *Hexamerón* de Ambrosio, que es un tratado que comenta, como exégesis o alegoría, la historia de la creación del Génesis.

18 Cobo (1892, pp. 25-28).

los mixtos imperfectos, que en la región del aire se engendran de las exhalaciones y vapores que por virtud de los astros suben de la tierra y del agua [...].¹⁹

El tercero, tienen los mixtos perfectos que carecen de vida. El cuarto, las plantas. En el quinto, tienen su lugar los animales irracionales. Y en el sexto y supremo, el hombre [...].²⁰

Los cronistas que se habían dedicado a escribir sobre el mundo natural en América tenían, sin embargo, referencias muy concretas a seguir. De los textos más aludidos, además de los bestiarios medievales y las fábulas que incluían alegorías, estaban: *De animalibus* de Aristóteles (IV a. C.), el *Manual de Botánica* de Dioscórides (I d. C.) y fundamentalmente el *Naturalis historia* de Plinio el Viejo (I d. C.). Como señala Teresa Jiménez Calvente (2008), estos eran los textos donde se creía que se guardaba absolutamente todo el conocimiento y experiencia del universo físico y espiritual. La universalidad que caracterizaba a estos escritos le confería un estatuto prácticamente de ley en cuanto a conocimiento del mundo natural, ya que eran portavoces de autoridad: «El mundo era descrito y conocido no tanto a través de la vista o la percepción sensorial como a través de los ojos de la mente y de la memoria [...], las grandes verdades estaban escritas y sólo se precisaba desentrañarlas [...], había que validar lo que los textos decían» (Jiménez Calvente, 2008, p. 167).

Plinio abarcaba todos los campos del saber en sus secciones dedicadas a la zoología y la botánica, que incluía además libros sobre los medicamentos obtenidos a partir de las plantas y de los animales. Debido a esto, el escritor antiguo se convirtió en el más consultado, e incluso tuvo gran influencia en la Universidad de Salamanca, que hemos visto fue uno de los espacios donde tuvo su germen el desarrollo del probabilismo. Allí funcionó una cátedra dedicada exclusivamente

19 Cobo (1892, pp. 16-19).

20 Cobo (1892, pp. 16-19).

a él, a cargo del italiano Lucio Flaminio Sículo (1480-1509) y, tras su muerte, a manos de Antonio de Nebrija (1442-1522). Posteriormente, el griego Hernán Núñez de Toledo (1478-1553), que fue profesor en Alcalá y en Salamanca, escribió un trabajo filológico sobre Plinio (editado en Salamanca en 1544) con comentarios de Francisco Hernández (1517-1587), médico de Felipe II (Jiménez Calvente, 2008).

Indudablemente, Plinio tenía mucha influencia sobre el estudio del universo y el mundo natural y todos los que se interesaban por estos temas debían obligadamente conocerlo bien. Uno de los cronistas más influenciados por este escritor fue el funcionario de la Corona española Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), cuyo nombre, como hemos mencionado, se destacó tempranamente debido a su experiencia directa en América. En su *Historia General y Natural de las Indias* (1535) utilizó estrictamente el modelo de Plinio, por ejemplo, para la descripción de árboles salvajes y hierbas, incluso para vegetales exclusivamente americanos como el maíz, que describió en variedad y formas de consumo (Jiménez Calvente, 2008; Teglia, 2016). Declarado «cronista oficial de indias», Oviedo se convirtió en uno de los primeros referentes sobre la descripción del mundo natural americano durante el siglo XVI, combinando su apoyatura en estos textos, con la utilización de bestiarios medievales y misceláneas renacentistas, donde los animales estaban más al servicio de la interpretación (Asúa, 2003).

Desde un lugar completamente diferente, Cobo, que comienza con una descripción del universo y de todas sus partes, señaló la necesidad de que se conozca realmente la proporción y correspondencia con el mundo ya conocido, dando por sentado desde su libro I, que aún no era así. Margarita del Olmo Pintado (1992) ha indicado que las crónicas de sus antecesores le parecían insuficientes al jesuita y manifestaba un deseo de completarlas. A pesar de esto, debemos señalar que Cobo utilizó en varios pasajes la referencia a otros cronistas, ya que consideraba que eran incluso mejor fuente de autoridad que quienes no habían transitado por el nuevo continente. A la literatura

disponible de los antiguos naturalistas, el jesuita español añadió su propia observación de la realidad inmediata, para contrastar las opiniones probables y proponer otras opciones. Sus explicaciones refutan algunos preceptos consensuados sobre la composición del universo y la habitabilidad de ciertas zonas, a las que calificó de opiniones falsas. Esto es patente desde la descripción inicial que hace del universo, en su apartado titulado *En que se dan las causas porqué la Tórrida zona es habitable*, donde refiere a la idea de que no existía vida en la región equinoccial:

Antes, si como dijeron que por exceso de calor y sequedad era inhabitable la tórrida zona, dijeran lo contrario, hubieran andado más acertados [...] pues por exceso de calor no hay parte en toda la tórrida zona en estas Indias que sea inhabitable. Y así por las causas particulares que intervienen en este Nuevo Mundo, de que no tuvieron conocimiento los antiguos, viene su opinión a ser falsa. De las cuales causas es una y muy poderosa, bien contraria de lo que ellos imaginaron, que es ser toda la tórrida zona de las tierras más húmedas y abundantes de aguas del mundo; y por venir las lluvias al contrario que en las zonas templadas, en las cuales lo común es llover de invierno [...].²¹

La razón por la que América se ubicaba en «la zona tórrida» y se creía inhabitable, era, como señalaba ya José de Acosta unos años antes, «el ardor del sol, que siempre anda encima tan cercano y abraza toda aquella región, y, por el consiguiente, la hace falta de aguas y pastos [...]». De esta opinión fue Aristóteles, que, aunque tan gran filósofo, se engañó en esta parte» (Acosta, 1954, p. 17). Otros cronistas refirieron a este tema, como Cieza de León (1522-1554) según Millones (2003), de forma más anecdótica. En efecto, Cieza (2005, p. 136) reducía la discusión a frases como «No conviene que pensemos que la tórrida zona totalmente sea inhabitada». Posteriormente, personajes como Antonio de la Calancha (1584-1654) refirieron a la zona tórrida

21 Cobo (1892, pp. 196-197).

insistiendo con las apreciaciones de Plinio y Aristóteles, además de vincularlo con la discusión del Paraíso, ubicando a Perú «por debajo de la Tórrida zona» y persisten en su relato afirmaciones tales como «Dios de otro enemigo en el cielo, que es la tórrida zona tan inhabitable por encendida» (1978, p. 67). Según la descripción de Cobo, los relatos de los antiguos habían excluido por ignorancia el lugar que le correspondía a América en el plano terrestre. Frente a este conocimiento condicionado y predeterminado, solamente la experiencia permitía ampliar los dominios y pensar en un abordaje «científico» más adecuado, de la mano de «filósofos» y «geógrafos» que se aventurasen a su conocimiento directo:

Lo cierto es que ni mención de tales tierras ni de haberse navegado a ellas hallamos en historias antiguas. Porque lo que pretenden probar los de la opinión contraria, que muchos de los antiguos escribieron deste Nuevo Mundo, como fueron Platón, Séneca, Luciano, Clemente Romano, orígenes con otros no sé cuántos que citan, es totalmente contrario a lo que los más aventurados filósofos, y geógrafos sintieron de la naturaleza, forma y situación de la tierra [...].²²

[...] A lo que se trae de aquella mención obscura que se halla en los autores arriba citados, soy de parecer que no hablaron allí de tierras ciertas y determinadas por ellos conocidas, sino que, por ser hombres sabios, conociendo la grandeza, disposición y figura del globo de la tierra, y que no llegaba a la mitad de su ámbito cuanto della tenían descubierto, juzgaban por muy verosímil [...].²³

A medida que el jesuita avanza en su descripción del universo, cuestiona el estatuto de la opinión de los «doctores» que únicamente se basaron de manera insistente en los filósofos naturalistas de la Antigüedad clásica como fuentes de autoridad, entre los que destacan siempre Aristóteles y Plinio. Continuando con el conocimiento de la tierra americana, la demostración de la habitabilidad de «la zona tó-

22 Cobo (1892, pp. 83-85).

23 Cobo (1892, pp. 83-85).

rrida», que en definitiva ya había sido tratada de forma más crítica por Acosta, era un tópico que le resultaba útil a Cobo para poner en cuestión el conocimiento legado y aceptado por generaciones como indiscutiblemente verdadero. En consecuencia, si había errores en torno a la composición de la tierra en general, se partía de preceptos inaplicables a la tierra americana, ya que todo lo desprendido de allí podría estar equivocado:

¿Cómo se compadece con ello la opinión, tan recibida y asentada, en que antes y después estuvieron todos los antiguos, de que la tórrida zona era inaccesible e inhabitable, como consta de sus historias, la cual de mano en mano fueron con universal crédito recibiendo unos de otros, hasta que en nuestros tiempos manifestó la experiencia su falsedad? Entre los autores de más fe que nos la dejaron en sus escritos son el príncipe de la filosofía, Aristóteles (Cap. V del Libro segundo de los meteoros), y el de la elocuencia, Cicerón (Libro VI de Repub.), Plinio (Libro II, cap. LXVIII), Macrobio y otros muchos de los más graves que celebró la antigüedad.²⁴

Concluye el tema de la zona tórrida volviendo a cuestionar a Plinio, desatendiendo definitivamente la observancia de su autoridad en materia de descripción y conocimiento del universo y sus componentes:

De todos los cuales quien más me admira es Plinio, porque contando él mismo por una parte aquellas navegaciones hechas debajo de la tórrida zona, de que confiesa tuvo noticia, por otra parte, afirma que esa misma tórrida zona es inhabitable e inaccesible [...] En la misma duda que nos dejó el testimonio de Plinio, nos pone también el de los otros escritores antiguos que he citado, con los demás que siguen su parecer. Por lo cual, habemos de confesar que no tuvieron noticia de las dichas navegaciones [...].²⁵

24 Cobo (1892, pp. 83-85).

25 Cobo (1892, pp. 83-85).

Estas formas de reflexión le permitían al jesuita poner en cuestión el estatuto de las certezas y dar un valor creciente a la experiencia individual. El probabilismo como un sistema basado tanto en fundamentos razonables como en el estudio de casos concretos, resultaba útil para entender problemas donde el determinismo presentaba ciertos vacíos (Villanueva Barreto, 2011; Mayer, 2013). Allí donde el conocimiento no estaba suficientemente probado estaba la posibilidad de establecer nuevos criterios epistemológicos.

LA INCORPORACIÓN DE FLORA Y FAUNA AMERICANA AL MUNDO NATURAL Y MORAL CRISTIANO

Dentro de la comprensión del universo y de la tierra, una de las principales discusiones que ocupaban las historias naturales eran las que tenían que justificar la enorme diversidad de especies de flora y fauna americanas, muchas de las cuales no existían directamente en el Viejo Continente. Ante esta situación, predominó en las descripciones de los cronistas una explicación basada en las diferencias en la apariencia que lo atribuían a la misma especie, una suerte de «diferencia accidental» (Millones, 2003). Acosta reconocía la presencia de especies que no se hallaban en el Viejo Continente, aunque la vinculaba con la discusión sobre el Arca de Noé²⁶ y ante esa situación se preguntaba, «¿por qué naciendo de la tierra, conforme a esta opinión, tales animales, no los tienen todas las tierras, e islas, pues ya no se mira el orden natural de multiplicarse, sino sola la liberalidad del Criador?» (Acosta, 1954, p. 46). De la misma forma, Antonio de la Calancha (1978, p. 44) se preguntaba directamente sobre el paso de los animales: «los que

26 Un ejemplo interesante es el del jesuita alemán Athanasius Kircher, quien escribió un libro llamado *Archa Noë* (1675), donde discutió las medidas del arca y llegó a la conclusión de que muchas especies se explicarían por la cruce entre las mismas (Asúa, 2003).

volvieron después del diluvio, es fuerza que hayan pasado por tierra firme». Siguiendo esta tendencia, Antonio Vázquez de Espinoza, refiriendo a los guanacos y vicuñas de Chile y Perú, apuntó:

Estos animales juzgo que recién pasado el diluvio cuando las tierras del un orbe con el otro estaban juntas, o por lo menos cercanas [...] todos los cuales, es cierto pasado el diluvio fueron por tierra [...] y por las referidas partes pudieron pasar a vuelo con más facilidad la innumerable diversidad de aves, [...] todo conforme a la providencia divina pareció convenia a la propagación y conservación dellas [...].²⁷

Sin embargo, como señala Millones (2003), nuestro cronista jesuita se inclinó por reconocer la especificidad de la flora y de la fauna americanas, razonando que las plantas y animales de América, como así también del mundo en general, solamente podían entenderse y explicarse en relación con el hábitat en el que existían. Estudiando la situación a partir de los principios probabilistas, Cobo introdujo la importancia de los diversos «temples» para el crecimiento y desarrollo de algunas especies de flora y fauna en el área americana:

[...] diré con brevedad lo que juzgo por más probable, fundándolo en argumentos muy conformes a razón y al contexto y sentido de las Divinas Letras. Y sea el primero, haber criado Dios al principio del mundo los animales, no en sola una parte sino en diversas, cada linaje en el lugar y clima que para su conservación y mantenimiento era más acomodado, y persuadome haber hallado esto así (tomando el negocio más de raíz), porque la producción de las plantas parece no haber duda sino que fue desta manera: que en el mismo día vistió dellas la tierra el Criador, todas sus partes y regiones aparecieron adornadas desta nueva y alegre librea; [...] en diferentes partes del universo hallamos notable diversidad de plantas de tan distintas y contrarias propiedades, que no es posible nacer y fructíferar sino en distintos y contrarios temples [...].²⁸

27 Vázquez de Espinoza (1948, pp. 16-17).

28 Cobo (1892, pp. 63-65).

Al referirse a la fauna utilizó un razonamiento similar al de la flora, no sin aprovechar la oportunidad de polemizar nuevamente con los dichos de Plinio:

[...] si naturalmente no se pueden ahora criar y conservar todas las especies de animales en una misma constelación y temple, que fue lo propio en todos los tiempos, y que jamás estuvieron naturalmente juntos en un lugar y territorio [...] Plinio, confesando con su admiración no alcanzar el secreto desde misterio.²⁹

A partir del libro tercero, el jesuita incluyó una sistematización de la flora y de la fauna en tres categorías de plantas y animales, teniendo en cuenta las que son naturales y propias de América, las que son naturales tanto de España como de América y las que no se han visto en América previamente a la conquista y que se han traído de España y otras partes del mundo, como Asia y África. Poniendo mayor empeño en la descripción de la flora y de la fauna nativas, se apartó de todo lo descripto previamente, que solamente utilizó cuando fue necesario para comparar con las especies conocidas. Luego, añadió una descripción de las características y la información sobre los usos que se han hecho de los mismos, entre los que detecta fines práctico-económicos, religioso-culturales y medicinales. Posteriormente, hizo énfasis en los vínculos que tenían todos los elementos naturales con aspectos religiosos:

La hacienda de la religión no se consumía en otra cosa que en el culto vano a sus ídolos [...] las cosas más ricas y de valor, como eran oro, plata, piedras preciosas, pluma [...] Sacrificios que hacía en fiestas extraordinarias, [...] consumía mucha parte de sus rentas y tributos [...] todas las cosas que los pueblos tributaban, gran cantidad de maíz, quinua, chuño, frisoles y otras legumbres, cherques o cecina de llamas, vicuñas, lana, algodón y pluma [...].³⁰

29 Cobo (1892, pp. 72-77).

30 Cobo (1892, p. 254).

Las tierras dedicadas a los dioses estaban repartidas entre el sol, rayo y los demás ídolos, adoratorios y guacas generales y particulares de cada provincia y pueblo [...] acudían los pueblos a cultivarlas [...].³¹

Al avanzar en las descripciones específicas, reconoció tanta variedad de especies como culto a las mismas, pues admitió que «adoraban por dioses a cuantas especies hay de criaturas [...] como las naciones eran muchas, lo eran también las maneras de religión e idolatrías que seguían [...]» (Cobo, 1892, pp. 86-89). Volviendo sobre la especificidad de la conservación de especies, apuntó: «la adoración de las estrellas procedió de aquella opinión de que estaban para la conservación de cada especie de cosas había el Criador [sic] señalado [...] todos los pastores respetaban y hacían sacrificios a la llamada de los astrólogos» (Cobo, 1892, pp. 327-331). Finalmente, refirió en cierta forma a la atribución de vida consciente a todas las formas de la materia no humana, que fue conceptualizado contemporáneamente como *animismo*, en tanto categoría de análisis, y que tuvo variados referentes.³² Aludiendo a un aspecto característico de la concepción ontológica andina, Cobo (1892, pp. 150-151) señaló: «diciendo que los *pururancas* se habían convertido en piedras que el conocía [se refiere al Inca] señalolas mando a que fuesen adoradas y se le ofreciesen sacrificios»; también decía previamente: «En sus necesidades y tribulaciones tenían recurso a la penitencia y oración; hacían largas viglias en sus guacas, venerando de noche oraban mental como vocalmente» (Cobo, 1892, pp. 86-89). Así describió el tipo de interacción que tenían los elementos naturales con sus habitantes, poniendo en primer plano el conocimiento directo de las comunidades y los vínculos con su entorno.

No obstante, si el orden natural respondía al orden divino, la experiencia geográfica diversa implicaba repasar también los principios

31 Cobo (1892, p. 246).

32 Véanse, entre otros, Bill Sillar (2009), Alejandro Haber (2010) y Catherine Allen (2015).

morales, cuestiones centrales para autores probabilistas en relación con aspectos religiosos. Como señala Mayer Celis (2011), aunque la teología se había enfocado más en las cuestiones dogmáticas, mientras que a los principios morales se les había dado menos importancia, fueron el centro de atención de los probabilistas. El planteo de Cobo, como buen probabilista, no discute la idea o norma del orden universal desde la cuestión teológica, es decir, que no niega que el orden natural corresponde al orden divino, pero entiende los límites de la universalidad europea. Al tratar el caso concreto de América y todo lo que en ella se hallaba, señalaba insistentemente: «los constituyó Dios en los sitios y temple que la condición de cada especie demandaba» (Cobo, 1892, pp. 67-69). Su razonamiento lleva el esfuerzo de considerar categorías epistémicas desde un lugar probabilista, que considera la norma en el proceso deliberativo (*sensu* Villanueva Barreto, 2011), pero con la capacidad de comprender que la inserción de un caso nuevo implicaba necesariamente una de relectura del mundo natural. Su relato insiste sobre lo específico e inédito de la naturaleza del continente americano: «Son tantos géneros y especies de árboles, así frutales como infrutíferos y silvestres que se hallan en este Nuevo Mundo, que faltan nombres con que significarlos [...] en cada provincia se hallan nuevas plantas no vistas ni sabidas antes» (Cobo, pp. 5-10).

En definitiva, el conocimiento de la naturaleza americana necesariamente implicaba correrse del paradigma instalado por el Viejo Continente, que solamente se basaba en las regiones conocidas previamente, ya que es «la experiencia patente que nos muestra en distintas partes de la tierra igual diversidad de animales que de plantas, peces y aves» (Cobo, 1892, pp. 67-69). Estos razonamientos, sin embargo, abrían paso a cuestiones vinculadas con el estatuto de la naturaleza para los habitantes andinos, quienes, como hemos mencionado, tenían una relación interdependiente con el mundo natural y material (Allen, 2015; Sillar, 2009). Si cada porción del universo tenía una justificación en relación con el orden moral cristiano, el caso particular de América

generaba repercusión, ya que los elementos naturales ocupaban un lugar sustancial vinculado a prácticas religiosas. Para Cobo, la opción era asumir un desarrollo natural desconocido por el Viejo Continente, aunque implique replantear razonamientos pertenecientes al orden de lo moral, pues en definitiva todo era obra del mismo Dios, independientemente del orden:

[...] vistió Dios la tierra de todos los géneros de plantas, así para ornamento y hermosura de la misma tierra, como para aparejar en ellas el mantenimiento de los animales que había de criar los días siguientes, particularmente el sustento del hombre, y prodújolas en el estado, grandeza y perfección que requería la naturaleza de cada especie, conforme a la calidad de la región y temple en las que puso [...].³³

Como señalamos al inicio, desde los días de san Ignacio se manifestó interés por la naturaleza en tierras desconocidas, como forma de ampliar las posibilidades de conocimiento de las obras de Dios, puesto que, en sus *Ejercicios espirituales*, Ignacio presentaba a los elementos naturales como necesarios a tal fin. La exégesis bíblica consideraba la diversidad de la flora y de la fauna para introducir el cristianismo, razón por la que se buscó en la naturaleza americana ejemplos para llevar a cabo reflexiones morales. Se consideraba lícito acudir a las características y las propiedades de las plantas o conductas de los animales, en relación con los seres humanos, siempre, metafóricamente:

De la misma suerte vemos en los demás animales y en las plantas, que todas las facultades que tienen comunes con el hombre son en gracia de algún fin a que se enderezan; y de las tales facultades y virtudes se echa de ver fácilmente que toda la fábrica y organización de sus cuerpos es por razón de fin para que fueron hechos [...].³⁴

33 Cobo (1892, pp. 33-36).

34 Cobo (1892, pp. 19-23).

Un ejemplo relevante lo constituye la descripción tan minuciosa que hace Cobo de la flor de la Pasión o Pasionaria,³⁵ nativa sudamericana, que pertenece al árbol que León Pinelo señaló como el de la culpa cuando expuso la idea de América como el Paraíso. Cobo (1892, p. 456) describía: «Su flor es muy para ver, por la hechura tan extraña y maravillosa [...] quien con efecto pío y devoto la contempla, halla en ellas figuradas muchas de las insignias de la pasión de Cristo, nuestro redentor».³⁶ Curiosamente algunos tipos de *passifloras* tenían principios activos que, combinado con otras plantas, se utilizaban en el contexto local para alcanzar estados alterados de conciencia.³⁷ A pesar de esto se consideró legítima su inclusión en algunos sermonarios, como, por ejemplo, en el de Fernando de Avendaño (1648), valorando su finalidad última, que era su analogía con los elementos de la Pasión.

Como hombre formado en la religiosidad jesuítica, pese a considerar a las *Sagradas Escrituras*, Cobo tenía la capacidad de entender, acorde a las posibilidades de la filosofía probabilista, que había ciertas nociones que podían someterse a revisión según el contexto, aunque

35 Llamada así popularmente. Corresponde a la familia de la Passifloraceae (Maranguello, 2023).

36 La descripción de Cobo (1892, p. 456) es una de las más detalladas: «Aplicase esta flor a las insignias de La Pasión de Nuestro Salvador desta manera: hojas o vastaguitos [...] por la hechura [...] como por su color, se le atribuye el ser el símbolo de los azotes del señor [...] la parte cóncava [...] cuatro o cinco ordenes de puntas [...] que están como asomadas y comienzan a salir [...] por tener figura de corona, se les da el significar la corona de espinas. [...] Del centro de la flor se levanta un Pilarico blanco, con su basa redonda, tan alto como un piñón, el cual se dice ser figura de la Coluna [...] del remate desta coluna nacen cinco hojitas [...] amarillas [...] cubiertas de un polvito amarillos como oro molido [...] estas cinco hojitas nos representan las cinco llagas. De en medio dellas nace la fruta, que cuando está en flor [...] es del tamaño de aceituna [...] de cuya punta nacen tres clavitos blancos tan bien formados [...] están juntos por las puntas [...] los cuales significan los tres clavos con que fue el Señor enclavado en la cruz».

37 Posee alcaloides del grupo piridino-indólico, componentes sedantes y ansiolíticos, entre otras propiedades (Schultes y Hofmann, 1979; Carvajal de Pabón et al., 2014).

impacte en las concepciones morales y religiosas. La *Ratio Studiorum*, cuando refiere al probabilismo, señalaba también la posibilidad de cuestionar ciertos preceptos incluso cuando proviniesen de «respetados doctores», como apunta mencionando a santo Tomás, uno de los principales referentes: «Pero no piensen que deben estar tan atados a santo Tomás que no puedan en cosa alguna apartarse de él; ya que los mismos que se confiesan principalmente tomistas, algunas veces se le apartan» (*Ratio Studiorum*, 1616, p. 49). Cabe destacar que, en su paso por la doctrina de Juli (así como por otros espacios jesuíticos), el cronista tuvo la posibilidad de estar en contacto con la lectura directa de autores probabilistas, que, como hemos mencionado, guardaban las bibliotecas de los frailes de todas las parroquias de allí. Además, las directivas de cabecera para la orden se encontraban en la *Ratio Studiorum*, texto que también se menciona en el inventario de Juli y que, como hemos visto, adhería abiertamente al probabilismo. Posiblemente, la experiencia directa de Cobo para el conocimiento de las comunidades y de la naturaleza americana, fue la praxis ideal para apartarse del determinismo y ajustar la teoría que le proporcionaba la filosofía probabilista.

CONCLUSIONES

A diferencia de los relatos que adjudicaban una identidad europea a ciertos elementos de América, o subsumían el universo y su composición a lo indicado por los antiguos, la realidad del continente americano obligó a las miradas más críticas a repensar la propia gramática del mundo, como se ve en el jesuita Bernabé Cobo.

El probabilismo otorgaba a la moral un estatus provisional, puesto que el mundo natural seguía sorprendiendo con sus creaciones, por lo que era necesario replantearse la aplicación de una ética que no podía ser independiente del contexto en el que pretendía operar. Si bien las concepciones ontológicas de Cobo parten de estructuras

occidentales como la mayor parte de los cronistas de la época, realiza, mediante razonamientos posibilitados por el probabilismo, mayores esfuerzos por conceptualizar aspectos del mundo natural americano y comprender su repercusión en el orden moral cristiano. El cronista jesuita entendió que, ante el problema de la adecuación de la moral cristiana a las nuevas realidades surgidas del descubrimiento de las comunidades, la moral se convertía en un acto sujeto a revisión, acorde a las circunstancias. Dichas circunstancias, a su vez, estaban determinadas por las costumbres y prácticas de los habitantes locales, pues la historia moral no podía ser ajena a la historia natural. Con estas concepciones, el conocimiento directo de una flora y fauna novedosa y la necesidad de comprender los usos y costumbres de los habitantes de su tierra fueron, como señalan Millones y Ledezma (2005) refiriéndose a la orden jesuítica en general, un estímulo intelectual para enriquecer su misión apostólica.

En tal caso, podemos decir que Cobo no acomodó América en el universo concedido por la tradición cristiana, sino que, al contrario, América le demostraba cuánto quedaba por acomodar e incluir su propio lugar en el universo, revisando los principios filosóficos y religiosos que justificaban el orden moral.

FINANCIAMIENTO

La realización del artículo se inscribe en el marco de la beca posdoctoral CONICET, radicada en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, con el proyecto denominado *Misión evangelizadora y naturaleza en el mundo andino. Un estudio interdisciplinario sobre el probabilismo en doctrinas jesuíticas del virreinato peruano* (Juli, S. XVII-S. XVIII).

Además, se vincula con mi participación en los proyectos UBACYT 20020220200058BA: «Prácticas rituales, cambios sociales e identidades culturales: un enfoque intergeneracional y multisituado»; y PIP CONICET 11220220100595CO: «Religiosidad andina en el noroeste argentino: actores y enfoques teórico-metodológicos».

Ambos radicados en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a los referatos de este artículo por sus valiosas sugerencias.

CONFLICTO DE INTERESES

La autora declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2025, la autora.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

REFERENCIAS

ACEVEDO, Edberto Óscar (2012). Sobre el ataque a los jesuitas ¿una variante? *Temas de Historia Argentina y Americana*, núm. 20, pp. 15-21.

ACOSTA, José de (1954 [1589]). *Predicación del Evangelio en las Indias*. Madrid: Atlas.

ACOSTA, José de (1954 [1590]). *Historia Natural y Moral de las Indias*. Madrid: Atlas.

ALLEN, Catherine (2015). The whole world is watching. New perspectives on Andean animism. En: Bray Tamarav (ed.). *The Archaeology of Wak'as. Explorations of the Sacred in the Precolumbian Andes*. Boulder: University Press of Colorado, pp. 23-46.

ANÓN, Valeria y Clementina BATTCOCK (2013). Las crónicas coloniales desde América: Aproximaciones y nuevos enfoques. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericano*, México, núm. 57 pp. 153-159.

ASÚA, Miguel de (2003). Los jesuitas y el conocimiento de la Naturaleza americana. *Stromata*, vol. 59, núms. 1-2, pp. 1-20.

- AVENDAÑO, Diego de (2009 [1668]). *Thesaurus Indicus*. Navarra: Universidad de Navarra.
- BACIGALUPO, Luis (1999). Probabilismo y Modernidad. Un capítulo de la filosofía moral del siglo XVIII y su repercusión en Perú. En: Fernando Armas Asín (comp.). *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 257-300.
- BALLÓN, José Carlos (2004). Diego de Avendaño (1549-1688) y los orígenes coloniales de la filosofía en el Perú. *Patio de Letras*, vol. 2, núm. 1, pp. 97-107.
- BALLÓN, José Carlos (2008). Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII. *Revista de Filosofía*, vol. 3, núm. 60, pp. 27-43.
- BURGA, Manuel (1969). *Nueve bibliotecas jesuitas en el momento de la expulsión*. Tesis de bachiller. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- CALANCHA, Antonio de la (1978 [1638]). *Crónica moralizada*. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- CARVAJAL DE PABÓN, Luz Marina, Sandra TURBAY, Lizeth Marelly ÁLVAREZ, Adalberto RODRIGUEZ, Julie Maritza ALVAREZ, Karla BONILLA, Sara RESTREPO y Marisol PARRA (2014). Relación entre los usos populares de la granadilla (*passiflora ligularis* juss) y su composición fitoquímica. *Biotechnología en el Sector Agropecuario y Agroindustrial*, vol. 12, núm. 2, pp. 185-196.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro (2005 [1553]). *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- COBO, Bernabé (1892 [1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. Sevilla: Bustos Tavera.
- DELUMEAU, Jean (1990). *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Madrid: Alianza Editorial.
- FERNÁNDEZ CANO, Antonio (2002). La casuística: Un ensayo histórico-metodológico en busca de los antecedentes del estudio de caso. *Arbor*, vol. 181, núm. 675, pp. 489-511.

- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (1851 [1535]). *Historia General y Natural de las Indias*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de Historia.
- GONZÁLEZ, Ricardo (2018). Los jesuitas y la imagen-signo. *Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, Argentina, vol. 6, núm. 2, pp. 27-42.
- HABER, Alejandro (2010). Animismo, relacionalidad, vida: perspectivas post-occidentales. En: Darío Herms y Laura Miotti (coords.). *Biografía de paisajes y seres. Visiones desde la arqueología sudamericana*. Catamarca: Encuentro Grupo Editor, pp.75-98.
- JIMÉNEZ CALVENTE, Teresa (2008). La flora del Nuevo Mundo en los escritos de los primeros cronistas: problemas y soluciones. *Archivum. Revista de la Universidad de Oviedo*, vol. 58, núm. LIX, pp. 165-192.
- LASKE, Trilce (2021). Jansenismo y rigorismo en la Nueva España: Una propuesta de renovación historiográfica (1660-1700). *Historia Mexicana*, vol. 71, núm. 2, pp. 713-754.
- LASKE, Trilce (2022). La estrategia del espacio público o la progresión del rigorismo en la Nueva España (1676-1700). *Hispania Sacra*, núm. 74, pp. 185-197.
- LEÓN PINELO, Antonio de (1943 [1656]). *El Paraíso en el Nuevo Mundo*. 2 tomos. Lima: Torres Aguirre.
- LOYOLA, Ignacio (2004 [1548]). *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*. Burgos: Monte Carmelos.
- MACERA, Pablo (1963). *El Probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- MARANGUELLO, Carla (2023). *Naturaleza, cultura andina y concepciones doctrinales jesuíticas. Las iglesias del lago Titicaca en Chucuito tardo colonial*. Arequipa: Universidad Católica de San Pablo.
- MARANGUELLO, Carla (2024). Filosofía moral, historia natural e iconografía. La ornamentación arquitectónica en Juli jesuítico (s. XVII-S.

XVIII). *Escenarios Coloniales. Anales del Instituto de Arte Americano «Mario J. Buschiazzo»*, núm. 54, parte 1, pp. 1-15.

MARTEL PAREDES, Víctor Hugo (2005). *La filosofía moral: el debate sobre el probabilismo en el Perú* (ss. XVII-XVIII). Tesis de grado. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

MAYER CELIS, Leticia (2011). La corriente moral del probabilismo y su influencia en la génesis de las ideas científicas de probabilidad. *Estadística e Sociedade*, núm. 1, pp. 65-85.

MAYER CELIS, Leticia y Alejandro Arnulfo RUIZ LEÓN (2013). Visualizando lo invisible. Las redes de misioneros y probabilistas en el siglo XVI y primeros años del XVII. *REDES - Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales*, vol. 24, núm. 2, pp. 21-57.

MILLONES, Luis (2003). La historia natural del padre Bernabé Cobo. Algunas claves para su lectura. *Colonial Latin American Review*, vol. 12, núm. 1, pp. 85-97.

MILLONES, Luis y Domingo LEDEZMA (eds.) (2005). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid: Iberoamericana.

MUÑOZ GARCÍA, Ángel (2003). *Diego de Avendaño: 1594-1698: filosofía, moralidad, derecho y política en el Perú colonial*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

MURRA, John (1974). Los límites y las limitaciones del «archipiélago vertical» en los Andes. En: Actas del Segundo Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina. Trujillo: UNIV, pp. 93-98.

OLMO PINTADO, Margarita del (1992). La historia natural en la *Historia del Nuevo Mundo* del P. Cobo. *Revista de Indias*, vol. 52, núms. 195/196, pp. 795-823.

ORDEN JESUÍTICA (1616 [1599]). *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu. Auctoritate Septimae Congregationis Generalis aucta*. Amberes: Joannes Meursius.

- PERALTA, Víctor (1996). Tiranía o buen gobierno. Escolasticismo y criticismo en el Perú del siglo XVIII. En: Charles Walker (comp.). *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, Siglo XVIII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», pp. 67-87.
- PINO DÍAZ, Fermín del (2019). Vida y obra de José de Acosta, misionero jesuita y cronista indiano. *Bérose. Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*. París: Héritages, pp. 1-15.
- ROCHA PINO, Manuel (2010). El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial. *Culturales*, vol. 6, núm. 12, pp. 147-180.
- SCHULTES, Richard y Albert HOFMANN (1982). *Plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- SILLAR, Bill (2009). The Social Agency of Things? Animism and Materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal*, núm. 19, pp. 369-379.
- TEGLIA, Vanina (2016). Extraña naturaleza americana en las crónicas de Indias Occidentales. *Boca de Sapo. Revista de Arte, Literatura y Pensamiento*, vol. 21, núm. 17, pp. 14-19.
- VARGAS UGARTE, Rubén (1951). *Concilios Limenses: 1551-1772*. 3 tomos. Lima: Universidad Católica del Perú.
- VÁSQUEZ DE ESPINOSA, Antonio (1948 [1628-1629]). *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Washington: Smithsonian Institute.
- VILLANUEVA BARRETO, Jaime (2011). Le probabilisme comme stratégie de compréhension interculturelle dans le Pérou colonial. *Droit et Cultures*, núm. 62, pp. 13-28.

Fecha de recepción: 2025-01-29.

Fecha de evaluación: 2025-04-14.

Fecha de aceptación: 2025-04-25.

Fecha de publicación: 2025-06-01.



Canciones para los hatos y los cultivos (y algunas reflexiones sobre la experiencia religiosa)*

Frank SALOMON

Department of Anthropology - University of Wisconsin -
Madison, Madison, Estados Unidos
fsalomon@wisc.edu

Código ORCID: 0000-0003-1409-2711

Luis ANDRADE CIUDAD

Departamento de Humanidades - Pontificia Universidad Católica del Perú,
Lima, Perú

Código ORCID: 0000-0001-7270-9033

* Este artículo es una traducción del capítulo cuarto titulado «Songs for herds and crops», escrito en colaboración con Luis Andrade Ciudad y publicado en el libro de Frank Salomon, *At the Mountains' Altar. Anthropology of Religion in an Andean Community* (Londres: Routledge, 2018). Agradecemos a ambos autores por su ayuda con algunas dudas en la traducción y el permiso de traducción y publicación. La traducción del texto es de Juan Javier Rivera Andía. Las transcripciones y traducciones de cantos y versos son de Frank Salomon con Luis Andrade Ciudad.

RESUMEN

Rapaz, comunidad en el alto Checras (provincia de Oyón), posee un templo a los cerros que organiza la práctica y el ritual andinos. Utiliza un quechua I de la rama yaru, variedad con actual estatus de lengua en peligro. Esta etnografía se concentra en los cantos que sacralizan la agricultura y en otro diálogo ritual dedicado al fomento del ganado vacuno. A continuación, considera la relevancia de la metodología fenomenológica para desarrollar una antropología de la religión que no sea (demasiado) reduccionista.

PALABRAS CLAVE: *etnografía de rescate, quechua I, lenguaje ritual, antropología fenomenológica, ritualismo ganadero*

Songs for Herds and Crops (and some Considerations about the Religious Experience)

ABSTRACT

Rapaz, a community in the upper Checras (province of Oyón), has a temple in the hills that organizes Andean practice and ritual. It uses Quechua I from the Yaru variety, with current endangered language status. This ethnography focuses on songs that sacralize agriculture and another ritual dialogue dedicated to the promotion of cattle. Next, it considers the relevance of phenomenological methodology for developing an anthropology of religion that is not (overly) reductionist.

KEYWORDS: *rescue ethnography, Quechua I, ritual language, phenomenological anthropology, livestock ritualism*

EL PRESENTE ARTÍCULO se basa en estudios de campo en 2005, 2008 y 2011.

Cuando un aldeano de Rapaz requiere el favor de una montaña, de un lago, de un amuleto *ila* o de un ancestro, entonces murmura esta invocación quechua:

Mana musyaq, mana yatraq
«wawaa, tsuri» nimay.

Mi amigo bilingüe y vecino, Néstor Córdor, lo escribió así en mi cuaderno. Luego se quedó pensando y, con cautela, sugirió la siguiente glosa en español:

Aunque no sepamos, ni anunciamos [el saber]
Considéranos como tus hijos.

Traducir al inglés este hermoso dístico (*couplet*) quechua me desconcierta. Ambas líneas hacen distinciones quechuas —sobre el conocimiento, sobre la paternidad— que carecen de equivalentes en inglés y en español. Además, el sistema de marcación de número opcional del quechua hace que el hablante de la oración sea ambiguo entre *yo* y *nosotros*. Al traducir, Néstor eligió *nosotros*, pero quizás solo porque, en ese momento, estaba sentado con su esposa.

Aunque no podemos acertar, aunque no podemos distinguir,
llámanos «mis hijos», «los míos».¹

Los verbos quechuas de la invocación de Néstor traducidos como «acertar» y «distinguir» establecen una separación en la idea de conocimiento que resulta difícil de expresar en inglés. *Musyaq* denota el aspecto especulativo, intuitivo o subjetivo del conocimiento, como en el caso de adivinar e imaginar, mientras que *yatraq* denota más bien el aspecto articulado, práctico y verbal del conocimiento.

El par *musyaq/yatraq* nos recuerda que el uso paralelo de palabras de significado similar (a veces llamado «rima pensada» [*thought rhyme*], «paralelismo semántico») es una veta ricamente elaborada en la poé-

1 Texto en el original: «Though we cannot guess, though we cannot tell, // Call us “my children,” “my own”» (nota del traductor).

tica quechua (y en muchas otras lenguas). Como subrayó Mannheim (1998), es un implícito juego de conceptos. En cualquier lengua, el arte poética juega con las propiedades específicas de esa lengua. Y la rima pensada no agota ni de lejos los retos de traducción de estas siete palabras.²

Como sucede con la breve invocación de Néstor, el lenguaje ritual constituye a menudo un lenguaje poético. Algunos antropólogos filólogos han analizado en muchas culturas las tendencias lingüísticas propias del habla sagrada. Entre aquellas se encuentran, por ejemplo: una selección limitada de entonaciones, una cierta rigidez de la forma (*fixity of form*) y un vocabulario especializado y arcaizante (Bloch, 1989, p. 25). El núcleo litúrgico del lenguaje utilizado en el ritualismo propio de Kaha Wayi —esto es, una serie de invocaciones y peticiones

-
- 2 Otros matices de significados propios del quechua: «tus hijos, los tuyos» como traducción de *nawaa*, *tsurii* pierde un efecto poético. *Wawaa* es como una mujer llama a su hijo (de cualquier sexo), mientras que *tsurii* es como un hombre llama a su hijo (de cualquier sexo). Néstor se dirige al superhumano (*superhuman*) como a un progenitor cuyo sexo se desconoce. De este modo, sugiere humildad con una gracia que difícilmente podría lograrse en español o en inglés. Y Néstor también utiliza un recurso léxico que no podemos traducir fácilmente, de modo que exprese lo que se denomina «cita de pensamiento» con el verbo *niy*. *Niy* combina el sentido de «pensar» con el de «decir». La invocación dice al ser superior: «Piénsanos-dinos “hijos míos [voz femenina], hijos míos [voz masculina]”». Sabemos que Néstor está enfatizando la parte de pensamiento de la combinación pensamiento-discurso porque utiliza el verbo «considerar» en su glosa. Sabemos que está asignando al marcador de objeto de primera persona, que puede ser tanto singular como plural —*ma*—, un significado plural («nosotros... los hijos») porque su glosa usa plurales. Además, en una sintaxis más estricta —como podría suceder si no se tratara de un enunciado poético—, cabría esperar un sufijo como *-ta* (acusativo) para marcar al receptor de la comunicación, *mana yachaq/mana musyay* («el que no acierta/el que no distingue») (Adelaar, 1977, p. 188). Al eludir la marcación del objeto, la copla adquiere un tono un tanto onírico: el hablante reflexiona sobre su propia ignorancia, y luego su pensamiento vuelve a centrarse en la respuesta del destinatario. Sobre los recursos lingüísticos para nombrar lo sagrado en el quechua colonial temprano, véase Adelaar (1994).

murmuradas— posee tales propiedades. Sin embargo, su relativamente inaudible entonación durante su interpretación indica a cualquier oyente que no son palabras para cualquier público. En consecuencia, creo que será mejor no publicar enunciados que podrían pertenecer al campo de la privacidad cultural (*cultural privacy*).

En este capítulo consideraremos, más bien, un dominio más amplio del lenguaje ritual que rodea al lenguaje litúrgico fundamental y lo amplifica (Keane, 1997, pp. 52-55). Nos referimos a los cantos para reuniones públicas (*public functions*) (trabajos comunales [*work days*], celebraciones) que tienen lugar bajo la autoridad del *balterno*. El reparto de coca, los discursos de exhortación, el despliegue de flores y emblemas del personal (*displays of staff and flower insignia*), las «cruces de trabajo» (*work crosses*) y el levantamiento de actas delimitan juntos el marco ritual. Examinaremos las canciones vinculadas al ritual siguiendo un orden creciente del tono emocional, desde alegres canciones de trabajo al aire libre hasta versos de sombría intensidad en noches en vela. Cada tipo de verso intensifica un determinado estado de ánimo: las invocaciones murmuradas en Kaha Wayi concentran al oyente en una resuelta solemnidad, las canciones de trabajo en el campo refuerzan la energía corporal y la solidaridad, y las canciones nocturnas para los amuletos pétreos llamados *ila* (*lifestones*) evocan la lealtad y la cercanía a ellas.

Hacia el final del capítulo, retomaremos una pregunta que casi todo el mundo trae a los cursos de Antropología de la Religión: ¿por qué tanta intensidad? Varias teorías intentan explicar la asociación entre, por un lado, la característica programática y altamente estructurada del ritual y, por el otro, los estados de ánimo exaltados, excitados o alterados que suelen acompañarlo.

El grupo de teorías que se centra en la experiencia religiosa como tal se conoce como teoría fenomenológica, de la que esbozaremos algunas variantes antiguas y otras recientes. La antropología fenomenológica resulta bastante diferente de otros enfoques, porque el tema que

aborda no es ni los sustratos biológicos ni los comportamientos observables, ni las instituciones compartidas. Lo que ofrece son teorías de la experiencia. Las teorías fenomenológicas no son menos psicológicas que las teorías cognitivas, pero a diferencia de estas últimas se ocupan específicamente de las impresiones que ocurren dentro de la mente del individuo (*individual's head*). Tratan sobre el parecer, no sobre el ser: es decir, sobre la forma en que el mundo se aparece y se percibe (*appears and feels*) para aquellas personas que comparten una determinada religión en tanto que subjetividad inculcada. Los científicos sociales más obstinados pueden considerar las subjetividades como una gasa o telaraña (*gossamer*) mental, algo demasiado sutil o delicado como para ser captado con métodos serios. Sin embargo, para los etnógrafos que toman «el punto de vista del nativo» como su santo grial, parece realista considerar la religiosidad como una cuestión de «mundos vividos» (*lifeworlds*), es decir, como mundos tales que son conocidos en la conciencia personal (*worlds as known in personal consciousness*).

EL QUECHUA, UN GIGANTE VULNERABLE

Abordaremos la intensidad del rito a través del lenguaje y el canto ritual en Rapaz y, por tanto, a través del quechua. Para aquellos que no estén familiarizados con este gigante de las lenguas amerindias, podría ser útil una breve síntesis.

En Rapaz, el quechua como lengua de uso general casi ha desaparecido. Sin embargo, los cantos propios de las tradiciones celebradas en Kaha Wayi o se interpretan en quechua o no se interpretan en absoluto. En el 2007, el lingüista Luis Andrade Ciudad se unió a mí para estudiar la variedad local del quechua y especialmente los cantos rituales relacionados con Kaha Wayi, Pasa Qulqa y el ciclo de Santa Rosa (que incluye un drama sobre los últimos incas).

Kaha Wayi (Salomon et al., 2015) es un pequeño templo de piedra, perteneciente a la Comunidad Campesina San Cristóbal de Rapaz y situado en un recinto amurallado reservado para las antiguas funciones rituales-cívicas no eclesiásticas. Kaha Wayi (así llamado por haber sido la sede antigua de la Caja de Comunidad) es el escenario donde deliberan las autoridades «de vara» sobre asuntos socioeconómicos, por ejemplo, la ganadería y el usufructo de terrenos comunales. Sobre todo, es la sede de interacciones entre la comunidad y los seres-montañas (*mountain beings*, según Cadena, 2015). Kaha Wayi tiene por contraparte Pasa Qulqa, el antiguo almacén para productos de los mencionados recursos comunales. Hoy en desuso, Pasa Qulqa fue escenario de rituales que gobernaban la cosecha y desembolso de sus productos, bajo el mando de una autoridad femenina con título de despensera. Santa Rosa es la santa patrona de Rapaz.

El quechua suele considerarse, erróneamente, la lengua de los incas. Es cierto que los gobernantes incas hablaban un tipo de quechua, pero la época en que esta lengua se convirtió en su idioma administrativo imperial constituye, en realidad, un capítulo tardío y breve de la mucho más larga historia del quechua. Los dialectólogos reconocen hoy dos ramas principales de la familia quechua. La variedad etiquetada como lengua inca pertenece a la rama ahora llamada quechua II: un amplio grupo de lenguas que se encuentran en vastas extensiones del sur de los Andes peruanos y también en Bolivia y Argentina, y, asimismo, en otro gran espacio que abarca desde el norte del Perú hasta Ecuador y Colombia (incluyendo partes de la Amazonía).

En el territorio comprendido entre ambas zonas del quechua II, se encuentra el área central peruana denominada quechua I.³ Los lingüistas piensan que el quechua I estuvo en uso en el centro del

3 Siguiendo la clasificación de Torero. Confusamente, en otra clasificación, el quechua I se llama quechua B, y el quechua II se llama quechua A. Pero las dos clasificaciones coinciden aproximadamente en la naturaleza y distribución de las diferencias.

Perú probablemente mucho antes de que se desarrollara el quechua II. Como suele suceder con las lenguas habladas durante una época prolongada en un territorio delimitado, el quechua I muestra una densa proliferación de variedades locales (Cerrón-Palomino, 1987).⁴ Tras un estudio detallado en términos de sistema sonoro, morfología, sintaxis y léxico, Luis Andrade Ciudad concluyó que el quechua de Rapaz pertenece a la variedad denominada *yaru* (Andrade, 2011).

Los quechuas *yaru* y *pacaraos*, que tienen semejanzas mutuas, pertenecen a la zona donde los habitantes de la sierra se llamaban a sí mismos *llacuaces* (Duviols, 1973; Salomon, 2018, pp. 21-51; Adelaar, 1986, p. 3).⁵

Con aproximadamente diez millones de hablantes, las lenguas quechuas forman una constelación gigante entre los idiomas nativos americanos. Sin embargo, se trata de un gigante vulnerable, pues actualmente sufre un rápido deterioro. El quechua *yaru*, como casi todas las variedades del quechua I, se ha convertido en una lengua en peligro. En Rapaz, solo los mayores de cincuenta años lo utilizan en sus conversaciones cotidianas. La mayoría de ellos son mujeres, so-

4 El quechua I se divide en una gran subfamilia llamada «central» y una variedad peculiar llamada *pacaraos*, que se habla en un solo pueblo cerca de Rapaz. El quechua central se divide a su vez en las variedades *huáilay*, alto, *pativilca-alto*, *marañón-alto*, *huallaga* y *huáncay*. La variedad *huáncay* se reparte a su vez en tres subdivisiones denominadas *yaru*, *jauja-huanca* y *huangáscar-topará*.

5 «La parte norteña de la provincia de Huaura y la provincia de Oyón en su conjunto albergan, junto con algunas zonas cajibambinas, a las variedades norteñas del subgrupo *yaru*, mientras que el quechua del distrito de San Francisco de Mangas (Bolognesi, Áncash) marcaría el límite norteño de este grupo (Solís Fonseca, 2002, p. 157). Así, el río Pativilca constituiría la frontera natural septentrional para los quechuas *yarus* (Solís Fonseca, 2009, p. 19). La franja central de la provincia limeña de Huaura forma el límite occidental del subgrupo, mientras que el flanco oriental se extiende por el departamento de Pasco, en sus provincias de Daniel Alcides Carrión y Cerro de Pasco. La zona sureña del grupo está conformada por las dos variedades *yauyinas* [...] (Alis y Tomas) y por las hablas quechuas de las provincias septentrionales del departamento de Junín, a saber, *Yauli*, *Junín* y *Tarma*) (Andrade, 2011, p. 78).

bre todo pastoras que pasan mucho tiempo en puestos remotos de la puna. Los padres dejaron de enseñar quechua a sus hijos hace décadas en Rapaz, a consecuencia de ello hoy la mayoría de los jóvenes solo conocen frases dispersas. Esta situación suele marcar la desaparición inminente de una lengua.

Dos fuerzas distintas están erosionando rápidamente el quechua central. La primera es la escolarización, que fomenta el español y degrada el quechua. Incluso antes de que Rapaz tuviera una escuela pública (es decir, antes de 1970), los profesores contratados de forma privada instaban a los padres a dejar de utilizar el quechua en casa. El Perú adoptó un programa gubernamental de educación bilingüe-bicultural en los años setenta, pero el Ministerio de Educación no lo ha aplicado en la escuela de Rapaz pues considera que el pueblo no es suficientemente bilingüe. Los profesores de las escuelas públicas en Rapaz que conocen y les gusta el quechua se ven limitados por un plan de estudios que no otorga espacio a este idioma. El único espacio público ocupado por el quechua en las escuelas de Rapaz es una función basada en una versión infantil del *Encuentro de los incas (Inka Tinkuy)*, drama folclórico representado en la fiesta de santa Rosa.

Debido a su ansiedad por que sus hijos dominen la única lengua que les ayudará a competir por empleos urbanos, los padres rara vez se resisten a estas políticas antichechuas. Al contrario, muchos parecen haber asimilado la idea errónea de que ser bilingüe impedirá que los niños adquieran un buen español. Una mujer recordaba: «Mi papá decía: “Como me hablen la quechua nomás, les voy a cortar la lengua”. Así nos decía. Entonces, de ese miedo, nosotros no hablábamos quechua».

La segunda fuerza que socava el quechua es la denigración del quechua I central en relación con el quechua II sureño o cusqueño. Muchos intelectuales patriotas sin formación lingüística han exaltado persistentemente la llamada lengua de los incas como *qbapaq simi* (la «lengua noble»). Al mismo tiempo, menosprecian todos los demás dialectos como desviaciones de lo que ellos consideran la lengua clásica

del Perú (Coronel-Molina, 2008; 2015, pp. 107-141). Tal premisa está profundamente arraigada en el discurso cultural patriótico y en el indigenismo local (Niño-Murcia, 1995).

Alicia Gallardo es una comerciante natural de Rapaz, cuyo abuelo trabajó como maestro independiente hasta 1943. Ella recuerda los efectos:

Mi mamá me decía: «Tu abuelo me ha dicho que en acá hablan dialecto y no tienes que aprender porque no es quechua buena». [El abuelo de Alicia decía:] «Pierdes tu tiempo hablando esos dialectos. Esos dialectos no sirven. El verdadero quechua está en el Cuzco». Pero único mi mamá decía: «Bueno, para que llegues a saber que existe quechua en Rapaz», nos hacía contar: huk, ishkay, kima, trusku, pisqa, huqta, qantris, puwa, isqun, trunka. Hasta ahí nomás. Y más no quería mi mamá que habláramos, porque no era verdadero, pero cuando ya vi una vez este... televisión, ya en Lima, «Tawa kanal Limamanta pacha», decía ¿no? Entonces, me decía mi mamá: «¿Ya ves? Ya no dice trusku sino dice tawa. Entonces nuestro quechua está equivocado. Y no es quechua. Y no lo vas a practicar». Y es la razón que no nos dejaban.

Lo que Alicia recordó es un ejemplo clásico de estigma o *shibboleth* lingüístico. El programa de televisión que menciona fue un canal efímero en quechua que el gobierno nacionalista revolucionario de Juan Velasco Alvarado patrocinó a finales de los años sesenta. Su nombre significaba «Canal Cuatro de Lima». La palabra «cuatro» resulta ser un claro indicador de un determinado habla regional y, por tanto, de cierto prestigio. *Tawa* es una palabra sureña de alto estatus, en comparación con el *trusku* usado en el centro del Perú. A la madre de Alicia le habían enseñado que la élite incaica utilizaba el término *tawa* (por ejemplo, en el nombre del imperio del Tawantinsuyu). Por tanto, asumió que quienes dicen *trusku* serían ubicados en la parte inferior de aquella distinción de estatus. Alicia y muchos otros renunciaron a la lengua yaru de su propia familia pensando que los estigmatizaría.

Sin embargo, en un aspecto (y solo en uno), Rapaz va a contracorriente de la extinción: conserva el quechua yaru como la lengua especial del ritual. El ritualista más joven del pueblo y heredero natural del cargo de *bendelhombre* (el título *bendelhombre*, «bien del hombre», pertenece al ritualista principal de Kaha Wayi), Fidencio Alejo, nació hacia 1970. Prefiere el español en la conversación, pero es un rígido tradicionalista quechua cuando dirige la ceremonia. Su quechua ritual es fluido, conmovedor y rico. Por lo general, los aldeanos de la generación adulta respetan su norma y tienen sentimientos de corrección al respecto. Si alguien introduce el español en un canto ritual, los oyentes lo critican. Ahora, debido a que Rapaz asocia el quechua con la autoridad y la legitimidad venerables, la gente juzga severamente su propia competencia al hablar quechua. Incluso la gente que es capaz de producir un discurso viable suele decir: «Yo no sé hablarlo bien; mis abuelos son los que saben».



FIGURA 1. Jóvenes aprenden, usando cuadernos manuscritos, las canciones en quechua de las pallas o princesas para la puesta en escena del *Encuentro de los incas*. Foto del autor.

Sería difícil especular acerca de si el quechua yaru podría estabilizarse en su espacio ritual. La estabilización ritual se ha logrado en sociedades que mantienen el latín, el hebreo, el árabe coránico, el pali o el sánscrito con fines ceremoniales. Pero esto suele producirse en sociedades que tienen estructuras formales para inculcar el habla ritual, como la memorización escolar o de las Sagradas Escrituras. Teodosio Falcón, antiguo *bendel hombre* (véase la figura 6.1 en Salomon, 2018, p. 191), lamenta la falta, en su pueblo, de una forma específica de enseñanza de la tradición ritual. El quechua no suele escribirse, a excepción de los libros de ensayo copiados a mano con los que las jóvenes aprenden la canción de las *pallas* o princesas incas para el desfile *Inka Tinkuy* (*Encuentro de los incas*, véase la figura 1). Los adultos más jóvenes a veces confiesan sentirse culpables por descuidar su propio legado lingüístico, incluso cuando se enorgullecen de los altos niveles de alfabetización (en español) logrados por su pueblo. Así, pues, lo que sigue a continuación es, en parte, una etnografía de un ritual vivo. Sin embargo, esta también contiene elementos propios de una «etnografía de rescate».

TINYAS («CANTOS CON TAMBOR») COMO POESÍA PARA HACER FLORECER LA VIDA

Aquí nos centramos en los cantos para animales y plantas en relación con el régimen de Kaha Wayi y Pasa Qulqa (Rivera Andía, 2003). Los siguientes ejemplos son *tinyas*: canciones que transmiten alabanzas y energía humana hacia los seres en crecimiento. La *tinya* es también un tambor sostenido con una mano y fabricado con un solo trozo de cuero (*single-skinned drum*). Tanto los hombres como las mujeres cantan *tinyas*, pero con voces diferentes. Los hombres lo hacen con un tono agudo (*high*), mientras que las mujeres usan un falsete penetrante (*piercing falsetto*). Ambos sexos cantan en solitario, en intervalos

prolongados, con una energía constante, la garganta y el rostro tensos. Los versos de las *tinyas* suelen terminar con una exclamación específica: «¡Wahii! ¡Ahii! ¡Wii hii hii!» en quechua o, también, en español, «¡Díce!». Nosotros grabamos (y Luis Andrade transcribió) dieciocho *tinyas*. Las *tinyas* son un género bastante conocido, con diversos nombres regionales, en la etnomusicología.⁶

TINYAS PARA VERDES BELDADES: SURCAR LA TIERRA, PLANTAR SEMILLAS DE PATATA Y CULTIVAR

En el 2005, Teodosio Falcón Ugarte cantó, desde los profundos recuerdos de sus días de ritualista, una *tinya* para el comienzo del año agrícola. El hecho de arar la tierra con azadas y arados es percibido como una necesidad algo transgresora debido a que hiere la tierra. Esta canción expresa sentimientos de amor y malestar hacia Mama Raywana, el avatar femenino de los alimentos, que se imagina presente en las semillas de patatas. Gracias a esta canción podemos obtener una primera idea general de una poética propia de la agricultura.

Raywansitala naqanam kananqa
Pikuy tambuman tamboraytyanki

Raywansitala manam nilaysu
Naqam kananqa tamboraytyanki
Pikuy tambola nikushqalampam
Chikus grandispa delantilantraw

5

Ama, mamala, «manam», nilaysu.
Ama, matala, «manam», nilaysu.

6 Varias buenas recopilaciones cubren los cantos/poemas de la cosecha en otras regiones, por ejemplo: Arnold y Yapita (1996), Copana y Apaza (1996). Este último documenta ritos bolivianos para almacenar patatas similares a los ritos en Rapaz.

Waylapa tikyaypam tushuraytyanki Tushulaykitraw añulaykitraw	10
Ururu mashtaypam mashtaparaykyanki Ururu mashtaypam mashtaparaykyanki Kumuneerula traykyamunanpaq Kumuneerula presentamuptin.	
Raywanitala, pirwanitala Kushuru mashtaypam, mashtaparaykyanki Waylapa tikipam, tikiparaykyanki	15
Viva, vivala, kamachikuqla Viva, vivala, mayordoomula Aykyfa faneegata truranki Aykyfa faneegam pwestaraykyanki	20
Alqasakuqla, ama nisunsu Naqash nombreshqa; naqash rirqushqan.	
Alqay manaqtaq ombresitula Mayor ombrela uryaykyatrarin Mayor ombrela qutuykyatrarin.	25
Wawalantasun truraytyulashun Wawalantasun pwestaytyulashun Amay, ombrela, «manam», nilaysu Kamachikuqla mayordoomola.	30
Dosi-dosita truraytyulanki Dosi-dosita pwestaytyulanki Kuru shamuptin, hielo shamuptin Kuru shamuptin, hielo shamuptin	
Kamachikuqtri, mayordomotri Defendilanqa altolaykita Tsaymi defendin qahapalata.	35
Kamachikuqmi defendilanqa Productolanta alpay kurunpaq Wawachalanta qaraykyunanpa(q).	40

Viva, vivala, mayordoomola
Viva, vivala, kamachikuqla
Wawalaykipaq defendilankim
Kurulapita defendilankim.

Altuy shamuqta defendilankim
Altuy puriqta defendilankim
Qaqapatapish. 45

Una versión en español es la siguiente:

Oh, Raywanita ya está lista
Donde el pico penetra la tierra estás siendo enterrada.

Oh, Raywanita no digas que no
Ahora mismo estás siendo enterrada
Donde el pico penetra la tierra, como está dicho 5
En su delante de grandes y chicos.

No digas que no, pues, mamita.
No digas que no, pues, matita.
Como la hierba *waylapa* florece, así estarás bailándote
En tu danza, en tu año. 10

Como el alga⁷ *ururu* se extiende en el lago, así estarás extendiéndote.
Como el alga *ururu* se extiende en el lago, así estarás extendiéndote
Para la llegada del comunero
Con la venida del comunero.

Oh, Raywanita; oh, despensita 15
Como el alga *kushuru* está extendida en el lago, así
[estarás extendiéndote.
Como la hierba *waylapa* crece, así estarás creciéndote
[por todas partes.

Que viva, que viva, el buen *kamachikuq*
Que viva, que viva, el buen mayordomo

7 En el presente texto, los autores se refieren al *kushuru* y al *ururu* como *algae*, que traducimos como algas, aunque cierta literatura científica prefiera llamarlas cianobacterias o *cyanobacterias* (nota del traductor).

¿Cuántas fanegas vas a guardar?	
¿Cuántas fanegas vas a colocar?	20
Oficial de control, no digas que no Ya te habían nombrado, dice; ya te habían visto, dice.	
Oficial, no lo niegues, hombrecito.	25
El oficial mayor está aporcando El oficial mayor está amontonando la tierra.	
El producto vamos a guardar El producto vamos a colocar No digas que no, hombrecito, <i>Kamachikuq</i> , mayordomito.	30
Doce docenas vas a guardar, pues Doce docenas vas a colocar, pues Así venga el gusano, así venga la helada Así venga el gusano, así venga la helada	
Capaz el <i>kamachikuq</i> , capaz el mayordomo Nos defenderá de la altura.	35
Sí, él nos defiende de la escarcha.	
Sí, el <i>kamachikuq</i> defenderá Su producto del gusano de la tierra Para dar de comer a sus hijitos.	40
Que viva, que viva, el buen mayordomo Que viva, que viva, el buen <i>kamachikuq</i> En favor de tus hijos vas a defender Del gusano vas a defender.	
De la helada que viene vas a defender Si la helada camina, vas a defender Y también de la escarcha. ⁸	45

8 Versión en español extraída de Andrade Ciudad y Salomon (2023, pp. 151-153).

En los primeros versos, el carácter femenino y sensorial de la agricultura es situado en un primer plano: el cantante consuela a Raywana, la madre de los alimentos, por la brutalidad asociada a picar la tierra y enterrar las semillas de los tubérculos. Consuela a Raywana augurando su futura belleza, cuando emerja y madure como planta frondosa. Afirma que el verdor de las hojas de patata será como el de la *huaylapa* de las alturas, que mece el viento en las escarpadas laderas de los cerros. Así, la tierra lodosa de un campo recién sembrado se tornará un paisaje tan espléndido como el de la hierba silvestre de las cuestas de unas montañas.

A partir de la línea 11, Raywana es reconfortada con un símil diferente: en la próxima estación, su verdor se extenderá sobre la tierra como el de las algas sobre los altos lagos. Los dos tipos de algas que evoca el poema se analizarán más adelante.

A medida que el poema avanza, desde la línea 17, su voz se dirige hacia los seres humanos, rogándoles que no eludan el servicio de Raywana, ni las necesidades de una aldea anhelosa. Este giro lleva consigo un tono más imperioso.

El poema afirma, elípticamente, que el pecado original de la agricultura, expresado en el mito de Raywana, volverá a recrearse con la continuación del ciclo agrícola. La canción asegura a Raywana que la cosecha no será solo un infanticidio pues, en el momento de la recolección, sus «bebés» (tubérculos) también serán cuidadosamente almacenados en Pasa Qulqa (línea 27). Así, algunas de las criaturas de Raywana alimentarán a los niños humanos; y otras, en forma de semillas de tubérculos, se reencarnarán en Raywana el año siguiente.

La última parte de la canción (líneas 31-47) celebra a los funcionarios agrícolas llamados *balterno* u oficiales «de vara» (Salomon, 2018, pp. 52-82) y les exhorta a aprestarse para la heroica labor en defensa de los cultivos en desarrollo. «Defender» los cultivos de los gusanos, del frío y de las heladas, a lo que la canción se compromete, implica tanto vigilar los campos como hacer prolongados sacrificios ascéticos en Kaha Wayi, o confrontar las montañas y lagos.

Las frases tales como «no digas que no» están dirigidas tanto a Raywana como a las personas convocadas a la faena. Nos recuerdan el tono político de la esfera supradoméstica: aunque todo depende de la cooperación, el poder de la autoridad para imponerla es limitado. Por tanto, negarse, rezagarse o excusarse ponen en peligro el bien común. Esta retórica es característica de muchos tipos de lenguaje ritual en Rapaz, ya se dirija a las montañas, a las personas o a la biota: la persuasión afectuosa es siempre acompañada de amenazas implícitas. El placer estético es seguido por la ansiedad de posibles agravios morales.

La dinámica de cambio a medida que la canción pasa de una perspectiva de cuidado del medio ambiente a otra de disciplina social es un patrón característico de las *tinyas*, que también se encuentra, por ejemplo, en aquellas cantadas para transportar la cosecha a Pasa Qulqa (Salomon et al., 2015). Todos los ejemplos comienzan como cantos dirigidos a un ser sagrado para luego dirigirse a la gente: oficiales, ritualistas o trabajadores. La canción parece precipitarse desde el espacio sagrado hasta el descarnado aquí y ahora del trabajo esforzado, aportando sentimientos exaltados a la tarea que se está llevando a cabo. La canción transmite la «voluntad» (en el sentido de «buena disposición, compromiso») tanto a los humanos como a los más que humanos (*superhumans*).

TINYAS SOBRE ALGAS, LIMPIEZA DE CANALES E IRRIGACIÓN

Dos ancianas, Santa Flores Evangelista y Teodora Falcón Altamirana (véase la figura 2),⁹ admiran las canciones antiguas, aunque am-

9 La inflexión femenina de Altamirana (en lugar del apellido Altamirano, bastante más común) refleja la tendencia de algunas mujeres a utilizar los apellidos como signos de descendencia paralela: pensando en sí mismas como descendientes femeninas de los Altamiranos, marcan su apellido de forma femenina. Salomon también observó este fenómeno entre los quichuahablantes ecuatorianos.

bas se hayan convertido al cristianismo protestante. Cuando Teodora era esposa de un notable *bendelbombre*, asistía a numerosos rituales. Entre ellos figuraban los festivales de limpieza de canales o fiestas del agua, que se celebraron durante muchos años, pero que ahora ya no se celebran debido a que las tuberías de PVC hacen innecesario este trabajo. A sus más de ochenta años Teodora conserva una esplendente voz de soprano, que suele emplear en un penetrante falsete andino.

Para entender estas canciones hay que saber cuánto valen las algas para los rapacinos. Como los vegetales suelen escasear en torno a la cima de la biosfera, las algas comestibles de los lagos (*Nostoc* y posiblemente otras) sirven de guarnición para sopas y guisos. Pero los rapacinos consideran que las algas son bellas además de sabrosas. La forma en que las algas flotantes se mecen sobre las ondas del agua es comparada con un traje verde sedoso sobre un cuerpo en movimiento.

Cuando Teodora entona una canción sobre la laguna Chinchaycocha, está continuando una recóndita tradición. Los incas favorecían lo que ya en su tiempo era un antiguo culto a Chinchaycocha (Duviols, 1974, p. 292). En 1603, el clérigo anónimo que informó sobre los «errores» de la región, y más tarde también el extirpador pionero Albornoza (Salomon, 2018, pp. 83-111), señalaron ambos que los habitantes de las alturas veneraban Chinchaycocha, porque era considerado el lugar mítico del cual los camélidos emergieron por primera vez a la vida humana. Aquellos antiguos *yndios* podrían haber estado no muy lejos, al menos en términos arqueológicos, pues Telarmachay, el lugar de domesticación de camélidos considerado más antiguo, se encuentra de hecho cerca de Chinchaycocha.¹⁰ Cantar sobre o a Chinchaycocha podría estar expresando una memoria mito-histórica (*mythohistoric*) extraordinariamente profunda: recuérdese que las lecturas más conservadoras de Telarmachay sitúan la domesticación antes del 2,500 a. C. (Pinto et al., 2010, p. 27).

10 A 8 km al NO de San Pedro de Cajas, a 4,420 m s. n. m. La zona se encuentra al sureste del lago Junín.



FIGURA 2. Teodora Falcón Altamirana en las afueras de su casa.

Foto de Frank Salomon.

La canción a Chinchaycocha, transcrita a continuación, formaba parte del ritual competitivo de limpieza de canales que describimos en el capítulo 1 (Salomon, 2018, pp. 21-51). Esta empieza invocando al lago Chinchaycocha como el origen de los dos manantiales de Rapaz. Se alude al lago como un *bendelbombre*; es decir, como aquel que otorga prosperidad a la humanidad (líneas 1-2). En presencia de Chinchaycocha, la canción nos llama a dignificar el agua (líneas 3-4).

Chinchayqutrala,
 Bendelumbrela
 Náqanam urala,
 Náqanam diala.

Oh, Chinchaycocha
 Oh, *bendelbombre*
 Ya es nomás la hora,
 Ya es nomás el día.¹¹

11 Versión en español extraída de Andrade Ciudad y Salomon (2023, p. 143).

Estos versos hacen referencia al día dedicado a la limpieza o dragado de los canales de riego, que incluye la realización de ofrendas al lago. En los versos que transcribimos a continuación, la *tinya* formula una serie de preguntas y respuestas que reproducen su precipitación (*swoop*), desplazando el centro de atención desde el lago sagrado hacia el entorno natural que lo rodea.

La voz poética de Teodora inquiera por el origen de tres tipos de algas comestibles: *kushuru*, *ururu* y *rasapa*. Y lo que nos descubre, con una nota de feliz sorpresa en su voz, es que el lugar, hasta entonces vago, del que provienen aquellas algas está justo «aquí», en Chinchaycocha. Así, lo que parecía escaso y distante se revela cercano, como deícticamente se indica con *kay*, «esto» (líneas 6, 8, 12 y 14).

Maylay i-kúshurum?	5
Kaylay i-kúshuruy	
i-Maylay i-úrurum?	
Kaylay i-úruruy	
Chinchay-i-qutral,	
táriray ómbrela	10
Tsaylay i-úrurum,	
kaylay i-úruruy	
Maylay i-rásapam?	
Kaylay i-rásapay	
Chinchay-i-qutra rásapam,	15
kaylay i-rásapay	
¿De dónde el alga <i>kúshuru</i> ?	5
Esta es mi alga <i>kúshuru</i>	
¿De dónde el alga <i>ururu</i> ?	
Esta es mi alga <i>ururu</i> .	
Oh, Chinchaycocha	
Encuentra, pues, hombrecito:	10
Aquel es el <i>ururu</i>	
Esta es mi alga <i>ururu</i> .	
¿De dónde el alga <i>rásapa</i> ?	
Esta es mi alga <i>rásapa</i> .	
<i>Rásapa</i> de Chinchaycocha,	
Aquí está mi <i>rásapa</i> . ¹²	15

12 Versión en español extraída de Andrade Ciudad y Salomon (2023, p. 143).

La línea dominante tiene dos pies dáctilos. Dentro de cada línea, la tercera sílaba del primer pie es un sonido /i/ que tiene un efecto rítmico pero ningún sentido verbal. El /i/ de Teodora tiene un inicio de apertura de glotis exageradamente abrupto y un final de oclusión glotal, creando un nítido tictac con su voz (*tick of voice*). Este fenómeno nos hace pensar en el borde de un tambor (*trap*) siendo aporreado a contratiempo o fuera del compás dominante (*on the off beat*). En los versos 5-8 arriba, y en otros lugares, el efecto de este sonido en la mitad del verso (*midline sound*) es acentuar el patrón de alternancia oscilante: «¿dónde?»-«aquí»-«¿dónde?»-«aquí». Las estrofas parecieran saltar de un lado a otro entre lo distante y lo próximo como si se tratase de una danza —posiblemente el animado baile de *huaylash* asociado a las festividades del agua—.

La limpieza de los canales se realiza desde la parte alta hacia abajo, primero a través de los canales principales y luego (en cuadrillas más pequeñas) ramificándose a lo largo de las acequias de regadío. La siguiente y última serie de versos también procede como si se tratara de un movimiento imaginario río abajo. Elogia el lago indirectamente al enunciar la sed que sienten los trabajadores a medida que se alejan de él. Y también se trata de una canción de anhelo por el instante de la apertura del agua, cuando esta se abalanzará desde la parte superior del sistema hasta los grifos y acequias de Rapaz.

En la línea 19, el *yo* en la voz de Teodora lamenta la falta de agua (líneas 19-20) y teme secarse (líneas 21-22). Más adelante, en las líneas 23-24 se produce una súbita resolución dramática. Se responde a sí misma afirmando, como si fuese una revelación, que el agua y la comida, en realidad, están a nuestro alrededor y por todas partes.

Maypim asequiala

Shalaamunkiqa

Ay, nuqalaymi,

yaku-u-nayla

20

Ay, nuqalaymi,

saki-i-kulay

i-Maypim i-yákunay,
i-maypim míchanay.

Acequia que está viniendo
Por dondequiera
Ay de mí

Que tengo sed.
Ay de mí
Que ya me seco.

20

¡Dondequiera mi agua!
¡Dondequiera mi alimento!¹³

La copla final es un grito triunfal de alivio y placer que rompe avanzando, como si simbolizara el momento en que el agua recién liberada del lago irrumpe en las tomas públicas de Rapaz. Estas primicias de agua se recogían en un recipiente especial y se llevaban a Kaha Wayi para su bendición y preservación, mientras la gente celebraba y jugaba lanzándose agua mutuamente. La danza se llamaba *paqtsa*, «cas-cada». Esta alusión completa el alegre tránsito de la canción de lo alto a lo bajo, de lo sagrado a lo humano y del lago a la aldea.

CANTOS NOCTURNOS DE LOS PODERES ANIMALES

Evidentemente, para la gente llacuz los ritos en torno al ganado son igualmente importantes que los cantos rituales agrícolas. Teodora Falcón lo recuerda así:

Las viudas cantaban tinyas; las camporas [las esposas de los balternos], las pastoras, las vaqueras. Con su tambor pequeño iban aporreando, pom-pom-pom. Llevaban los animales al pueblo para inspeccionarlos en la plaza, cantando tinyas y adornándolos con cintas. Sus talismanes [de los animales] vivían en Kaha Wayi y allí [las viudas] cantaban para ellos.

13 Versión en español extraída de Andrade Ciudad y Salomon (2023, p. 144).

El lugar de celebración del rodeo (también llamado marcación o *señalakuy*, entre otros términos) fue desplazado cuando Rapaz recuperó una gran extensión de tierra llamada Lote 29, en 1963, y constituyó entonces su cooperativa, actualmente en expansión. En consecuencia, los rebaños —especialmente los de ganado vacuno— se hicieron demasiado grandes y lejanos para ser marcados y bendecidos en el pueblo. Los ritos y aquellos objetos propios de los animales comenzaron entonces a mantenerse en las alturas de Jankil, el lugar de cuyos cantos hablaremos a continuación.¹⁴

El solitario corral de Jankil se encuentra en un lugar considerablemente alto, cerca de la cresta misma de la cordillera. Otrora fue una zona de pastoreo de la finca Algolán. Al lado de esta, se construiría un pequeño albergue para alojar a los pastores de la finca. Pero ahora, en los rituales nocturnos, esta minúscula posada llamada Jankil Wayi se convierte en un homólogo o delegación pastoril de Kaha Wayi. Jankil tiene también un nombre burocrático, Centro Ganadero, y está reservado únicamente a los rebaños comunales.¹⁵ Presta servicios a los rebaños de ovejas, de reses y de alpacas. Cada hatu posee su propio turno en el rodeo de la estación de lluvias, en febrero, y también en el rodeo de la estación seca, en junio o julio.

El *kamachikuq* o vicepresidente tiene hoy como contraparte al mayordomo o encargado del rebaño. Así como el *kamachikuq* está al mando de un pequeño cuerpo de funcionarios agrícolas, el mayordomo tiene también a su cargo pastores mayores y menores, al menos uno por cada especie presente en el rebaño comunal. Y al igual que

14 Jankil se llama Yanquil en Google Earth. Se encuentra a 10° 55' 39" S, 76° 38' 48" O, a una altitud de 13,415 pies o 4,089 m.

15 Antes de la recuperación del Lote 29, el centro ritual y administrativo del ganado estaba en Karakancha. Allí, el mayordomo y su equipo ofrecían su servicio a la piedra Toro Rumi, para que se fecundara a las vacas. Ukawayín, establo (*milking station*) cercano a Karakancha, aún es mencionada en las invocaciones. Estos y otros antiguos espacios rituales siguen siendo recordados como lugares poderosos.

el *kamachikuq*, junto con sus unidades de *balternos*, es responsable de administrar los derechos y el uso de los campos de cultivo, aquí el mayordomo es responsable de registrar, cada invierno y cada verano, el número de animales según sus categorías reproductivas. También dispone la marcación de los nuevos animales, el cuidado veterinario, la alimentación con sal, la reproducción y la protección contra depredadores o abigeos (la seguridad no es un asunto menor; los cuatrerros, armados de equipo militar, no solo roban animales, sino que también cometen homicidios).

Casi todas las etnografías andinas tienen algo que decir sobre las espléndidas festividades del rodeo, del que el circuito de rodeos del oeste norteamericano pareciera un pariente moderado. En la cercana cuenca de Chancay, Alejandro Vivanco Guerra compiló, alrededor de 1960, una etnografía magníficamente rica en versos del pastoreo, recientemente rescatada del olvido por Juan Javier Rivera Andía (2012).¹⁶ Las secuencias más notables del rodeo en Rapaz incluyen cantos y danzas atléticos, la alimentación ritual de miniaturas pétreas de animales, peleas de ganado, el cuidado del «monolito apasionado» (*kbuyaq rumi*) que se entierra en el centro del corral, y las fiestas entre animales y humanos durante las cuales el ganado lleva guirnaldas y las personas llevan cascabeles.

Durante el arreo de los rebaños, los participantes del rodeo dejan a un lado las conductas propias del pueblo y celebran el lado sensual de la vida (el rodeo de la estación lluviosa tiene lugar cerca de la época del Carnaval y, de hecho, a veces toma este nombre). El día de la reunión de los hatos es el día del flirteo juguetón y de los juegos salvajes y arriesgados. Una vez oí a un adolescente alabar el próximo rodeo diciendo: «¡Será salvaje!». Ese día vi a una mujer joven y normalmente decorosa reñir a un toro joven en el suelo, sentarse sobre su cuello,

16 Véanse también Arnold y Yapita (2001) para Bolivia y Dransart (2001) para Chile.

agarrarle los cuernos con las manos y golpearle la cabeza contra la tierra mientras gritaba escandalosos alardeos sexuales.

En la cercana Mayobamba, hace cuarenta y cinco años, un equipo etnográfico fue testigo de un rodeo realmente alborotado:¹⁷

Luego del marcado y reencintado del ganado y después repartir la pachamanca de llama [festín de carne cocida en la tierra], tuvo lugar un capítulo dionisiaco en el que se «marcaba» tanto a la mujer encargada del cuidado del ganado comunal como a los notables del pueblo (*village favorites*). Un grupo de hombres derribaba a una mujer, la ataba con cuerdas de cuero trenzado y la tiraba al suelo mientras se preparaba un hierro candente en el fuego. La marca ardiente se utilizaba para amenazar a la víctima, pero se quemaba con ella la piel de un perro atado antes de ser presionada, simulando una marcación, en las nalgas del cautivo. En un contraataque, algunas personas así marcadas persiguieron a sus marcadores y otros participantes para apuñalarlos con un cuchillo en forma de punzón utilizado para perforar las orejas de las reses. La persecución y la dispersión pusieron frenéticos a todos los aldeanos. El ambiente era el de una bacanal. Aunque tanto el grupo de hombres como el de mujeres, cada uno a su turno, habían brindado regularmente con tragos de alcohol, sólo unos cuantos estaban realmente ebrios. La fuente de este arrebató fue más bien la excitación comunitaria generada por una suerte de válvula de escape tan inusitada como vigorosa.

Así animados, los aldeanos se dirigieron a la plaza, conduciendo las reses y las llamas delante de ellos en aquella noche sin luna, cantando, bailando y tocando el tambor. En la oscuridad, se utilizaron velas y una lámpara Petromax para abrir la capilla, sacar la imagen de San Juan y posarla sobre sus terneros y crías de llama. Hombres ebrios sujetaban la efigie con firmeza sobre cada animal y hacían bailar en círculos a las atemorizadas bestias, amenazando a todos los presentes con sus nacientes cuernos, excepto a los que se encontraban en los grupos a salvo de mujeres cantoras y de hombres aporreando el tambor. Tras las burlescas vueltas de unos cinco terneros y dos llamas, San Juan fue llevado hasta su anda en el altar de la iglesia. Las llamas fueron acorraladas y las reses conducidas de vuelta al campo de alfalfa de la comunidad. La mayoría

17 En el departamento de Santa Leonor, provincia de Huaura, bajando el valle de Checras desde Rapaz a 3,200 m (o 10,500 pies) de altitud.

de los participantes se fue a casa a comer, aunque muchos hombres se quedaron a seguir bebiendo en la casa comunal.¹⁸

«Bacanal». Eso no significa, sin embargo, que las festividades ganaderas carezcan de propiedades rituales. En Rapaz cada hogar asiste al rodeo llevando un paño blanco, coca, tabaco, vino, una bandera peruana de tamaño mediano y un lazo de cuero, ya se trate de un rito dedicado a un rebaño familiar o sea uno para el hato comunal.

Un ciclo dura tres días. El espacio del corral se prepara con una disposición ritual o mesa, con cintas, coca, tabaco, claveles blancos y rojos, dulces y golosinas, y manzanas o naranjas para el cerro tutelar (*for the mountain power*). Una ronda de consumo de coca, llamada «pasa cerro», solicita permiso para hollar las montañas. Una persona que consume mucha coca (esto es, que «trabaja mucho») tendrá un buen aumento. Las vacas, las llamas y las ovejas reciben un trago de licor mezclado con «medicina» y una porción de coca. Borlas brillantes y multicolores se atan en las orejas de los animales como *unanchay*, «señales» de propiedad. Irene Luya Condor explica que:

Hay una mesa [una pequeña cámara subterránea con elementos rituales] escondida bajo una piedra de la pared del corral: tres poronguitos [pequeños mates] de color blanco, negro y kuti jurka [maíz molido de los mismos tres colores usados en Kaha Wayi], botellas de vino, pisco y anisado [licores] y dulces; todo escondido. Al final, cuando ya se ha hecho el recuento y se han marcado los nuevos animales, y ya todos han consumido suficiente coca, entonces, el nuevo mayordomo baila alrededor del corral lanzando dulces a los animales.

Nunca falta un matiz de peligro. Los rituales ganaderos constituyen viajes a los confines de la vida civilizada y, por lo tanto, son un encuentro cercano con poderes hambrientos y peligrosos. Esta idea está estrechamente ligada al ideal de valor y de agresividad de lo Lla-

18 Morris et al. (1968, pp. 256-257).

cuaz (*ideal of Llacuas*). Luis y yo fuimos advertidos varias veces sobre la participación en el rodeo de Jankil. La gente decía: «Ten cuidado, allá arriba, a veces la gente muere mientras duerme». Como no entendíamos la insinuación, nos advirtieron con más franqueza que algunos malos personajes podían aprovechar la ocasión para realizar sacrificios humanos encubiertos. Durante las noches del rodeo, uno debe permanecer despierto y desplegar la energía mental reforzada por la coca, uno debe mantenerse dispuesto a mantenerse en contacto con y a favor del poder de la montaña. Si una persona se queda dormida en Jankil, un vecino tiene la oportunidad de «vender» el endeble sacrificándolo así a la montaña (esto se logra pasando sus hojas de coca al vecino de la víctima en vez de a este). Quien te traiciona vendiéndote al cerro de esta manera, obtendrá una fortuna contra natura para sus rebaños. En cambio, el somnoliento morirá pronto. Las enfermedades sospechosas a veces se explican de esta manera, al igual que la prosperidad sospechosamente súbita.

ILA O PIEDRAS VITALES (LIFESTONES)

Desde el siglo XVII, las *ilas* para plantas y rebaños han sido descritas por los forasteros como «amuletos» o «talismanes».¹⁹ En la época colonial estas palabras denotaban una tecnología mágica realmente eficaz. Hoy en día esas mismas palabras han adquirido significados peyorativos: sugieren meros amuletos de la suerte. Pero *ila*, al igual que la palabra hopi *kachina* y la palabra escandinava *troll*, era originalmente un término para designar a seres asombrosos. Y en quechua sigue siéndolo.

Las *ilas* nunca se fabrican. Hay que encontrarlas gracias a la buena fortuna, y normalmente a grandes alturas. Hay *ilas* mayores y me-

19 O *illa* en quechua II.

nores, desde el tamaño de una uva hasta el de un ladrillo, y sus poderes también varían. En el centro de Perú, las *ilas* suelen ser piedras naturales con formas parecidas a animales o cultivos. Otras son amonites con forma de cuerno de carnero o también estalactitas con forma de cuerno. Buscar *ilas* es una tarea constante. En ocasiones uno puede ser ayudado por animales que los encuentran mientras husmean en busca de sal (Flores Ochoa, 1977).

Se dice que las *ilas* tienen voz. A veces se puede oír el balido o mugido de lo que parece ser un animal perdido, pero resulta ser una *ila* que quiere ser encontrada. Las *ilas* necesitan ser mantenidas en cajas protectoras, con telas y cintas, coca y regalos. Si no se sienten bien atendidas, vuelven a perderse. Si se las entierra juntas, se multiplican. En el rodeo las *ilas* «tienen su momento propio». Entonces, los celebrantes las sacan de sus lugares de almacenamiento secretos y las colocan cerca de un pastizal importante o de un corral. Se les canta, se les hacen ofrendas y, finalmente, se las devuelve a su escondite o se las entierra de nuevo. Poner colas de oveja, orejas cortadas u ofrendas cerca de ellas se llama «sembrarlas», lo que sugiere que el sacrificio es una forma de cultivo en el reino animal. «Las familias audaces guardan sus *ilas* en cajas en sus casas... Muchos aldeanos consideran que las *ilas* son inseguras, debido a su poder de chupar sangre humana para aumentar su eficacia... La muerte de una mujer escupiendo y secretando sangre se atribuyó a la caja de *ilas* que había en su casa» (Morris et al., 1968, pp. 136-137). Este comportamiento en torno a las *ilas* me recordaba a los protocolos de manipulación de la radiactividad.

Las *ilas* tienen personalidades vigorosas. La gente las ama, pero también les teme. Las *ilas* de ganado son prepotentes, gigantescos espíritus con forma animal, y los lazos sociales que los humanos tienen con ellos son siempre frágiles. Así lo explica Juan Mario Alejo Gallardo:

Las *ilas* piden a las montañas lluvia y pasto, y también piden que los depredadores como el puma, el zorro y el cóndor no dañen a los re-

baños... tiene que haber un lugar especial en las estancias, porque las ilas podrían comerse a los niños si los atisbaran. Son peligrosas porque exigen su servicio a la gente, lo demandan. Debe ser el mayordomo [del pueblo] o el patrón-propietario-padre quien las llame. Este deber va de padres a hijos. Debe heredarlo el primogénito.

Mario explica entonces que Yanabotella es el toro *ila* más poderoso de Rapaz:

Yanabotella fue encontrado en Kaha Wayi cuando estaban construyendo un muro para la casa de Don Manuel [un vecino colindante con el recinto]. Yanabotella tiene una forma regular, como el ganado. Yanabotella habría escapado misteriosamente [de una estancia anterior con Rapacinos] debido a que no estaba contento con su pago. Los albañiles estaban haciendo la mezcla para tarrajear (*preparing earth to make clay plaster*) y entonces lo encontraron. El encargado lo recogió, lo lavó y le hizo su ritual de animación (*warming-up*), su qunupada con manteca de llama. Luego, lo guardaron junto con [la famosa vaca ila] Kintalera Ruywa.²⁰ La gente se alegró y saboreó coca en Kaha Wayi. Eso fue en 1985, cuando me uní a la comunidad.

Yanabotella es ahora la *ila* suprema del centro ganadero de Jankil. Sale en las noches de rodeo para reinar con sus consortes, las grandes *ilas* Kintalera y Pariacata.

EN VELA CON LAS ILAS EN JANKIL

Fidencio Alejo, el actual heredero del puesto de *bendelhombre*, era en el 2007 el mayordomo del ganado comunal. A pesar de las advertencias sobre subrepticios sacrificios mágicos, aceptamos su invitación a unirnos a la comunidad para celebrar las *ilas* en Jankil durante el rodeo de la estación seca.

20 *Ruywa*: color marrón rojizo, oscuro «trigueño».

Una tarde, todos los pastores ensillaron sus caballos, prepararon sus paquetes y se dirigieron a los entonces leonados pastos de Jankil, todos acompañados por una sola mujer, la cocinera. El grupo de jinetes recorrió el vertiginoso cañón de agua de Punguyuq, luego subió penosamente por las verdes terrazas de un sector agrícola hasta los altos pastizales del Lote 29, y finalmente llegó al algo huracanado Jankil, justo debajo del paso de la cordillera hacia Rancas. A medida que la luz dorada de la tarde se desvanecía, la escarcha se convertía en hielo cristalino en los riachuelos que serpenteaban por una pradera de agua (*water meadow*). El cocinero sirvió una comida rústica. En el crepúsculo estrellado, los pastores se agolparon en la pequeña casa de adobe sin ventanas.



FIGURA 3. La *ila* Yanabotella en la caja del altar del ganado durante los ritos nocturnos en Jankil. Fotografía del autor.

El interior estaba totalmente oscuro. En un rincón brillaba una única vela posada sobre un banco. Allí colocó Fidencio la caja dispuesta conteniendo las *ilas*. Luis y yo miramos por encima de las cabezas de los hombres mientras estos se acomodaban. Tenuemente, en la esquina más alejada, pudimos ver, a la luz de las velas, unos animales de roca negra enlazados en un diminuto jardín de coca (véase la figura 3). Sus formas redondeadas se parecían a las esculturas animales de Henry Moore. Las dos *ilas* más grandes ocupaban el centro del santuario: el gran toro Yanabotella, llamado «el jefe que cuida de todos», y las grandes vacas Kintalera y Paria Kata. En cada esquina de la caja se colocaron ramilletes de claveles rojos y blancos encajados en cigarrillos.

Decenas de ganaderos se apiñaban para encontrar sitio en el suelo y, luego, se sentaban con las piernas cruzadas entrechocando sus hombros. El interior se llenó y posteriormente se abarrotó. A medida que el frío arreciaba, las mantas de los caballos se doblaban para convertirse en improvisadas túnicas o sacos de dormir. En voz baja Fidencio señaló el comienzo de los «turnos» de «trabajo», es decir, de la distribución de la coca. Ronda tras ronda libábamos coca (*sucked coca*), acurrucados en la oscuridad y tratando de ganar más espacio para nuestros cuerpos (*squirming for space*). Al final de cada ronda entregábamos nuestro «trabajo» (la coca ya consumida) y bebíamos a sorbos de una tetera llena de una mezcla de gaseosa Fanta caliente con ron blanco. Los murmullos se convirtieron en silencio, pero en un silencio desvelado.

Resultaba curioso estar envuelto en la oscuridad por una multitud de hombres algo mareados que cavilaban concentrados y en silencio. El momento dedicado a la coca es silencioso y tiene como objetivo la concentración y la acumulación de «voluntad». A pesar del ambiente algo rudo de la reunión, no hay duda de su naturaleza sagrada si uno contempla a los vaqueros cultivando aquel intenso estado mental compartido. A medida que avanzaba la noche, todos se acu-

rrucaron entre sí todavía más. La multitud se hizo tan densa que, si un hombre doblaba las rodillas, el movimiento se propagaba por toda la aglomeración. El estrecho contacto corporal provoca una sensibilidad anormal a los pequeños movimientos y respiraciones de los vecinos. La multitud parecía una única y estrecha red de afectos.

Más tarde, cuando pregunté al respecto, ese estado mental solía describirse como «voluntad», una palabra que implica tanto energía como buena disposición. El brío implica una fuerte concentración mental en dirigirse y persuadir a las *ilas* y en vislumbrar con avidez su apoyo. La buena resolución implica un embate de afecto, anhelo y lealtad generosa hacia ellas. El estado de ánimo deseado es principalmente interior; durante los largos intervalos de silencio apenas se toleraría un murmullo entre vecinos. Todos deben estar atentos a las señales que las *ilas* puedan dar. El hombre con voluntad debe estar alerta, buscando señales en su mente, para que una pequeña chispa, un chisporroteo o la sombra de una vela en movimiento puedan llegar como la palabra de una *ila*. La tarea del ritualista durante aquella larga y fría noche consiste en suscitar continuamente crescendos de voluntad silenciosa, pero al mismo tiempo alineada y estimulante (*receptive, electrifying*).

Fidencio permanecía de espaldas a nosotros mientras terminaba pequeños arreglos en la caja de poderes animales (*box of animal powers*). Pasó un paquete de huellas de pezuñas (*a package of gathered hoofprints*) sobre el incienso de grasa de llama. Preparó un trozo de cinta roja para enlazar a Yanabotella. Preparó el elixir de las *ilas* en botellas especiales a las que ritualmente se denomina *montañas*, murmurando invocaciones. Formalmente, saludó a las *ilas* en nombre de la Empresa Comunal Rapaz y les ofreció regalos llamados «nuestros cariños».

Hacia medianoche los susurros se apagaron y solo podía escucharse la respiración de los presentes. En el altar de la *ila* no aparecía ninguna chispa ni se escuchaba sonido alguno. Me sentía como si fuéramos una tripulación de astronautas tripulando en una cápsula espa-

cial surcando la oscuridad del espacio sideral. De repente, aporreando su pequeño tambor, Fidencio dejó salir de su garganta la tensa y angustiada *tinya* de los animales (que transcribimos y traducimos en el siguiente apartado). Su repentino alarido me recordó las saetas del flamenco, un género devocional cuyo nombre deriva del latín *sagitta*; esto es, «flecha». En las frías horas de la mañana, la coca continuó sus rondas marcando pausas entre una y otra. En cada ronda Fidencio llamaba a las *ilas* cantando e inquiría a las montañas por el próximo año de pastoreo. Ante los hocicos de los animales de piedra, la grasa de llama humeaba en su cuenco de ofrendas. Fidencio los encandilaba para que se pronunciaran mediante la combustión, provocando que salieran «estrellas» (chispas), mascullando el suave «tsk tsk tsk» que los pastores utilizan para calmar a los animales nerviosos. Entre canción y canción aseguraba murmurando a Kintalera, Yanabotella y Paria Kata que los hombres allí reunidos tenían todos mucha buena voluntad.

«Danos tres estrellas, danos cuatro estrellas», instó. Silencio. En un aparte, a sus asistentes, les dijo: «Están celosos. Inquietos. Están soliviantados, de mala gana». Refunfuñó de frustración. La mesa se estaba poniendo difícil. «Ah. Ah. Ay. Oah... vive en paz, vive (*live peacefully, live*), vieja chola», tranquilizó a Kintalera.²¹ Cada vez más espeso, la sebácea y acre humareda de la ofrenda flotaba en el aire. Fidencio empezó a hablar destempladamente a la caja oscura, como quien pierde la paciencia con gente poco razonable. La tensión atravesó el recinto. Los animales de piedra se negaron a responder. Fidencio dejó escapar un suspiro, susurrando: «No quieren hablar con nosotros. Están siendo duros, no muestran buena voluntad». Azuzó las brasas, requiriendo fulgores: «estrellas, tres estrellas, cuatro estrellas».

21 «Chola» en español peruano significa mujer no blanca con antepasados indígenas. Aquí se lo dice de forma amistosa con el significado de «paisana».

Después de un tenso momento, las brasas chisporrotearon un poco. Incluso en la oscuridad podíamos sentir cómo los brazos y los hombros de todos los presentes empezaban a relajarse. A partir de entonces, las interpretaciones de los cantos de *ila* realizados por Fidencio adquirieron tonos más plenos, menos angustiados y finalmente se dilataron hasta alcanzar un volumen triunfal. A medida que las chispas se hacían más frecuentes, Fidencio llevaba consigo a los pastores, alejándolos de la ansiedad y acercándolos a un espíritu de conciliación, permitiendo ahora que aquellos que deseaban cantar una *tinya* se unieran a él en coro. Hacia las tres de la madrugada sintió que el trabajo había concluido y que las *ilas* habían sido tranquilizadas. La multitud se echó hacia atrás, aún en la oscuridad. El reverente contexto se disolvió gradualmente en uno sociable, con algunos huaynos de romance cantados antes de que los exhaustos vaqueros se sumieran en el sueño.

A la mañana siguiente, adoloridos de caderas y hombros, todos nos levantamos del suelo para desayunar un caldo de cordero y un pan duro como charqui (*jerky bread*) deliciosamente tostado y correoso. El ganado se despertó mugiendo en los corrales de piedra mientras los pastores se preparaban para las tareas de aquel día. Los pastores abrazaban los hierros de marcar y cortaban el hilo brillante para las borlas de las orejas, acompañando sus labores con numerosas ocurrencias pues era el día de jugar con los toros. En cuanto a Fidencio, entregó formalmente la manada a sus nuevos pastores. Los vaqueros más veteranos soltaron a los toros viejos más ruines con la expectativa de que siguieran siendo peligrosos. Hostigaban a los novillos más prometedores en busca de rivales intrépidos para las próximas (agosto) corridas a celebrarse en el pueblo. Los hombres brincaron varias veces dentro del corral, aguijoneando a los toros con estocadas repentinas. Los que eran derribados se reían, jadeaban y se encaramaban al muro de piedra, a pocos centímetros de los cuernos en embestidas.

A lo largo de aquel día de esparcimientos, riñas, recuento y comprobación de la salud del rebaño, Fidencio alternó los cantos de *tinya*

con la anotación de estadísticas en el cuaderno de la comunidad (véase la figura 4). Al caer la tarde, todo el mundo estaba cubierto de tierra y polvo de estiércol, ahíos de poder animal (*high on animal power*) y algo mareados. Luis Andrade grabó las acciones que se llevaban a cabo en el corral. El análisis que sigue se basa en dos grabaciones realizadas durante la pelea de toros y otras dos de la ceremonia nocturna, así como en conversaciones posteriores con Fidencio.

TINYAS PARA EL GANADO EN EL RITUAL Y EN EL RODEO

Podría parecer extraño que la conmovedora *tinya* dedicada a las *ilas* del ganado comience con un vocativo a dos tipos de hierba silvestre propias de la puna (*kalwa* y *chilwa*), a las que se llama «desamadas» y «no estimadas».

Ay, kalwalaa, kalwalasitalaa
 Ay, chilwalaa, chilwalasitalay
 Mana kuyaqu(q), kalwalasitalay
 Mana waylluku(q), chilwalasitalaa.

Ay, planta de *kalwa*; oh, mi *kalwita*
 Ay, paja de *chilwa*; oh mi *chilwita*
 Oh, mi plantita de *kalwa* no amada
 Oh, mi pajita de *chilwa* no acariñada.²²

22 Versión en español extraída de Andrade Ciudad y Salomon (2023, p. 165).



FIGURA 4. Fidencio Alejo canta *tinyas* de ganado en el rodeo de julio de 2007. Foto de Frank Salomon.

Sin embargo, esta estrofa tiene sentido en el contexto del espacio ritual en las alturas. Fidencio estaba abordando la incertidumbre acerca de cómo ganarse el favor de los animales mágicos. Yanabotella, el toro padre, es famoso por ser celoso y temperamental; no es tarea fácil lograr que se pronuncie. Esa noche, durante una hora o más, las brasas del incienso no resplandecían porque Yanabotella se mantenía de un humor hosco.

El cuarteto sobre las plantas silvestres de las alturas es un pasaje altamente elíptico, que busca apaciguar a Yanabotella asegurándole la devoción de Rapaz. Su sentido explicitado sería algo como lo siguiente: «[Yanabotella, sabe esto: nuestro amor no se diluye ante ningún otro amor. Al ver la] planta kalwa [de tu puna] no sentimos ese mismo amor. [Al ver el] junco chilwa no sentimos ese mismo cariño. [Nuestra devoción es solo para ti]».

En la madrugada posterior a la ofrenda algunos de los hombres, mientras dormitaban intermitentemente en el suelo, decían sentirse, al mismo tiempo, felices por haber estado presentes y arrepentidos por haber «olvidado al viejo» (*«forgotten the old ones»*) y no haber participado antes en los recientes «cumplimientos» de la deuda ritual. Fue en este contexto que nuestro amigo Néstor murmuró la invocación transcrita al inicio de este capítulo.

También en este contexto se entienden mejor los sollozos y jadeos que marcaron la labor de Fidencio. Los sonidos que expresan estados emocionales son propios de aquellos estados mentales y actos devocionales. Los puntos de inserción de los sollozos y jadeos dentro de la *tinya* no parecen obedecer a ningún patrón prosódico ni se unen a ninguna frase significativa. Los lamentos y gritos ahogados reproducen más bien la tensión emocional con el ritmo de la prosodia.

Lingüistas como Jane Hill (1990), William Labov (1997) y Labov y Waletzki (1967) observan que las actuaciones (*performances*) suelen contener elementos vocales que no son en absoluto palabras, ni constituyen tampoco un «simbolismo sonoro» (onomatopeya), sino que se trataría de sonidos que, en apariencia, procederían involuntariamente de un estado corporal y mental integral (*a total body-mind state*). Un sollozo, una carcajada, un grito de dolor, un suspiro sensual, un nudo en la garganta o una nota desafinada son fuertes actos retóricos precisamente porque reproducen respuestas psicosomáticas inmediatas, lo más alejado de un discurso consciente y manipulador. Se vinculan al enunciador y a su discurso (*speaker-and-his-speech*) como un todo (en

vez de al contenido referencial del discurso). Estos dispositivos lingüísticos más allá de las palabras constituyen lo que Webb Keane llamaría la distintiva «ideología semiótica» en el discurso ritual de Rapaz (Lambek, 2013, p. 138). El ritualista brinda un discurso en el que un estado interior apropiado —la franqueza espontánea o *voluntad*— parece anteponerse a los anclajes normales del discurso en la referencia, la deixis, etc.

Los primeros veintitrés versos de la *tinya* de medianoche tienen la misma arquitectura general ya mencionada, es decir, un salto de la imaginación desde lo más que humano (*superhuman*) hasta el inmediato del aquí y ahora humano. En esta canción los poderes animales son bienvenidos en el ámbito de lo humano (*into human company*). El toro *ila* y la vaca *ila* son llamados como si vinieran de sus pastizales. ¿A qué hogar deberían dirigirse? Se les convoca para que vengan a habitar sus cuerpos de piedra, efigies que han sido acomodadas en una caja-nido (*nest-box*) llena de coca y adornos, justo «aquí», en Jankil.²³

Ay waya yaya, ay wayay yayay	
Ay waya yaya, ay wayay yayay	
Ay waya yaya, ay wayay yayay	5
Ay waya yaya, ay wayay yayay	
Ay, kalwalaa, kalwalasitalaa	
Ay, chilwalaa, chilwalasitalay	
Mana kuyaqu(q), kalwalasitalay	
Mana waylluku(q), chilwalasitalaa	10
Pimi, mayshi, torrupadrilay?	
Pimi, mayshi, vakamadrilaa?	
Yanabotéllashi torrupadrilay	
Paryakátala, Ruywasítala	
Kintaléralashi, vakamadrilaa.	15

23 La siguiente transcripción fue realizada por Luis Andrade Ciudad. Agradecemos a Félix Julca Guerrero que nos haya ayudado con las sutilezas de las vocales largas, un rasgo del quechua central especialmente productivo en los préstamos del español.

Maylawtrawshi kantralanran?	
Maylawtrawshi rodyulanran?	
Hankill pampa rodyulanray	
Mesay formádulay, mesay postádulaa	
Añulapita, watalapita,	20
Yarpanqansiqaa	
Naqami kanan trurarraykan	
Naqami kanan postarraykan.	
Ay waya yaya, ay wayay yay	
Ay waya yaya, ay wayay yay	
Ay waya yaya, ay wayay yay	5
Ay waya yaya, ay wayay yay	
Ay, planta de <i>kalwa</i> ; oh, mi <i>kalwita</i>	
Ay, planta de <i>chilwa</i> ; oh, mi <i>chilwita</i>	
Oh, mi plantita de <i>kalwa</i> no amada	
Oh, mi pajita de <i>chilwa</i> no acariñada	10
¿Quién, dónde está, dice, mi toro padre?	
¿Quién, dónde está, dice, mi vaca madre?	
Yanabotella, dice, es mi toro padre	
Paryakata, mi Ruywasita,	
Kintalera, dice, es mi vaca madre.	15
¿En qué lado, dice, está su canchita?	
¿En qué lado, dice, está su corralcito?	
En la pampa de Janquil está su corralcito	
Mi mesa formadita, mi mesa puestecita.	
Como hemos recordado	20
De tiempo en tiempo, de año en año	
Ahora está siendo colocada	
En este momento está siendo puesta. ²⁴	

Cuando el ritualista está seguro de que su ganado sobrehumano (*superhuman cattle*) ha cobrado vida en su «corral», es decir, en la caja del santuario revestida de coca, procede a «echarle el lazo», igual que se hará con el ganado de la comunidad a la mañana siguiente. Para ello,

24 Versión en español extraída de Andrade Ciudad y Salomon (2023, p. 165).

hace girar hábilmente sobre sus cabezas un pequeño lazo de cinta roja de algodón, no más largo que el cordón de una bota. Por supuesto, los pastores tendidos en el suelo no pueden verlo, pues el ritualista trabaja con objetos pequeños a la luz de una vela. Pero todo rapacino adulto conoce la canción asociada a este rito: la *tinya* del lazo *Sinta Lasadera*. Para comprender por qué el lazo constituiría un signo de devoción es necesario recordar que el temerario jugueteo (*wild horseplay*) que se lleva a cabo el día del rodeo —enlazando el ganado, sujetándolo contra el suelo, inmovilizándolo por los cuernos, fastidiándolo y dejándose aventar— es entendido como una festividad jubilosa que une a animales y personas en alborozo (en las corridas de Rapaz nunca se mata a los toros, aunque los hombres sí resulten heridos con bastante frecuencia).

Teodora Falcón cantó la alegre *Sinta Lasadera*, que vincula el pequeño ritual del lazo con el rodeo. Su *leitmotiv* es el movimiento giratorio y volador, como el del lazo. Se lo canta, además, con un ritmo enérgico que evoca la velocidad. El lazo hecho de cintas que giran (*whirling ribbon lasso*) es comparado con una bandera. En los rodeos también se iza una bandera peruana para dirigir el baile, cuyo movimiento giratorio evoca, en la sensibilidad local, el vuelo del lazo.

Esta bandera ondeante es llamada «cáscara bandera» en las líneas 26-27, un epíteto desconcertante porque parecería significar «bandera de cáscara de papas». Los rapacinos explican la metáfora en los siguientes términos: una bandera desplegándose es llevada por la brisa siguiendo curvas ondulantes, tal como la cáscara que se retira de la patata formando una espiral (así, traducimos «cáscara bandera» como «bandera que se despliega»). El verbo *qiga-* de la línea 31 significa «moverse cuesta arriba, ver desde lejos», como cuando se sube una colina. También denota el movimiento de las cosas en el cielo, como los pájaros en vuelo o el sol (Adelaar, 1982, p. 70). *Risqa-* en la línea 32, no registrado en los diccionarios, es otro verbo aplicable al vuelo de los pájaros según los rapacinos. *Choolo*, «hombre no blanco con antepasa-

dos indígenas», en las líneas 3, 5 y otros casos, significa simplemente «paisano» y connota familiaridad amistosa.²⁵

Corre, corre, sintay lasadeera Corre, corre, sintay lasadeera Mayqantanqa ali choolo Huran vákata sarinanpa(q) Mayqantaq ali choolo Ali torota sarinanpa(q).	5
Tira, tira, sintay lasadera Ali choolo kalashqayki Minkʷay qayay, minkʷay puriq Tira, tira, sintay lasadera.	10
Way, way, way, way, way, way, way ay, way, way, way, way	
Achalaw, añalaw, sintay lasadera! Achalaw, añalaw, sintay lasadera! Mayqantaq ali cholo Torupádrete tunisinanpaq Mayqantaq ali cholo Ali torota wintinanpa(q) Waaay!	15
¡Dicen!	20
Achalaw, añalaw, sintay lasadeera! Tira, tira, sintay lasadeera Minchay puriq, minchay qayaq Ma, ari, choolo, tirayʷulay Ma, ari, choolo, tirayʷulay	25
Achalaw, añalaw, cáscara bandeera! Achalaw, añalaw, cáscara bandeera! Minkay qayaq, minkay pushaq	

25 La siguiente transcripción fue realizada por Luis Andrade Ciudad.

Ma, ari, hombre, tikrarkulay	
Ma, ari, hombre, muyurkulay	30
Alkun qiqay muyuykulay	
Kundur risqay risqaykulay	
Gavilan muyuy muyuykulay	
Tiray, tiray, lasadeera!	
Aaaaaaay!	35
¡Dice!	
Corre, corre, mi cinta lazadera	
Corre, corre, mi cinta lazadera	
¿Cuál es, pues, el mejor cholo	
Para que agarre a la mejor vaca?	
¿Cuál es, pues, el mejor cholo	5
Para que agarre al mejor toro?	
Enlaza, enlaza, mi cinta lanzadera	
Si eres un buen cholo	
El que llama a la minka, el que acude a la minka	
Enlaza, enlaza, mi cinta lazadera.	10
Way, way, way, way, way, way, way	
Ay, way, way, way, way	
¡Qué linda, qué hermosa, mi cinta lazadera!	
¡Qué linda, qué hermosa, mi cinta lazadera!	
¿Dónde está el mejor cholo	15
Para que haga recostar al toro padre?	
¿Dónde está el mejor cholo	
Para que tumbe al mejor toro?	
¡Waaay!	
¡Dicen!	20
¡Qué linda, qué hermosa, mi cinta lazadera!	
¡Qué linda, qué hermosa, mi cinta lazadera!	
Si eres el que llama a la minka, el que acude a la minka	
A ver, pues, cholo, echa lazo	
A ver, pues, cholo, echa lazo.	25

¡Qué linda, qué hermosa, bandera flameante!
 ¡Qué linda, qué hermosa, bandera flameante!
 Si tú eres el que llama a la minka, el que conduce a la minka
 A ver, pues, hombre, date vueltas y vueltas
 A ver, pues, hombre, gira y gira 30
 Como el halcón cuando sube en su vuelo, así gira
 Como el cóndor se inclina en su vuelo, así inclínate
 Como el gavián da vueltas y vueltas, así da vueltas.
 ¡Enlaza, enlaza, lazadera! 35
 ¡Aaaaaaaay!

 ¡Dice!²⁶

Las *tinyas* para los animales en Rapaz, como las de otras partes de los Andes, usan metáforas extravagantes (no muy diferentes de las famosas canciones de alabanza al ganado nuer recogidas por Evans-Pritchard en África oriental). La siguiente canción contrasta lo que el animal puede parecerle a «ti», un forastero, con la percepción visionaria de su dueño:

Viva, viva, lasadeeralaa
 Viva, viva, lasoychurilán.
 Kachunchalayta, «kachunmi», ninki 10
 Iskañay bravalan kachunchalayqa
 Nawilantaqa, «nawinmi», ninki
 Nawinchalayqa luseritalan
 Qallunlaytapish, «qallunmi», ninki
 Qallunchalayqa telayregalan 15
 Chupanchalayta, «chupanmi», ninki
 Chupanchalayqa qayay bergalam
 Ahiii!

 Que viva, que viva, mi lazaderita
 Que viva, que viva; empieza, pues, a enlazar.
 A su cachito, tú dices: «Solo es un cacho». 10
 ¡Como dos cañas bravas son sus cachitos!

26 Versión en español extraída de Andrade Ciudad y Salomon (2023, pp. 196-197).

A sus ojitos, tú dices: «Solo son sus ojos».
¡Pero sus ojitos son luceritos!
A su lengua también tú dices: «Solo es su lengua».
¡Pero su lengüita es tela finita! 15
A su colita, le dices: «Solo es su cola».
¡Pero su colita es como aquella verguita!
¡Ahiii!²⁷

Desde el punto de vista de los estudios sobre rituales, el rodeo une mitades tan opuestas como la noche y el día. En primer lugar, transcurre una noche de intensificación ritual que vincula estrechamente a los participantes. También los vincula al ganado y amolda sus sentimientos personales al estado de ánimo que exige el pastoreo comunal. En segundo lugar, viene un día de actividades físicas rudas y transgresoras, en el que los hombres se enfrentan al ganado y exhiben su individualismo en juegos de competición. Rapaz es una de las muchas sociedades en las que los rituales que celebran la existencia en estrecha comunidad se alternan con ritos que trastornan la ley y la disciplina. A. F. C. Wallace (Introducción) llamó a los primeros «ritos de intensificación»; y a los segundos, «rituales de rebelión». Estos fomentan la indignación, expresando la intuición de que vivimos en sociedad, pero también contra ella. Rapaz quizás constituya un caso inusual al lograr marcar ambos extremos del rito en veinticuatro horas.

TEORÍAS PSICOLÓGICAS NO REDUCCIONISTAS (O MENOS REDUCCIONISTAS) DE LA RELIGIOSIDAD

En esta digresión etnopoética hemos hecho hincapié en los vínculos entre el arte verbal ritual y la emoción, para así abrir el debate

27 Versión en español extraída de Andrade Ciudad y Salomon (2023, p. 199).

sobre los ritos como accesos a subjetividades específicas compartidas y como motores de sentimientos compartidos.

Si tales sentimientos extraordinarios son o no el núcleo de la religiosidad está en debate hasta la actualidad. Durante más de un siglo las teorías reduccionistas sobre la religiosidad (por ejemplo, las teorías durkheimianas, marxistas, freudianas, sociológicas, estructuralistas y cognitivo-evolutivas) fueron centrales para aquellos que se tomaban en serio la idea de ciencia social. Y estos pensadores abonaron en la idea de que el sentimiento religioso no sería más que una consecuencia secundaria de hechos sociales más generales.

Sin embargo, y siempre dentro de tal marco, una corriente de la antropología funcionalista dio suficiente importancia a las emociones como para llegar a ser considerada una teoría emocionalista (*emotionalist theory*). A partir de la década de 1920, los estudios melanesios de Bronislaw Malinowski dieron nuevos bríos etnográficos a las ideas de Durkheim. Es verdad que Malinowski atribuyó la predisposición religiosa a las necesidades de la sociedad como tal, al igual que había hecho el maestro francés (Salomon, 2018, pp. 52-82). Sin embargo, a diferencia del recluso Durkheim, Malinowski se acercó a los hombres y mujeres melanesios de la vida real. En la magia y el ritual sagrado, vio a los isleños de Trobriand acomodando ansiosamente sus vidas a los azares de la fortuna. La muerte, los accidentes y la escasez abrían brechas entre las esperanzas y las posibilidades. Era, pues, necesario aliviar la ansiedad de las personas para que estas siguieran siendo aquel prójimo competente y sociable necesario para encarnar la sociedad durkheimiana. Los rituales, concluía Malinowski, transformaban las ansiedades en rutinas consoladoras de acciones colectivas —en acciones que superaban, en las mentes de los actores, los trágicos límites de la agencia humana (1948)—. Considerada bajo esta perspectiva malinowskiana, la trasnoche en Jankil, con su dramática intensificación y resolución de la ansiedad por el ganado, podría verse como la manera que tiene una sociedad de convertir a los rapacinos de rivales y ansio-

sos al tipo de hombres necesarios para cuidar el ganado comunal.

Aunque la vena malinowskiana de la teorización «emocionalista» hace de la canalización cultural de la emoción una operación fundamental, esta sigue implicando un tipo de reduccionismo pues, por muy íntimas e intensas que sean las actitudes rituales (*ritual mindset*), no dejan de ser epifenómenos de funciones sociales. Nadie niega la grandeza de las etnografías de Malinowski, pero algunos estudiosos se han opuesto a su reducción de la experiencia ritual a causas «superorgánicas» durkheimianas. Las discrepancias que nos ocuparán en las próximas páginas sostienen que, independientemente de su encuadre social, la experiencia subjetiva de lo sagrado predomina sobre el pensamiento y la acción.

EL POLICÍA MÍSTICO DE WILLIAM JAMES

Uno de los precursores que hicieron de la «experiencia religiosa» un tema compartido por los debates científicos, humanísticos y teológicos fue William James, quien falleciera en 1910, precisamente cuando Malinowski empezaba a estudiar antropología. Hijo de un pudiente padre neoyorquino adepto a la mística de Swedenborg y anhelos cosmopolitas, William fue también hermano del novelista Henry James. William se convirtió además en el fundador de la disciplina de psicología en Estados Unidos y en un iniciador de la filosofía pragmática estadounidense. En 1902 publicó *Las variedades de la experiencia religiosa*, en un intento de caracterizar los rasgos universales de la religiosidad. Uno de los propósitos de James era desbaratar las pretensiones de autoridad de las religiones sectarias demostrando que todas las doctrinas específicas no eran más que expresiones parciales y tendenciosas de una única disposición humana.

Para James, la religiosidad brota constantemente en todas partes, de forma espontánea, en la experiencia subjetiva de ciertos individuos

de forma aparentemente aleatoria. El contenido de este estado místico es una conciencia unificadora y refulgente, sentida como experiencia por encima y más allá de las categorías de cultura o lenguaje. Por eso, la forma elemental de la religiosidad para James es imposible de expresar con palabras («inefable»). La visión religiosa fundamental no es propositiva ni definible, pero se siente como una verdad imperiosa. Ahora bien, la inspiración religiosa no es especialmente rara. Lo que es raro es la capacidad de expresarla, porque la experiencia mística llevaría a la mente a sus propios límites.

El núcleo del libro es un deslumbrante despliegue de testimonios de todo tipo de personas que han conocido momentos de superconsciencia trascendente. Los profetas y los poetas son incluidos, evidentemente, pero también:

[...] un oficial de nuestro cuerpo de policía que me ha dicho que, muchas veces, cuando está fuera de servicio y de camino a casa por la noche, siente... una comprensión vívida y vital de su unidad con este Poder Infinito... y este espíritu de Paz Infinita se apodera de él y lo llena de tal manera, que parece como si sus pies apenas pudieran mantenerse en el pavimento, tan radiante y tan regocijado se torna a causa de esta afluente marea.²⁸

James percibe en la religiosidad «un excitador de la función del sí» que (¡como el alcohol!) «lleva al devoto de la fría periferia de las cosas al núcleo radiante... Lo ilimitado absorbe el límite e instala la quietud» (*peacefully closes the account*) (James, 1936 [1902], pp. 378, 407).

¿Quién no querría creerlo? William James es muy apreciado por las personas que han hecho sus propias excursiones a lo sublime, sean o no adeptos a las iglesias. A quienes han sentido intuiciones o visiones que sobrepasan la conciencia normal, James les suena supremamente verdadero. Y muchos otros, que simplemente consideran impondera-

28 James (1902 [1936], p. 385).

ble tal tema, valoran no obstante *Las variedades* como una obra noble y tranquilizadora por sus implicaciones positivas para la coexistencia religiosa. También posee belleza literaria al estilo eduardiano. Sugiere un formidable arreglo floral en un centro de mesa.

Y, a pesar de su evidente debilidad —las religiones fomentan tanta guerra como paz—, la principal argumentación de James sobre el misticismo puede tener cierto mérito. James intuyó una realidad psicológica, desde la perspectiva de aquellos neurólogos que sostienen que los alucinógenos, las disciplinas corporales «espirituales» e incluso la epilepsia del lóbulo temporal activan centros neurales asociados con sentimientos de dicha. La «biología de la creencia» aún no se ha convertido en un campo de investigación respetado por todos, quizá porque muchos «neuroteólogos» han publicado libros populares de autoayuda (Newberg y Waldman, 2009). Tanto los biocientíficos como los interpretativistas encuentran deficiencias en esta incipiente ciencia. Los argumentos sobre la actividad cerebral nos dicen que, en la exaltación, ciertas regiones del cerebro se activan. Los críticos replican: ¿quién podría esperar a que no lo hicieran? Aunque especificar la localización cerebral es un inicio, las localizaciones neuronales no dicen de qué manera un estado cerebral concreto constituye un determinado tipo de cognición, y mucho menos si esa extraña cognición equivale a un fenómeno emergente con fuerza propia, como pensaba James. Queda, pues, mucho camino por recorrer. Y James podría haber estado dispuesto a recorrer ese camino; era un científico (aunque errático), y quizá no habría visto una eventual reducción neurológica como necesariamente contraria a su evaluación positiva de la religiosidad.

Una amenaza más clara para las perspectivas de James es la duda sobre si la inclinación mística sería la base de todos los comportamientos religiosos. ¿Puede probarse realmente que «la fuente principal de todas las religiones reside en la experiencia mística del individuo... todas las teologías y todos los eclesiasticismos son evoluciones secundarias sobrepuestas» (James, 1920 [1901], p. 149)? ¡Difícil de demostrar!

Porque si la supuesta causa central fuese algo que no puede verse ni de lo que puede hablarse, ¿cómo podría un observador saber cuándo está presente o ausente?

Lo más significativo para nosotros es un hecho etnológico: la actitud «solemne, seria y tierna» del misticismo aparece en algunas prácticas religiosas, pero no en todas. Incluso allí donde se reconoce y valora el estado místico, rara vez se da como una práctica colectiva a gran escala. Tampoco los poderes mentales de los virtuosos religiosos son necesariamente apacibles en el sentido que impresionó a James. La identificación de la visión religiosa con la trascendencia filantrópica estaba de moda en la época de James (escribió *Las variedades* para una serie de conferencias subvencionadas por un clérigo). Y es cierto, además, que emociones similares han surgido, de diversas formas y en otros siglos como, por ejemplo, entre los primeros budistas. Sin embargo, la asociación entre experiencia mística y generosidad nunca ha sido universal. De hecho, el misticismo se ha aliado a menudo con movimientos combativos y moralistas.

El misticismo tampoco es una tendencia panreligiosa. La religiosidad puede ser, y a menudo es, muy árida, técnica y orientada a objetivos. Especifica e impone categorías culturales y jerarquías sociales al menos tan a menudo como las trasciende. Una enorme parte de la religión mundial es vista por sus devotos como ley, y no principalmente como salvación, iluminación o cualquier otro estado personal trascendente. Los antropólogos de la religión reconocen que son relativamente escasos en el mundo aquellos practicantes que tienen experiencias visionarias.

Las personas más cercanas al polo no místico son caracterizadas a veces como *orthoprax*; es decir, como quienes, en lugar de preocuparse por la visión o la creencia, identifican la religión como un comportamiento fundado en la revelación que ampara y santifica el orden social. La ortopraxis valora la obediencia a las leyes, la oración

por objetivos compartidos, la memorización de textos, la observancia de tabúes, el cumplimiento de la ética, etc. Lejos de abrazar la idea jamesiana, las culturas que valoran la ortopraxis tienden a considerar el misticismo o la práctica extática como algo marginal o sospechoso. Por ejemplo, el judaísmo normativo mantiene la cábala a distancia, y muchas versiones del islam son hostiles al sufismo extático. Si James volviera hoy, tendríamos que desafiarle preguntándole: ¿cuál es «la fuente primigenia» (*mother sea and fountain-head*) de la tendencia a la ortopraxis? ¿Qué experiencias les llegan a *sus* adeptos?

El complejo sagrado de Rapaz en torno a las montañas muestra una actitud bastante orientada a la técnica y la ortopraxis. Repetidamente me he preguntado si no hubiera sido mejor enmarcarlo en el concepto de ley antes que en el de religión. Sin embargo, proporciona varias técnicas para inculcar estados mentales especiales: aglomeración física, reclusión en la oscuridad, manejo rítmico, sensaciones inducidas por la coca y el licor, ansiedad por el frío y privación del sueño. Al quedarnos despiertos hasta tarde con los pastores, observamos una gran intensidad de emociones por las cosas sagradas. Entre los objetivos se encuentra la concentración colectiva de diversas intenciones hacia una voluntad única. Sin embargo, esto no es exactamente lo que el discurso popular llamaría espiritualidad, y no se parece mucho a los estados en los que se centró James. Aunque sea más riguroso que tierno, y más *orthoprax* que ortodoxo, el ritualismo andino genera un tipo de intensidad mental que no he sentido en ningún otro lugar. Debe haber, pues, más caminos que explorar sobre la religiosidad y la experiencia. La antropología necesita una forma más amplia de dar cuenta de la diversidad de los «mundos interiores», así como de los estilos de vida.

ANTROPOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA EN GENERAL: UNA MIRADA A LOS ENFOQUES FENOMENOLÓGICOS

Aunque se suele admitir que James erró al privilegiar un tipo muy específico de experiencia como la «fuente» de la religiosidad, muchos antropólogos culturales siguen simpatizando con su deseo de comprender la cultura tal y como la siente la gente en su interior, y no solo como grupos de hechos conductuales o como patrones simbólicos visibles para el observador distante. La antropología que trata de expresar cómo es la vida para las personas en diferentes sociedades se asocia con el término *fenomenología*. La corriente de pensamiento fenomenológico se originó hace solo un siglo con Edmund Husserl, un hijo de la multilingüe Moravia (en la actual República Checa). Su objetivo no era ofrecernos otra «filosofía natural» objetiva (un término más antiguo para referirse a la ciencia), sino una filosofía que fuera en la dirección opuesta: una filosofía de la experiencia.

Un científico de las ciencias naturales en el sentido propio de la época de Husserl debía mantenerse agudamente consciente de que la experiencia subjetiva incluye una masa de impresiones falibles. Así, el deber del investigador era ordenar críticamente sus impresiones como una «vía negativa». Alejarse de las fuentes de error permitirían al observador abrirse paso a las imágenes de aquel mundo real y objetivo llamado «naturaleza», que existe con independencia de la vida mental de cualquier persona. El «naturalismo» comenzaba entonces por descartar cualquier imagen del mundo derivada de la posición del observador: limitaciones sensoriales, formación cultural, efectos de las perspectivas, deseos, respuestas estéticas, etcétera.

Un fenomenólogo esperaba hacer justo lo contrario. Esperaba dejar de lado la agenda objetiva tanto como pudiera. Se proponía estudiar exactamente lo que el naturalista descartaba, «las primeras impresiones» y «cómo la conciencia procede», identificando y organizando sus propias impresiones (Desjarlais y Throop, 2011, p. 88). ¿Qué ocu-

rre si dejamos de fingir que somos ajenos a nosotros mismos? ¿Existe una explicación lógica de la *mera apariencia* de las cosas? ¿En la forma en que *se nos* parecen las cosas? Estas cuestiones son sin duda importantes, pues las apariencias fenomenológicas son aquello a lo que la conducta de las personas responde.

El mundo tal como lo habitamos (*world-as-lived-in*) no es como la naturaleza. Es necesario estudiarlo con herramientas diferentes, herramientas como las que le son inherentes a la etnografía en la medida en que su objeto es el punto de vista del otro. Una amplia gama de estudios humanísticos y psicológicos se ha desarrollado a partir de este programa para el estudio de los mundos experienciales como tales. Su premisa fundamental no es lo que el mundo sea en sí mismo, sino lo que el mundo es para personas o pueblos concretos. Más allá de esto, la fenomenología ha progresado gracias a la apreciación de que el mundo de las apariencias se construye no solo dentro de las personas, sino entre ellas: es social. Alfred Schutz, un refugiado cuyas ideas fenomenológicas sobre la construcción social de la realidad se desarrollaron en un fascinante movimiento sociológico estadounidense, es uno de los mentores de la antropología fenomenológica. Incluso ahora su legado contrasta provocativamente con los sectores más «cientifistas» de las ciencias sociales.

¿Qué aporta la antropología al debate? Los antropólogos tienen una forma particular de contrarrestar el «naturalismo»: buscan la inmersión en un entorno foráneo. Como forastero uno tiene más posibilidades de darse cuenta de las distinciones que se hacen sobre la experiencia, que en la vida rutinaria en el propio hogar. La tendencia de la antropología es insistir en que estas distinciones son internas, pero al mismo tiempo colectivas; que son construcciones compartidas entre muchos agentes, es decir, intersubjetividades culturales. ¿Cómo se construyen? ¿Cuáles son sus consecuencias?

Por ejemplo, la gente de muchas sociedades (algunas de ellas andinas) considera que los sueños son realidades exteriores a la mente

del soñador, porque los sueños parecen ocurrir independientemente de la voluntad de uno. Detengámonos un momento en las consecuencias socioculturales de esto. Para cada persona, suele ser importante cómo la experimentan los demás y cómo pueden intercambiarse sus experiencias. Si el «tú» que me hizo daño o me ayudó en mi sueño era un agente real y no una invención creada dentro de mí, mi forma de tratarle cambiará dependiendo de ello.

«Intersubjetividad» es un término fenomenológico que designa las perspectivas culturalmente constituidas que organizan el intercambio de experiencias. Dado que la experiencia nos alimenta con dosis continuas de imprevistos, la intersubjetividad nunca llega a fijarse del todo. Siempre hay algo más que encuadrar en ella. Las novedades, los malentendidos, las fantasías y los desacuerdos nunca dejan de perturbar su campo.

En manos de un etnógrafo experto, este tipo de teoría puede desempeñarse como un fino sensor que registra las alteraciones de la experiencia y la intersubjetividad. La etnografía de los «mundos vitales» (*lifeworlds*) explica la función de la cultura, especialmente de la religión, como «control de la experiencia», según la clarividente frase de Godfrey Lienhardt de 1961. Los analistas con talento son varios (Csordas, 2002; Boddy, 1989). Una de las mejores entre sus contemporáneas es Tanya M. Luhmann, conocida por estudiar cómo los protestantes evangélicos estadounidenses experimentan los «dones del espíritu». Luhmann (2012) propone una innovadora visión fenomenológica de la diversidad de culturas religiosas.

Los colaboradores evangélicos de Luhmann son personas eminentemente modernas. El suyo ya no es un mundo en el que la autoridad de la religión «se da por supuesta debido a la costumbre» (*goes without saying because it comes without saying*).²⁹ Por el contrario, son muy

29 Referencia a la famosa definición de Pierre Bourdieu sobre el concepto de *doxa*: «what is essential goes without saying because it comes without saying: the tra-

conscientes de que la creencia cristiana es una opción siempre cuestionada por modelos rivales de la realidad. En muchos contextos, transan con el secularismo, pero no quieren rendirse a él.

Parte de su experiencia religiosa tiene lugar en lo que Luhrmann (2012, p. 372) llama una «imaginación como-si (*as-if imagination*) [...] una experiencia de Dios deliberadamente lúdica, imaginativa y llena de fantasía». Saben que solo pueden negar limitadamente la incredulidad (*conditionally disbelieve in disbelief*), pero hacerlo es su camino hacia una experiencia buena y útil. Cultivan un hábito especial: pueden inclinar ligeramente su atención hacia una mentalidad que se distancia de categorías de sentido común tales como coincidencia o engaño. ¿Por qué *no* predisponerse a entender una imagen mental aleatoria como una indicación de Dios? Los creyentes se entrenan en una intersubjetividad que toma una repentina piel de gallina, un sueño o una coincidencia como signos de gracia.

Invitar a Dios a tomar café (como propone un predicador) es simular (*make-believe*). Sin embargo, en el ámbito de la acción lúdica sagrada (*sacred play*) «la distinción entre creer y simular se rompe» (Luhrmann, 2012, p. 278, citando a Huizinga). Algunos investigadores fenomenológicos llegan incluso a recomendar que el propio etnógrafo adopte una actitud «lúdica» (juguetona) ante la cognición. Cuando Kim Knibbe estudió a los devotos del «curandero espiritual» holandés Jomanda, intervino (*played away*) en su propio agnosticismo académico hasta volverse capaz de tomar al pie de la letra las actuaciones de Jomanda —y solo después, al regresar al mundo académico, volvió a estar «supeditada a su *habitus* como antropóloga» (Knibbe y Droogers, 2011, pp. 285, 295)—.

dition is silent, not least about itself as a tradition», elaborada en *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977 [1972]) (nota del traductor).

Para Luhrmann (2012, p. 372), el reposicionamiento «lúdico» de la creencia otorga a la religión un nuevo sostén fenomenológico (*a new phenomenological perch*) en la modernidad. Esta percepción:

[...] tiene un gran beneficio teórico. Pone nuestra atención analítica sobre la observación de que la forma en que las personas entienden su mente afecta su experiencia mental. Esta comprensión de la mente no es lo que entendemos por «subjetividad». Es un modelo de segundo orden de la mente: una «teoría» [...] Las ideas sobre las ideas también están moldeadas por la cultura local.

La teoría evangélica de la mente «abarca» simultáneamente múltiples marcos de verdad. No intenta reconciliar los criterios idealistas (*visionary*) de la verdad con juicios empíricos (como intentaron hacer las revisiones modernistas de la religión). En lugar de ello, contempla la constante alternancia entre milagro y tedio como una conciencia de lo que nuestra vida realmente es.

Luhrmann piensa que las formas de religiosidad que llama «como-si» (*as-if*) son características modernas de las «sociedades que du-dan», en las que la fe es siempre una intersubjetividad condicional, opcional y cuestionada. ¿Parece risible? Piénselo otra vez: el pensamiento «como-si» también subyace en las posturas antropológicas, en la medida en que el etnógrafo se esfuerza por abandonar su visión (para volver a retomarla luego) cuando deja el «mundo vital» en el que creció y se acerca al de sus interlocutores extranjeros. El creyente que invita a Dios a tomar café y el trabajador de campo relativista cultural son parientes cercanos, pues ambos juzgan la torsión fenomenológica en sí misma como una apertura a la verdad.

Interesantemente, Luhrmann afirma que las razones de otras poblaciones para dudar de los dogmas difieren de un tal replanteamiento posterior a la Ilustración. Ella centra su atención en otro tipo de sociedades «dubitativas». Las denomina sociedades «nunca seculares», porque sus miembros se convirtieron al cristianismo sin olvidar su anterior vida ritual «pagana» y sin nunca adentrarse por completo en

una condición moderna desencantada. Viven entre una y otra religión, en vez de entre religión y secularismo.

Aunque algunos rapacinos piensan de forma laica, y aunque los rituales laicos predominan en la escuela pública y en el municipio, Rapaz sigue siendo, en cierta forma, una sociedad «nunca laica». Así, sería incómodo, si no vergonzoso, que un comunero rehuyera todas las obligaciones sagradas o que negara abiertamente sus premisas.

Vivir entre dos religiones permite, como Luhrmann aprende de varios etnógrafos, varias posturas fenomenológicas. Según Joel Robbins, los urapmin melanesios sienten «un tormento moral porque su sociedad tuvo antes un modelo precristiano» de percepción (*mind*) que difería del modelo pentecostal de diáfana interioridad con Dios. Realizan incesantemente gestos cristianos con la esperanza de alcanzar un estado interior aceptable a los ojos de Dios, pero sin llegar nunca a satisfacer sus escrúpulos. Por el contrario, Birgit Meyers ve a los ghaneses ewe bajo otra perspectiva: «Tanto lo sobrenatural cristiano como lo pagano siguen siendo reales; lo sobrenatural pagano, por así decirlo, simplemente ha cambiado su carga» al ser reclasificado como dominio del Diablo (Meyers, 2012, pp. 380-381). Y otras deducciones se han advertido en otras sociedades. Para Luhrmann (2012, p. 381), lo que tienen en común es que:

En las sociedades nunca secularizadas, donde la realidad de lo sobrenatural como categoría no se ha cuestionado en profundidad, la duda se concentra en afirmaciones sobrenaturales específicas. . . [De hecho, los practicantes no necesitan ayuda para persuadirles de que se tomen en serio toda la iniciativa, subrayado propio].

¿DIRECCIONES DE LA EXPERIENCIA ANDINA?

En Rapaz, la cuestión de «estar entre una y otra religión» se plantea sobre todo para la minoría conversa protestante. Sus fervorosos creyentes han difundido el veredicto, parecido al de los ewe, de que

los poderes de los animales *ila* y de las montañas son reales y de que sí ejercen determinados poderes espirituales, en concreto, los poderes de Satán. Las entidades sagradas andinas se convierten en el opuesto infernal de la religión, responsable de males como la embriaguez, la magia negra, la pobreza y la enfermedad. Algunos protestantes se niegan por principio a trasnochar en Jankil o a tomar coca en Kaha Wayi, pero la mayoría se mantiene en silencio para no perjudicar a la comunidad. Muchos protestantes sí cruzan las líneas entre grupos religiosos, pero vigilando simultáneamente su experiencia por medio de cuidadosos «pensamientos sobre el pensamiento» (*vigilant «thoughts about thoughts»*). Cultivan la capacidad de repeler la negrura del diabolismo cuando atraviesa la blancura de la fe. Pentecostales y evangélicos comparten la vigilancia a través de una contracultura discreta, pero intensa. Para ellos, los domingos musicales en la capilla significan refugiarse de la gente común de Jankil: un escape de la enrevesada conspiración realizada por medio de las propias facultades a la seguridad, el canto, la confianza y la alegría.

La tradición ritual andina, por otra parte, coexiste fácilmente con el cristianismo católico. Conocí a personas que sentían la necesidad de intensificar su catolicismo en, por ejemplo, fraternidades religiosas o en cursillos de seminario, pero no porque estuvieran en desacuerdo con Kaha Wayi. Por su lejanía, Rapaz solo recibe visitas de su párroco tres o cuatro veces al año. Aunque algunos sacerdotes del siglo XX despreciaban los rituales andinos y se rumorea que consentían los robos llevados a cabo en Kaha Wayi, los sacerdotes más recientes reprenden con menos rudeza los ritos no autorizados.

La coexistencia es un asunto más fundamental que una simple tregua entre credos porque, desde el punto de vista de Rapaz, hay poca necesidad de tregua. Un rapacino sabe muy bien que las ideas católicas clasifican como delirios un conjunto de experiencias (por ejemplo, el augurio leído en la grasa de llama) que Kaha Wayi valida. Pero el rapacino simplemente no los ve como mutuamente excluyentes (*as cha-*

llenging each other). Se trata de verdades respecto a cosas diferentes que son irrelevantes entre sí. Nunca escuché a nadie referirse a los rituales andinos como religión (algunas personas sí hablaron de «fe» hacia las montañas, etc., pero esto parecía significar «buena fe» o «dealtad» más que una apuesta por la redención metafísica).

En lugar de ser compromisos dogmáticos antagónicos, los ritos andinos y el catolicismo son grupos emparejados de saberes orientados en direcciones distintas. Es como si el «mundo vital» (*lifeworlds*) de los rapacinos tuviera un centro y una periferia: un polo central de formalidad (*civility*) y divinidad asociado a la Iglesia y a la autoridad trascendente, y un dominio periférico al que uno se orienta cuando trabaja con cosas más importantes que (*prior to*) el civismo, como las cumbres, los lagos, los cursos de agua, los pastos y las tierras fértiles. La vida en el campo se vive entre ambos grupos. Con ciertos fines, las relaciones con los alimentos (Raywana), el ganado (Yanabotella) o el ambiente (montaña Saqsar Wayna) son experimentadas como intersubjetivas, con una fuerte dimensión de mutualidad. En otros casos, se experimentan como cosas «naturales» (como recursos, etc.) y, por tanto, como susceptibles de arreglos tecnológicos objetivos, así como de la autoridad de Dios. En ningún momento sentí que cambiar de contexto implicara «hacer creer para hacerlo real» o que tales cambios constituyeran una actitud consciente. Más bien me parecía sentir que el «control de la experiencia», tanto en lo poético como en lo dramático, era el arte de despertar conscientemente en uno mismo diferentes facetas del yo, de modo que se facilitara el acomodamiento en eventos diferentes. Tal parecía ser el tipo de trabajo logrado por las canciones, las rutinas corporales y los escenarios rituales.

CONFLICTO DE INTERESES

Los autores declaran no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2025, los autores.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

REFERENCIAS

ADELAAR, Willem F. H. (1977). *Tarma Quechua Grammar, Texts, Dictionary*. Lisse (Holanda): The Peter de Ridder Press.

ADELAAR, Willem F. H. (1982). *Léxico del quechua de Pacaraos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ADELAAR, Willem F. H. (1986). *Morfología del quechua de Pacaraos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ADELAAR, Willem F. H. (1994). A Grammatical Category for Manifestations of the Supernatural in Early Colonial Quechua. En: Peter Cole, Gabriella Hermon y Mario Daniel Martin (eds.). *Language in the Andes*. Newark (Estados Unidos): University of Delaware, pp. 116-125.

ANDRADE CIUDAD, Luis (2011). Apuntes dialectales e históricos sobre el quechua de Rapaz. *Revista Andina*, núm. 51, pp. 73-108.

ANDRADE CIUDAD, Luis y Frank SALOMON (2023). *Tinyas y huynas de Rapaz: Quechua y arte verbal en las alturas de Lima*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

ARNOLD, Denise Y. y Juan de Dios YAPITA (2001). *River of Fleece, River of Song: Singing to the Animals, an Andean Poetics of Creation*. Bonn: Verlag Anton Saurwein.

- BLOCH, Maurice (1989). Symbols, Song, Dance, and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority? En: Maurice Bloch (ed.). *Ritual, History, and Power: Selected Papers in Anthropology*. Londres: Athlone Press, pp. 19-45.
- BODDY, Janice (1989). *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison (Estados Unidos): University of Wisconsin Press.
- CADENA, Marisol de la (2015). *Earth Beings Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo (1987). *Lingüística quechua*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- COPANA, Norberto G., Cipriana APAZA y Emiliana HILAYA (1996). Ofrendas a la papa en la región del lago. En: Denise Y. Arnold y Juan de Dios Yapita (eds.). *Madre Melliza y sus crías. Isipall Mama nawampi. Antología de la papa*. La Paz: ILCA, pp. 223-310.
- CORONEL-MOLINA, Serafin M. (2008). Inventing Tawantinsuyu and Qhapaq Simi: Language Ideologies of the High Academy of the Quechua Language in Cuzco, Peru. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 3, núm. 3, pp. 319-340.
- CORONEL-MOLINA, Serafin M. (2015). *Language Ideology, Policy and Planning in Peru*. Bristol: Multilingual Matters.
- CSORDAS, Thomas J. (2002). *Body/Meaning/Healing*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- DESJARLAIS, Robert y C. Jason THROOP (2011). Phenomenological Approaches in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, núm. 40, pp. 87-102.
- DRANSART, Penelope Z. (2002). *Earth, Water, Fleece and Fabric: An Ethnography and Archaeology of Andean Camelid Herding*. Londres: Routledge.

- DUVIOLS, Pierre (1973). Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional*, núm. 39, pp. 153-191.
- DUVIOLS, Pierre (1974). Une petite chronique retrouvée: errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la provincia de Chinchaycocha y otras del Píru (1603). *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 68, pp. 275-297.
- FLORES OCHOA, Jorge (1977). Aspectos mágicos del pastoreo: Enqa, enqaychu, illa y khuyarumi. En: Jorge A. Flores Ochoa (ed.). *Pastores de puna: Uywamichiq punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 211-238.
- HILL, Jane (1990). El llanto como una metaseñal en la narrativa de una mujer mexicana. En: Ellen Basso y Joel Sherzer (eds.). *Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso. Colección 500 Años*. Quito: Abya-Yala, pp. 175-205.
- JAMES, William (1920). *The Letters of William James*. Volumen 2, editado por Henry James. Boston: Atlantic Monthly Press.
- JAMES, William (1936 [1902]). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Nueva York: Modern Library.
- KEANE, Webb (1997). Religious Language. *Annual Review of Anthropology*, núm. 26, pp. 47-71.
- KNIBBE, Kim y André DROOGERS (2011). Methodological Ludism and the Academic Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, núm. 23, pp. 283-303.
- LABOV, William (1997). Some Further Steps in Narrative Analysis. *Journal of Narrative and Life History*, vol. 7, núms. 1-4, pp. 395-415.
- LABOV, William y Joshua WALETZKI (1967). Oral Versions of Personal Experiences. En: June Helm (ed.). *Essays on the Verbal Arts: Proceedings of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle: University of Washington Press, pp. 12-44.

- LAMBEK, Michael (2013). Varieties of Semiotic Ideology in the Interpretation of Religion. En: Janice Boddy y Michael Lambek (eds.). *A Companion to the Anthropology of Religion*, Chichester (Reino Unido): Wiley Blackwell, pp. 137-153.
- LIENHARDT, Godfrey (1961). *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Oxford University Press.
- LUHRMANN, Tanya M. (2012). A Hyperreal God and Modern Belief: Toward an Anthropological Theory of Mind. *Current Anthropology*, vol. 53, núm. 4, pp. 371-395.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1948). *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. Boston: Beacon Press.
- MANNHEIM, Bruce (1998). «Time, Not the Syllables, Must Be Counted»: Quechua Parallelism, Word Meaning, and Cultural Analysis. *Michigan Discussions in Anthropology*, núm. 13, pp. 238-281.
- MORRIS, Earl W., Leslie A. BROWNRIGG, Susan C. BOURQUE y Henry F. DOBYNS (1968). *Coming Down the Mountain: The Social Worlds of Mayobamba*. Nueva York: Cornell University.
- NEWBERG, Andrew y Mark Robert WALDMAN (2009). *How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist*. Nueva York: Ballantine Books.
- NIÑO-MURCIA, Mercedes (1995). Política del purismo lingüístico en el Cuzco. *Lexis*, vol. 19, núm. 2, pp. 251-288.
- PINTO JIMÉNEZ, Chris Evelyn, Carmen MARTÍN ESPADA y María Dolores CID VÁZQUEZ (2010). Camélidos sudamericanos: clasificación, origen y características. *Revista Complutense de Ciencias Veterinarias*, vol. 4, núm. 1, pp. 23-36.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2003). Canto ceremonial en las herranzas de los Andes peruanos. Canciones de los ritos en torno a la identificación del ganado en la sierra de Lima. *Gazeta de Antropología*

[en línea], vol. 19, núm. 13. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/7328>.

RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2012). A partir de los movimientos de un pájaro... La «danza de la perdiz» en los rituales ganaderos de los Andes peruanos. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 1, pp. 169-185.

SALOMON, Frank (2018). *At the mountains' Altar*. Londres: Routledge.

SALOMON, Frank, Gino de LAS CASAS y Víctor FALCÓN HUAYTA (2015). Storehouse of Seasons and Mother of Food: An Andean Ritual-Administrative System. En: Linda R. Manzanilla y Mitchell S. Rothman (eds.). *Storage in Ancient Complex Societies: Administration, Organization, and Control*. California: Left Coast Press, pp. 189-214.

SOLÍS FONSECA, Gustavo (2002). Zonas dialectales del quechua en el sur de Áncash. *Arqueología y Sociedad*, núm. 14, pp. 151-164.

SOLÍS FONSECA, Gustavo (2009). Sobre las lenguas en la provincia de Bolognesi. *Paqariña. Revista de Investigaciones Lingüísticas y Culturales*, vol. 2, núm. 1, pp. 13-25.

Fecha de recepción: 2024-12-30.

Fecha de evaluación: 2025-01-13.

Fecha de aceptación: 2025-01-31.

Fecha de publicación: 2025-06-01.



«A Sumalao voy helao». Peregrinaje invernal hacia un lugar hermoso (valle de Lerma, Salta, Argentina)

María Constanza CERUTI

Universidad Católica de Salta, Salta, Argentina - CONICET
constanza_ceruti@yahoo.com

Código ORCID: 0000-0001-8877-5086

RESUMEN

Desde una perspectiva etnográfica sustentada en la observación participante, el presente trabajo aborda la peregrinación a pie al santuario dedicado al Señor de Sumalao, ubicado a casi cuarenta kilómetros al sur de la ciudad de Salta, en el centro del valle de Lerma, en el norte de Argentina. El santuario ha conservado su papel regional como feria comercial desde el período colonial, habiendo crecido su importancia como centro de peregrinaje religioso, hasta convertirse en la segunda festividad más multitudinaria en territorio salteño. El estudio recoge cuidadosamente los testimonios espontáneos de los peregrinos y las vicisitudes de una maratónica caminata nocturna bajo gélidas temperaturas invernales, arrojando luz sobre los

riquísimos matices de las devociones populares andinas y su compleja inserción en la multiculturalidad del norte argentino.

PALABRAS CLAVE: *etnografía, movilidades sagradas, paisaje andino, catolicismo popular, Salta-Argentina*

«A Sumalao voy helao». Winter Pilgrimage to a Beautiful Place (Lerma Valley, Salta, Argentina)

ABSTRACT

From an ethnographic perspective based on participant observation, this paper addresses the pilgrimage on foot to the sanctuary dedicated to the Lord of Sumalao, located almost forty kilometers south of the city of Salta, in the center of the Lerma Valley, in northern Argentina. The sanctuary has maintained its regional role as a trade fair since the colonial period, having grown in importance as a center of pilgrimage, becoming the second most popular religious festivity in Salta. The study carefully collects the spontaneous testimonies of the pilgrims and the vicissitudes of a marathon night walk under freezing winter temperatures, shedding light on the rich nuances of popular Andean devotions and their complex insertion in the multiculturalism of northern Argentina.

KEYWORDS: *ethnography, sacred mobilities, Andean landscape, popular Catholicism, Salta-Argentina*

INTRODUCCIÓN

EL SANTUARIO DE SUMALAO se encuentra ubicado a casi cuarenta kilómetros al sur de la ciudad de Salta, en el centro del valle de Lerma, en el noroeste de Argentina. Desde el siglo XVIII, un oratorio que alberga un cuadro de Cristo crucificado se ha convertido en lugar de peregrinaje para pobladores de toda la región. Conocido también como «el humilladero», en referencia a posibles acciones penitenciales de antiguos devotos, el topónimo Sumalao se presta también a una

interpretación más alegre: algunos expertos en lengua quechua consideran que deriva de *sumaj llajta* o «lugar hermoso».

A lo largo de los siglos, Sumalao conservó su importancia regional como feria comercial y centro de peregrinaje religioso. La popularidad de este santuario católico sigue siendo notable: se trata de la segunda peregrinación más importante en territorio salteño, después de la multitudinaria convocatoria dedicada al Cristo del Milagro en septiembre.

Geólogo y profesor emérito de la Universidad Nacional de Salta, el doctor Ricardo Alonso menciona haber dirigido una tesis sobre el paisaje de Sumalao, destacando su importancia como lugar para engorde del ganado en tiempos de la Colonia. Refiere que durante el siglo XVIII, centenares de mulas eran apacentadas en Sumalao antes de ser conducidas hacia el Alto Perú. Sin embargo, en el siglo XIX el eje de movilidad norte-sur cambió hacia el oeste y los pastos de este paraje pasaron a engordar a los toros que serían llevados, a través de la puna y cordillera, hacia las salitreras en Chile (Alonso, comunicación personal, 2022). El licenciado Felipe Hipólito Medina publicó los resultados de sus investigaciones al respecto en un libro titulado *Sumalao: Feria y Fiesta. Una antigua devoción al Cristo de Vilque en el Valle de Lerma, nacida en la feria de mulas más grande del mundo* (Medina, 2011). Dos años después fue publicado un libro del presbítero Pablo Castro (2013) dedicado también a este centro de peregrinaje religioso.

Con posterioridad, una revista de historia y religión publicó un artículo académico dedicado a las agencias y prácticas de sacralización en las llamadas Fiesta Grande y Fiesta Chica del Señor de Sumalao (Casimiro et al., 2014). La doctora Teresa Chaile profundizó acerca de los antecedentes históricos del culto al Señor de Sumalao, analizando en detalle su constitución durante el período colonial y su consolidación durante el período independiente (Chaile, 2022).

Las peregrinaciones católicas en el contexto surandino reciben cada vez más atención en la discusión académica contemporánea, tal

como se evidencia en un reciente volumen compilado dedicado a las movilidades sagradas en Argentina (Flores y Puglisi, 2022). En este sentido, el peregrinaje nocturno a Sumalao —foco del presente artículo— puede resultar de interés para los estudios clásicos sobre antropología simbólica en general (Wright y Ceriani Cernadas, 2007) y aporta al conocimiento del catolicismo de los sectores populares argentinos (Ameigeiras, 2008; Esquivel y Mallimaci, 2017; Pelegrín, 2005; Semán, 2021), y a los estudios culturales del norte del país (Forgione, 1982). Contribuye a ampliar la comprensión sobre aspectos de la ascesis y la liminalidad en la espiritualidad católica (Ludueña, 2003, 2020) e interesa, además, desde la perspectiva de los modernos abordajes sobre el cuerpo y la espacialidad en la práctica etnográfica (Wright, 2021). Inclusive permite arrojar luz sobre el impacto de los encierros globales de 2020 y 2021 en las prácticas religiosas populares en el norte argentino (Pelegrín y Forgione, 2020).

Teresa, una catequista residente en el poblado de Campo Quijano, me comenta que años atrás «era posible conseguir de todo en Sumalao», ya que además del peregrinaje religioso, el santuario albergaba una importante feria temporaria. A ella acudían los pobladores de los Valles Calchaquíes y de las alturas puneñas para intercambiar sus productos (tejidos de lana y panes de sal, entre otros), como pervivencia de la movilidad caravanera propia de estos rincones de los Andes.

La marcha a Sumalao porta un innegable sello femenino y andino, en tanto el grueso de los devotos que peregrinan a pie son mujeres; oriundas habitualmente de zonas del interior de la provincia de Salta. Una empleada que trabaja en casa de un colega suele tomar licencia para asistir a la peregrinación a pie a Sumalao, explicando que ella no ha faltado jamás, desde que iba «en el vientre de su madre». Es también frecuente que hombres de distintas edades —trabajadores rurales, albañiles, etc.— se sumen a la procesión como acompañantes de sus esposas, hijas y nietas.

Un arquitecto que cursa la maestría en Valoración del Patrimonio Natural y Cultural en la Universidad Católica de Salta afirmó que conocía el santuario «porque iba de niño con su abuela»; pero aclarando que no participaba de la caminata, sino que «iba siempre en coche». Este tipo de aseveraciones, que permiten una mayor distancia temporal y emocional con el fenómeno, son bastante frecuentes entre algunos residentes urbanos de Salta, para quienes el peregrinaje a Sumalao aparece asociado con las prácticas religiosas populares y campesinas.

PREPARATIVOS

En preparación para la peregrinación busco posibles compañeros de camino entre amigos y amigas que son católicos más o menos practicantes. En mi mensaje de WhatsApp, para intentar entusiasmarlos, comparo la empresa con una histórica expedición a la Antártida, donde un aviso publicado en el diario para reclutar expedicionarios prometía «frío seguro y regreso incierto».

«Que buen programa; pero me es imposible acompañarte», dice uno de los mensajes que me devuelven. Una a una las respuestas negativas se acumulan, acompañadas de amables excusas más o menos explícitas, que van desde un genérico «tengo que cuidar a los chicos» a un específico «ni loca voy a helarme».

Una señora que trabaja en una librería y papelería viste indumentaria de *running*. Decido preguntarle respecto a la extensa peregrinación. Me dice que años atrás iba siempre caminando sola a Sumalao y me da aliento para intentarlo, «aunque tenga que ir sin acompañante». Me advierte que el paso de los peregrinos es rápido y constante, pero que «igual se llega». Asegura que es fácil tomarse un colectivo para volver a Salta, ya que en tiempos de festividad hay un servicio especial con más frecuencia, que une el distante santuario con la capital provincial.

En la parroquia del barrio me informan que los peregrinos inician la marcha en la iglesia de Santa Teresa, situada en el sector sur de la ciudad. Los interlocutores me miran un poco incrédulos al advertir que llevo una muleta: aunque no intentan desalentarme, aclaran que el ritmo de marcha es bastante rápido, pero me tranquilizan diciendo que «hay caminantes que siempre ayudan para que todos lleguen» y cuidan al grupo para evitar posibles accidentes viales. Estiman que en la comitiva suelen juntarse entre cuarenta y cien personas.

Llamo por teléfono a la secretaria del templo de Santa Teresa y una voz femenina me confirma que «es costumbre» que los peregrinos partan al terminar la misa de las siete y media de la noche; aunque me aclara que la iglesia «no forma parte de la organización de la procesión»; se trata de una iniciativa de la gente sobre la que las autoridades del templo «no se hacen responsables». La aclaración de que «es costumbre» vuelve a ser repetida, lo que me genera expectativa, puesto que es una frase que casi siempre revela un auténtico involucramiento popular en ritos tradicionales (que no obedecen a móviles políticos o comerciales coyunturales).

INICIO DE LA PEREGRINACIÓN EN SALTA

Comienzo a caminar alrededor de las seis de la tarde, bajo una tenue llovizna. Antes de doblar la esquina saludo a dos hermanas que trabajan en el kiosco y me auguran buena fortuna para la peregrinación. Me dicen que «incluso llegan hasta el santuario personas que están mal de salud y no se sabe cómo lo logran». Ese tipo de «milagros» se explican por la intercesión del Señor de Sumalao.

Marcho algunos kilómetros a pie en medio de las angostas calles coloniales salteñas, cargando una mochila bastante pesada con algo de comida y bastante abrigo de repuesto, previendo la eventualidad de algún chubasco fuera de temporada. La noche de junio se anticipa helada con temperaturas debajo de cero grados.

Una hora después, al llegar a la iglesia de Santa Teresa, observo a dos o tres mujeres peregrinas, de mediana edad, con las que entablo conversación, expresándoles mi temor de no poder seguir el paso veloz de los promesantes. Confirman que, efectivamente, se trata de una marcha bastante rápida, pese a que el grupo está integrado habitualmente por «personas mayores» y que se transporta una pesada cruz. Me dicen ellas que piensan ir a su propio ritmo, bastante más lento, y que van a elegir «el camino de San Agustín», para que el trayecto sea más corto y no sobrepase los treinta y cuatro o treinta y cinco kilómetros. En tanto que la comitiva principal va a recorrer el camino más extenso, que se extiende por casi cuarenta kilómetros.

Durante la celebración religiosa se van congregando en la entrada del templo peregrinos andinos cargados con morrales y mochilas, vestidos con ponchos y gorros de lana. Las intenciones de la misa incluyen invocaciones al Cristo de Sumalao y algunos comentarios relativos al peregrinaje, ofrecidos por el sacerdote en la homilía.

A la entrada de la iglesia, sobre la angosta vereda, dos hombres de unos sesenta años de edad permanecen de pie junto a un esbelto crucifijo, de unos dos metros treinta de alto, adornado con lucecitas navideñas que titilan y le otorgan una apariencia inusual. El crucifijo ostenta un pequeño cartel que dice «Cristo peregrino de Sumalao». Orgullosamente, los dos hombres se toman fotografías junto a la cruz y permiten que otros devotos también lo hagan. Uno de ellos admira embelesado al sagrado objeto. Pasado el momento de la comunión, ingresan con la cruz al interior del templo para recibir «la bendición de los peregrinos», que les imparte el sacerdote una vez que el resto de la feligresía se ha retirado. Inmediatamente después se inicia la peregrinación, siendo aproximadamente las ocho y treinta de la noche.

Abren la marcha los dos caballeros y porta el crucifijo su propietario y custodio, quien la había estado mirando con tanta devoción. La comitiva, integrada al momento por unas veinte o treinta personas, avanza raudamente, sin detenerse en las esquinas. Un hombre de unos

cuarenta y tantos años demuestra una clase particular de arrojo en cada cruce de calles, al forzar a los automóviles a frenar, blandiendo los brazos con su celular encendido a modo de baliza. Advirtiendo la peligrosidad de la tarea me dispongo a ayudar, blandiendo yo también la muleta. Se suponía que la policía iba a brindar asistencia a los peregrinos durante la marcha —así había sido publicado en el diario con anterioridad—; sin embargo, los uniformados no han hecho su aparición.

La comitiva atraviesa suburbios de Salta, famosos por la nocturnidad. Me sorprende la devoción con la que se persignan quienes miran pasar al crucifijo, incluyendo ancianas que esperan el colectivo, personas que aparentemente trabajan en la calle, muchachos y chicas que se agrupan en la entrada de alguna discoteca. En las esquinas patrullan gendarmes equipados con armas largas, poco habituales hasta hace algunos años en los rincones urbanos de Salta. Algunos de ellos también se persignan.

No puedo evitar pensar en las *capacochas* incaicas, aquellas peregrinaciones estatales en las que niños y jóvenes vírgenes eran llevados para el sacrificio en lugares sagrados, particularmente en altas montañas (véase Ceruti, 2003). Afirman las crónicas coloniales que las comitivas avanzaban en línea recta por la geografía andina y que los lugareños, al verlas pasar, se arrojaban al suelo en señal de reverencia.

En un momento me distraen los bombos y gritos bastante agresivos de un grupo desaforado de «barrabravas» de fútbol, que se desplazan amuchados en un enorme camión sin techo, seguidos de cerca por media docena de motocicletas de la policía. «¿Los estarán llevando presos por destrozos?», se pregunta una peregrina, a lo que otra responde con evidente frustración: «Solamente les están escoltando: para ellos sí hay seguridad; pero para nosotros, no».

Cruzamos el puente sobre el río Arenales, que señala el límite meridional del casco urbano de la ciudad. Los peregrinos se apresuran por mantenerse en las cabeceras de la procesión; ya que en ausencia de luces e indumentaria fluorescente, aquellos que caminan en la reta-

guardia son los más expuestos al tráfico. Me he preparado mentalmente para el temor que me queda como un trauma a raíz de un accidente sufrido algunos años atrás, al intentar cruzar una carretera y resultar atropellada por una conductora alcoholizada, con el saldo de una rodilla fracturada y la perdurable muleta. Pero resulta evidente que no soy la única persona preocupada por el paso de los autos. Una mujer de unos sesenta años munida de un megáfono interrumpe el rezo del rosario con el que acompaña la marcha. Mientras atravesamos un sector de tráfico particularmente intenso, alienta a los caminantes a «no temer», asegurándoles que bajo la protección del Señor de Sumalao se puede avanzar sin que ocurra ningún accidente. «No nos vamos a caer y nada nos va a pasar», repite con entusiasmo, antes de retomar la recitación de las avemarías.

Una robusta peregrina veinteañera cae pesadamente de bruces al tropezar con el cordón de la vereda en la penumbra. Casi sin detener la marcha, los dos peregrinos más cercanos la ayudan a incorporarse, mientras los demás siguen adelante. Viendo que la joven se encuentra bien y está risueña, dan gracias a Dios y continúan avanzando velozmente. ¡Aquí no ha pasado nada!

La columna sortea sin inconvenientes la llamada «rotonda de Limache», situada a unos ocho kilómetros del centro, que marca el fin del ejido salteño. La animadora que porta el megáfono lo celebra a viva voz. Días después de finalizada la procesión, entendí esa angustia colectiva cuando escuché decir que, más de una vez, algún peregrino a Sumalao había resultado atropellado en este tramo de la ruta.

COMPAÑEROS DE CAMINO

Lentamente, la comitiva ha engrosado sus filas y el pelotón principal va ahora integrado por casi cien personas. Los más veloces y devotos siguen la marcha junto a la cruz, participando con disciplina

de cada misterio del rosario, de las letanías a la Virgen María y de las jaculatorias que la animadora repite con admirable constancia y envidiable capacidad pulmonar. En tanto, en la retaguardia de la procesión, los peregrinos menos veloces —o tal vez no tan devotos— comenzamos a flaquear y a buscar mundanal conversación que nos distraiga un poco de la monotonía.

Una señora delgada, de unos sesenta años, marcha ligera y sin pausa, bebiendo cada tanto un sorbo de una pequeña botella de coca-cola que lleva en una riñonera. Me cuenta que sale a caminar todos los días y que va a Sumalao todos los años. En esta oportunidad, la salud de su nuera, de una hija y de una nieta recién nacida constituyen los principales motivos de preocupación que espera depositar a los pies del Cristo. De forma muy pedagógica me explica los ritos que hay que cumplir al llegar al santuario, que incluyen el encendido de velas, la bendición del agua y el «tomar gracia del cuadro, que es donde está representado el Señor». Quizá esta vez se quede para la procesión que encabeza el obispo a media mañana; aunque lo que a ella realmente le interesa es llegar a tiempo para la misa del peregrino, que se celebra al amanecer. Es tan conmovedora que siempre la hace llorar, según me confiesa.

Nacida en un pueblo de Santiago del Estero, cerca del límite con Salta, otra peregrina me cuenta que cuando se jubile quiere estudiar Genealogía, «para conocer mejor sus orígenes». Me habla de la mestización, de los «gringos» que forman familia con las jóvenes mujeres indígenas; de problemas de tierras entre los hacendados y hasta de las rogativas a la Telesita cuando hay sequía. Me explica que primero se pide a la Virgen y a los santos; pero cuando llega enero y todavía no hay lluvias, no queda otra alternativa que recurrir a la Telesita mediante un rito que involucra danzas con tambores. Y que la Telesita «siempre cumple y en menos de cinco días»; aunque después hay que aguantarse el aguacero, que puede durar un mes. Además, hay que acordarse de «pagarle».

Una devota que trabaja en una escuela técnica se preocupa por los problemas de adicciones al alcohol y las drogas que enfrentan los

jóvenes, especialmente agravados después de los encierros de la pandemia, según afirma. También le molestan los «talleres» y «capacitaciones» con los que intentan contagiarle una pedagogía que no le conviene, porque «debilita a las figuras educadoras en su rol de autoridad». Me confiesa que no tiene claro «si nos encerraron para cuidarnos o para empobrecernos». En algún momento noto que se ha colocado un barbijo de tela, quizá en respuesta a un peregrino que pasó a nuestro lado, tosiendo. Un poco más atrás camina un señor que lleva un barbijo N95 rigurosamente colocado sobre su nariz —a diferencia de la mayoría de los caminantes que lo portan debajo de la boca, en la barbilla—. En el aire frío de la noche salteña su aliento atraviesa la tela y se eleva formando espirales, como si fuera humo de tabaco.

Llegamos al poblado de Cerrillos alrededor de las once de la noche y somos recibidos por familias locales que, desde la puerta de sus casas o en las esquinas, nos ofrecen generosamente café, limonada, facturas y pan tortilla. Algunos miembros de la comitiva se abalanzan sobre las viandas con notoria voracidad, en razón del considerable desgaste físico ocasionado por la caminata. Yo siento mi glucemia tan baja que apenas respondo, y el ingreso de azúcares al torrente sanguíneo me devuelve rápidamente algo de las fuerzas perdidas.

En la plaza principal del pueblo, los portadores de la cruz permanecen estoicamente de pie a su lado, al tiempo que lugareños y caminantes aprovechan para sacarse fotos junto a ella. No lejos de allí, un portaestandarte dotado de un farol, descansa apoyado sobre un monumento dedicado a próceres locales.

A lo largo del tramo de ruta que va de Cerrillos al poblado histórico de La Merced, los peregrinos caminamos mucho más tranquilos, con menos cantidad de tráfico en la ruta; custodiados por móviles y motos de la policía. La fila de devotos se vuelve prácticamente continua, aunque todavía se distingue la comitiva original, que marcha bajo el signo de la cruz.

En la oscuridad de la noche, lejos de las luces de la ciudad, atravesamos un paisaje llano de fincas tabacaleras y plantaciones caracte-

rísticas del fondo del valle de Lerma. Las montañas permanecen ocultas en un oscuro e invisible horizonte, bajo un manto de bruma que alternativamente adquiere tonos grisáceos y rojizos. La animadora de la procesión expresa su gratitud por el altoparlante e interpreta que «es el manto de la Virgen que nos cubre, y el manto de Cristo, que impide que la helada baje al suelo y entonces seguimos protegidos». En efecto, la humedad imperante hace que el frío no sea tan perceptible. Más bien siento calor, con el intenso esfuerzo físico que realizo mientras avanzo en «caminata nórdica», al compás de un bastón de esquí y una muleta. El problema se presenta en las paradas para comer, donde la hipotermia se instala con inusitada velocidad. Siento bastante frío en las manos, pero no creo que sea un problema.

Intento mantenerme en la cabecera de la comitiva, pues resulta muy claro que una vez que uno se queda atrás es prácticamente imposible recuperar el puesto (al menos para quienes no podemos correr). Avanzo al costado de la cruz, y a veces hasta me atrevo a caminar adelante, lo cual en otras procesiones andinas podría ser considerado como algo irrespetuoso. Los peregrinos me dispensan un trato sumamente amable y demuestran amplia tolerancia a los equívocos rituales que todos los antropólogos inevitablemente cometemos (a veces, «sin querer queriendo», para evaluar la real importancia de un asunto, tomando nota de las sanciones sociales que se aplican, etc.).

Desde la privilegiada posición en la cabecera observo cómo el dueño del portentoso crucifijo peregrino y su colaborador intercambian roles para cargar el sagrado objeto: lo hacen con tanta maestría y velocidad que prácticamente no detienen la marcha. La cruz es sostenida por su base, en las manos del custodio, que la alza a la altura de la ingle. De este modo, se eleva más o menos verticalmente casi dos metros por sobre las cabezas de los caminantes, inclinándose ligeramente hacia atrás y permitiendo a algunos caminar, literalmente, bajo el signo de la cruz. Para otros, además del crucifijo que los bendice con sus luces titilantes, está también la Cruz del Sur en el firmamento, que señala claramente la dirección en la cual caminamos.

Sin embargo, la posición en la que se carga la cruz obliga a quienes la transportan a movilizarse con las piernas semiflexionadas y la espalda gacha, como cuando se lleva en brazos un considerable peso. Se observa como un procedimiento mucho más incómodo que los habituales palanquines de los «misachicos», donde las imágenes religiosas son confortablemente paseadas en procesión, a hombros de los devotos (véase Ceruti, 2013). De allí que, pese a las invitaciones extendidas repetidamente a la comitiva, la tarea de portar el crucifijo termine casi siempre recayendo en las callosas manos de su dueño y de dos colaboradores cercanos, contándose excepcionalmente con el aporte momentáneo de algún peregrino «corajudo».

Como nunca antes en la historia reciente, la peregrinación al Señor de Sumalao fue suspendida en el 2020 por declarados motivos sanitarios, a fin de evitar aglomeraciones «peligrosas» por posibles «contagios». Incluso en esta oportunidad, al retomarse la actividad en 2022, la festividad ha quedado dividida en «Fiesta Chica» (la del fin de semana previo) y «Fiesta Grande» (la correspondiente a la peregrinación en curso). Según lo estimado por los medios periodísticos, no menos de 15,000 peregrinos se han reunido ya en Sumalao en la Fiesta Chica. Sin embargo, pese a la multitud de caminantes que se observa a ambos lados de la ruta, los miembros de la comitiva coinciden en que «falta gente».

La procesión se presta para pequeñas anécdotas que merecen especial atención en tiempos de la llamada «post-pandemia», en los que el espíritu peregrino parece encontrar particular gozo en desafiar a los poderes que lo han mantenido oprimido. En un cruce de caminos nos espera un retén policial integrado por varios uniformados que permanecen de pie sobre el asfalto, junto a una patrulla estacionada en la banquina. Los oficiales de policía alistan unas planillas, evidenciando que esperan que la comitiva se detenga para responder algunas preguntas. Advierto que los caminantes en la vanguardia no tienen ninguna intención de ralentizar la marcha, sino que más bien se apurran. En modo «falange romana» avanzan hacia los uniformados, que a

último momento dan un paso atrás y ceden el paso. «Solo queríamos saber de cuál parroquia vienen», murmuró uno de los policías, casi a modo de disculpa. Unos metros después, protegidas por la oscuridad de la noche, se escuchan las risitas cómplices de algunos peregrinos. Como explicó un colega en el campus de la universidad, «nosotros, los salteños, no estamos acostumbrados a darle explicaciones a la policía de dónde venimos o a dónde vamos».

Otra instancia en la que detecto acciones que podríamos suponer de «resistencia» es en la cuestión de los abrazos, cuya efusividad es motivo de asombro entre algunos peregrinos. Se me antojan como una estrategia de recuperación del uso del cuerpo —y de reconstrucción activa de los lazos interpersonales— ante tantos meses de obligatoria «distancia social». Advierto en tres oportunidades que basta con mencionar que soy peregrina «primeriza» para que inmediatamente otras mujeres del grupo vengan a darme un fuerte abrazo.

Durante un descanso en la recitación de las plegarias, para «escuchar el silencio de la noche», se ubica a mi lado un amable peregrino de los Valles Calchaquíes, munido de morral tejido y poncho salteño. Reconozco su voz inconfundible y poderosa, que destaca sobre la de los demás caminantes, cuando responde a los rezos de padrenuestros y avemarías. Me cuenta que es oriundo de Angastaco —más bien, Jasimaná—, si bien ahora vive desde hace años en Salta, trabajando como albañil y cuidando a su anciana madre. También ha vivido una década en Buenos Aires, pero no le ha gustado la capital argentina. A diferencia de sus numerosos hermanos, no tiene hijos, y me pregunta al respecto. Me cuenta acerca de la multitudinaria peregrinación que parte de los pagos vallistos de su familia en el mes de septiembre, caminando seis días hasta la ciudad de Salta para rendir homenaje al Señor del Milagro.

Una anciana señora camina conmigo cuando vamos llegando al poblado de La Merced (y debo confesar que a duras penas puedo seguir su paso tan vivo). Los cabellos encanecidos, parcialmente ocultos

bajo el pañuelo, revelan una edad bastante avanzada, que no parece condecir con la vitalidad de esta caminante. Me comenta que desde jovencita acostumbraba a acudir a Sumalao para rogar por la salud de sus familiares. Con su vasta experiencia confirma la importancia de los ritos de encender velas, acercarse al agua bendita y «tomar gracia» del cuadro de Nuestro Señor. En una oportunidad, mientras peregrinaba de noche, se cayó de boca. «Me he golpeado fiero», recuerda; pero atribuye al Señor de Sumalao el «milagro» de no haberse hecho ningún daño en el rostro.

En La Merced los vecinos esperan a los peregrinos con succulentos sándwiches y botellas de agua mineral. Algunos dueños de fondas y pequeñas cafeterías han mantenido sus puertas abiertas hasta estas altas horas de la madrugada para saciar el hambre de quienes prefieren hacer un descanso prolongado y «cenar como se debe».

Frente a la plaza del pueblo converso brevemente con la animadora que lleva el altoparlante. Tiene algunos años más que yo, pero parece de mi edad. Se muestra feliz de que sea mi primera vez en el camino a pie hacia Sumalao. La felicito por la catequesis que realiza mientras reza el rosario, explicando los momentos de la vida de Jesús con referencias a los Evangelios. También ha incluido oraciones de reparación por la recientemente sancionada ley del aborto, y se diferencia de «los evangelistas» que «no saben reconocer a la Virgen María», según cuenta. Comenta que viene habitualmente sin su familia, porque su marido opina que sus hijos adolescentes aún son demasiado jóvenes para acompañarla en el peregrinaje.

ACERCÁNDONOS AL SANTUARIO

La última parada tiene lugar alrededor de las tres y media de la mañana, en el punto donde el sendero se bifurca. Se abandona la ruta asfaltada y se ingresa por un camino rural de tierra para recorrer los últimos

cinco o seis kilómetros que nos separan del santuario. En este descanso ya no se observan peregrinos de pie, sino que todos están sentados o recostados en el pasto de las banquinas, con claros signos de fatiga.

Frente a una pequeña pulpería rural, en medio del campo, converso con un septuagenario corredor de maratones que camina a Sumalao «desde los ocho años». Es el portador y dueño del estandarte coronado con farol que admiré por primera vez en Cerrillos. A partir de este punto avanzará al frente de la procesión, junto con el portador del crucifijo peregrino que partió desde la ciudad de Salta. Lo acompaña una mujer mucho más joven, de cabellos negros rizados, que también corre maratones y dice reconocermé porque, al igual que yo, sube diariamente al cerro San Bernardo de Salta, como parte de su entrenamiento deportivo matutino.

Retomamos la marcha en plena oscuridad y una peregrina exclama que «así es mejor», para que no se vean los charcos de agua que vamos pisando. A lo largo de todo el camino he venido escuchando advertencias acerca del último tramo, cuando «se siente más el frío» y el suelo «se vuelve barroso». La animadora, a través del altoparlante, nos advierte que «el piso está jabonoso» y dice que si ella llegara a caerse sentada, todos tienen permiso para reírse. Después de este breve chiste los rosarios, letanías y jaculatorias se intensifican, como si fuera importante agotar todas las diversas instancias de rezos antes de llegar a destino.

En la oscuridad de la angosta carretera rural, el crucifijo peregrino adquiere una nueva función: ahora sus luces no son solamente ornamentos religiosos o balizas para los vehículos que pasan, sino que permiten iluminar el suelo a modo de linterna. Lentamente, los peregrinos que no tienen celulares se congregan en torno a la cruz para caminar bajo la tenue luz de sus coloridas lamparitas.

«Hemos hecho callar a los teros», advierte una devota cuando comienza a escucharse el canto de los gallos, antes de despuntar el alba. Entre el cansancio de la marcha, la privación del sueño, las bajas tem-

peraturas y la repetición de avemarías y letanías, los peregrinos vamos entrando en una especie de trance hipnótico. El caminar se vuelve algo mecánico, y la consciencia se despega un poco de las molestias físicas, como si pudiera «mirarlas desde arriba». En las ascensiones en alta montaña he atribuido este fenómeno al efecto de la gran altitud sobre el cerebro, acentuado por la hipoxia, el acompasado ritmo de la respiración, el sonido de los crampones sobre el hielo, etc.

Un nuevo acompañante se hace presente en esta etapa: en lugar del horizonte llano al que nos ha acostumbrado la noche, se yergue a nuestra izquierda la enigmática figura de una colina que supo ser escenario de ocupaciones administrativas hace medio milenio, en tiempos de los incas. Quizás tenga algo que ver con la elección de Sumalao como destino de antiguas ferias tradicionales, para el intercambio de productos. De algún modo, aún entre tinieblas, las montañas empiezan a recordarnos que estamos en el seno de los Andes.

Pasada una hora, llegamos al destino. Nos reciben con cálidos aplausos los policías y una multitud de jóvenes peregrinos que acampan en las inmediaciones del santuario. Tras atravesar la callejuela de acceso, flanqueada por docenas de puestos de comida y ventas de recordatorios, ingresamos a la plaza y nos detenemos finalmente frente al templo. «¡Gracias a Dios!». «¡Viva el Señor de Sumalao!». Las plegarias de agradecimiento se repiten a todo pulmón y con lágrimas en los ojos.

TOMA DE GRACIA Y OTROS RITOS IMPOSTERGABLES

En toda peregrinación andina, lo primero es «saludar al Señor» y el Cristo de Sumalao no es la excepción. Apenas llegados al santuario, la primera acción de los peregrinos es acercarse al cuadro de Nuestro Señor a «tomar gracia». Entre cincuenta y cien personas forman parte de una larga fila, que avanza bastante lentamente ya que los devotos tienden a demorarse frente a la venerada imagen. La ceremonia es

animada por jóvenes cantantes que actúan en el atrio, quienes interrumpen la performance para dar la bienvenida a las comitivas que van llegando. «Ahí llega el Cristo peregrino que nos acompaña todos los años», exclaman al vernos.

El cuadro del Cristo de Sumalao es de gran porte y data aparentemente del siglo XVIII. Presenta a Jesús crucificado, flanqueado por san Juan y la Virgen María. Será paseado en formal procesión a media mañana, ocasión en que la misa es celebrada por el arzobispo de Salta. Durante el resto de la festividad permanece colocado bajo techo a un lado del atrio del templo, vallado con juegos florales y reclinatorios ubicados estratégicamente para crear una barrera prudencial entre el sagrado objeto y el entusiasmo de sus fieles devotos. Si bien la mayoría de los peregrinos se limita a arrodillarse frente al cuadro, decir sus oraciones y tocar las flores, una buena parte procura también acercarse por un costado, a fin de poder alcanzar la tela, protegida bajo una cubierta de vidrio. Se advierte que con frecuencia se frota discretamente alguna prenda (gorro de lana o pañuelo, por ejemplo), que luego se conservará como reliquia.

La actividad de «toma de gracia» junto al cuadro es constante, al igual que el encendido de velas a unos treinta metros de distancia, en la parte de atrás del santuario. Las velas materializan simbólicamente las intenciones de los feligreses y en torno a ellas se observa la incorporación de prácticas de adivinación (además de la consabida recolección de la cera derretida para llevar a la casa). Otro tipo de reliquias más específicamente religiosas, tales como estampitas o imágenes de santos, se encuentran en venta en una santería adyacente al santuario; en tanto que las intenciones formales para la misa pueden encargarse (y abonarse) en un sector del atrio lateral especialmente destinado para tal fin.

En la plaza frente al templo se disponen, a modo de pequeño anfiteatro, hileras de bancos de madera. Los bancos van siendo ocupados después de saludar al Señor, en preparación para la misa de los peregrinos. Aprovecho un asiento libre para cambiarme las me-

días mojadas —actividad que veo realizar a otros caminantes— y para ponerme toda la ropa de abrigo que durante cuarenta kilómetros he cargado en la mochila. Son casi las seis de la mañana y junto con la estrella del amanecer comienza a levantarse la neblina nocturna. La helada finalmente nos alcanza y el frío cala los huesos sin misericordia.

Como es habitual en los centros de peregrinaje, la nave de la iglesia aparece *impromptu* convertida en dormitorio, donde decenas de peregrinos de mayor edad duermen acostados en el suelo y cubiertos con ponchos. Algunos llevan colocado el barbijó, en tanto que la mayoría prefiere prescindir del implemento, pese a su sostenida obli-gatoriedad. Hay peregrinos jóvenes que duermen a pierna suelta a los mismos pies de las imágenes religiosas expuestas a la veneración de los fieles en el altar, usando los escalones como almohadas. Entre los objetos de culto se cuentan una antigua imagen de vestir de la Virgen, custodiada dentro de una vitrina y situada sobre un palanquín; y una estatua de san Rafael Arcángel dotada de una caña de pescar, por su papel como protector de los pescadores. Detrás de las imágenes, sentados frente a sencillos reclinatorios, dos sacerdotes atienden a los fieles que necesitan confesión y entre ellos, abrigado con un grueso poncho, identifico inmediatamente al padre Pagano.

EL SERMÓN DEL PADRE CURA

Pagano es un sacerdote reconocido en el medio salteño, en parte quizás por el oxímoron que representan su apellido y profesión. He conversado con él en varias ocasiones, al cruzarlo en los pasillos de la Universidad Católica de Salta, donde se desempeña como profesor de Teología para los alumnos de la carrera de Comunicación Social. También he escuchado muy positivos comentarios de montañistas que han compartido el ascenso a alguna cumbre con este campechano sacerdote, que lleva bajo el poncho un doctorado obtenido en una pres-

tigiosa universidad alemana. Sin embargo, nunca antes había tenido oportunidad de asistir a una de sus misas.

El sacerdote inicia el sermón pidiendo que levanten la mano aquellos que han llegado a pie al santuario. Absolutamente todos los sentados en los bancos frente al atrio levantan el brazo. Pide un aplauso para los esforzados caminantes. Luego confiesa que él, en cambio, ha venido «en alguna movilidad»; pero aclara que «todos somos peregrinos». Cada tanto, hace eco del frío que experimentamos los allí reunidos: «Por amor al Cristo de Sumalao, estoy helao», dice, haciendo gala de su sentido del humor. También aprovecha para expresar que el amor de Cristo por su pueblo se extiende «por todo el valle de Lerma» y, a continuación, va nombrando muchos de los parajes y poblados de donde proceden los peregrinos, de curtidos rostros andinos. En algún punto, su homilía adquiere un tono moralizante al referirse a uno de los problemas sociales más acuciantes: la violencia contra la mujer. «Es inconcebible que en un pueblo religioso como el salteño se observen los índices más altos de ataques a mujeres y femicidios», exclama en su admonición.

La homilía se prolonga y después de algunos minutos ya no logro mantener la debida atención. Una noche sin dormir y una maratón de cuarenta kilómetros a pie ya no pasa sin dejar huella por un cuerpo de casi medio siglo de antigüedad. Pese a que estoy feliz por la oportunidad de escuchar al padre Pagano, no puedo evitar que me alcance el sueño. Entre el agotamiento y la hipotermia, siento los cabezazos que resultan de la batalla entre el cansancio que asedia y la conciencia despierta que intenta vanamente prolongar la resistencia. ¡Espero que el sacerdote piense que estoy asintiendo a lo que dice y no vaya a darse cuenta de que me estoy durmiendo! Atraviesa mi mente el recuerdo de una lámina dibujada en el siglo XVII por el genial cronista mestizo Felipe Guamán Poma de Ayala, en la que se ve a un grupo de indígenas sentados al pie del púlpito, roncando sonoramente, mientras un religioso les habla. La lámina se titula «el sermón del Padre Cura».

VOLVIENDO AL MUNDANAL RUIDO

Terminada la misa, los fieles se acercan al sacerdote para pedirle la bendición. Bendición de algún bebé recién nacido, que la orgullosa y joven madre lleva en brazos; bendición de la cabeza del propio peregrino; bendición de la foto de algún familiar enfermo que no pudo venir al santuario y múltiples bendiciones de vaya uno a saber qué clase de pequeños objetos de importancia ritual —amuletos, piedritas y otros— que suelen ocultarse debajo de piadosas estampitas de santos y vírgenes, mientras el sacerdote finge que no se ha dado cuenta.

Los peregrinos que caminaron de noche para las primeras misas sienten mayormente que la misión está cumplida y están listos para volver a sus hogares. Otros, llegados a pie o en «movilidades», tomarán su lugar horas más tarde, cuando el arzobispo venga a rezar la misa central y la Fiesta Grande se traduzca en la «Procesión del Cuadro».

A medida que avanzan las luces del amanecer, la cortina de niebla se descorre y los Andes orientales del norte argentino asoman esplendorosos, teñidos con hermosas tonalidades rojizas. Se distingue perfectamente —y hasta parece cercana— la figura de un viejo amigo, el cerro Malcante, un gigante de más de 5,000 metros que separa al Valle de Lerma de los Valles Calchaquíes. La quebrada de Escoipe se abre pasando Chicoana, como un generoso surco que conduce a las alturas andinas. Por allí transitaban antiguamente los pobladores diaguitas-calchaquíes, los incas y los conquistadores europeos; así como los arrieros que llevaban ganado hacia Chile, cruzando la cordillera. Los mismos baqueanos que, según dicen algunos peregrinos, después de largas jornadas en las montañas bajaban al valle para encontrarse con sus mujeres, en aquel lugar al que llamaban «hermoso», quizás por este motivo.

A ambos lados de la callejuela que da acceso al santuario se forma una feria comercial en la que se suceden puestos de venta de pastelería típica, recordatorios religiosos, juguetes para niños y otros en-

seres, así como de «sorpresas», que son envoltorios de papel de diario que contienen, por ejemplo, un «arito». Los envoltorios de sorpresas se preparan y venden separadamente «para varón y para mujer».

La pastelería religiosa incluye —como es habitual en casi todas las fiestas patronales nortenas— un conjunto de delicadezas llamadas «pastas de Santa María», con alfajores de harina de maíz capia y un tipo de manjar o dulce de leche de color más claro, característico de la gastronomía del sector meridional de los Valles Calchaquíes.

Junto a la feria discurre un pequeño arroyo de aguas barrosas en el que jóvenes peregrinas, con los pantalones arremangados, sumergen las piernas. Con las primeras luces del alba, la escena adquiere tintes surrealistas y me pregunto cuán ampollados estarán sus pies después de la caminata, para procurarse esa forma de alivio, cuando la temperatura ambiente apenas roza los cero grados. Alternativamente, considero que quizá se trate de un ritual de purificación, como el que las mujeres andinas realizan bañándose de cuerpo entero en una vertiente debajo de los glaciares del nevado Qolque Punku, durante la peregrinación a Qoyllur Rit'i, al sur de Cusco. Allí, las mujeres enfrentan las gélidas aguas, también de madrugada y en esta misma época del año con temperaturas que, a consecuencia de la altitud, llegan a los veinticinco grados bajo cero (Ceruti, 2007).

Al levantar la vista advierto que, en los límites exteriores del santuario, por sobre las cabezas que vienen y van, avanza bamboleante el crucifijo peregrino que guió mis pasos durante toda la marcha. Su dueño y los colaboradores se dirigen pausadamente hacia el área de estacionamiento, donde quizás una persona amiga haya venido a buscarlos.

El trayecto de regreso a la ciudad de Salta en el colectivo suburbano dura casi una hora y transcurre por el camino más corto —aquel que pasando por el barrio de San Agustín llega a Sumalao, bordeando el pie de las sierras que flanquean el valle hacia el oriente—. La ruta está plagada de peregrinos diurnos, que apuran el paso intentando llegar al santuario antes del mediodía. El colectivero me deja casi al pie del cerro San Bernardo, junto a la base del turístico teleférico de Salta.

Frente al antiguo convento de San Bernardo me detengo para dejar pasar una cohorte de corredores y velocistas, envueltos en sus coloridas indumentarias y afanados en lo que parece ser una carrera deportiva. «Están corriendo una media maratón», me dice una de las organizadoras, al tiempo que agita los brazos y les infunde coraje. «Son veintiún kilómetros», aclara —pero el comentario no logra impresionarme demasiado—.

Llego al edificio donde alquilo mi departamento y me entretengo buscando la llave al fondo de la mochila. Una vecina abre la puerta, pero no me reconoce, y por poco me impide el paso. Inmediatamente se da cuenta del error y me deja entrar. «Vengo de Sumalao», le digo, intentando explicar mi desaliñado aspecto. «Se nota», me responde.

PALABRAS FINALES

Ha transcurrido una semana desde la peregrinación a Sumalao. Mis amigos y amigas —aquellos que no querían helarse y tenían que cuidar a sus hijos— formulan algún comentario de felicitación, pero no muestran mayor interés por los pormenores de mi peregrinaje.

Anoche he recorrido la base del cerro San Bernardo acompañando a los gauchos que homenajean al general Güemes —un prócer de la historia argentina— durante la llamada «guardia bajo las estrellas». La celebración patriótica, en conmemoración de los dos siglos de la muerte del héroe local de la gesta independentista, congrega a todo el espectro social salteño, amalgamando en una misma identidad gauchesca —y bajo un mismo poncho rojizo— a trabajadores rurales, pobladores originarios, residentes urbanos, profesores, médicos, terratenientes, empleadas domésticas y a los cada vez más numerosos turistas. No puedo evitar la comparación con la humilde peregrinación de Sumalao, con su marcada identidad andina, que pasa de algún modo «bajo el radar», casi sin ser detectada. Aunque por motivos diferentes,

tampoco son «registradas» en el imaginario salteño las peregrinaciones en torno a la Virgen del Cerro (véanse Ceruti, 2013, 2022), a las que asisten miles de devotos procedentes de distintos rincones de Argentina.

Camino a la universidad me cruzo con el padre Pagano, a quien identifico en la distancia, por su inconfundible poncho. «Padre, estuve en Sumalao y me encantó su homilía», le digo. El sacerdote sonríe y me pregunta si asistí a la misa de las cuatro de la mañana o a la de las seis. Le respondo que fui a la segunda y lo felicito por haber abordado el tema de la violencia contra las mujeres.

Es una buena oportunidad para aprender algo más sobre el «lugar hermoso» de Sumalao. «La clave está en las aguas, que son curativas», me informa. Caigo en la cuenta de que este importantísimo aspecto, de algún modo, se me había pasado por alto. Agrega a continuación el sacerdote que la real comprensión del fenómeno religioso popular requiere considerar que no se trata de un «sincretismo», como dicen los académicos, sino de una verdadera «síntesis», como lo expresan los devotos andinos.

Cruentos sabañones me aquejan desde hace algunos días, avanzando desde las puntas de los dedos hasta las muñecas, en ambas manos. Escribo estas páginas procurando que las hojas no queden demasiado manchadas con sangre. Los dedos de los pies la han sacado más barata, protegidos por botines de cuero y el atinado consejo de los peregrinos acerca de las medias secas para el recambio. No tomé la precaución de llevar guantes... un error de principiante, inadmisible en una veterana montañista.

Aunque trate de ignorar los síntomas, resulta innegable que mis manos han sufrido un principio de congelamiento durante el largo peregrinaje nocturno, bajo las inclementes temperaturas invernales. Ante los dedos ampollados y la piel tajeada por el frío, el chiste del padre Pagano ya no parece tan gracioso... No queda otra que admitir que «en Sumalao me he helao». ¡La experiencia del peregrinaje ha sido completa!

CONFLICTO DE INTERESES

La autora declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2025, la autora.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

REFERENCIAS

- AMEIGEIRAS, Aldo (2008). *Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- CASIMIRO, Ana Victoria, Pablo COSSO y Gerardo Daniel SAIQUITA (2014). Las Fiestas del Señor de Sumalao en La Merced (Salta). Prácticas de sacralización, agencias y experiencia religiosa. *Itinerantes: Revista de Historia y Religión*, núm. 4, pp. 113-131.
- CASTRO, Pablo (2013). *El Santuario de Sumalao*. Salta: Editorial Hanne.
- CERUTI, María Constanza (2003). *Llullaillaco: Sacrificios y Ofrendas en un Santuario Inca de Alta Montaña*. Salta: Universidad Católica de Salta.
- CERUTI, M. C. (2007). Qoyllur Riti: Etnografía de un peregrinaje ritual de raíz incaica por las altas montañas del sur de Perú. *Scripta Ethnologica*, vol. 29, pp. 9-35.
- CERUTI, M. C. (2013). *Procesiones andinas en alta montaña. Peregrinaje a cerros sagrados del Norte de Argentina y del Sur de Perú*. Salta: EUCASA.
- CERUTI, M. C. (2022). Ascensión, sanación y prohibición: dos décadas de peregrinajes al Cerro de la Virgen de Salta. *Aiken. Revista de Ciencias Sociales y de la Salud*, vol. 2, núm. 2, pp. 47-61.

- CHAILE, Telma Liliana (2022). El Señor de Sumalao en Salta (Argentina): redes de peregrinación y configuración territorial y devocional en el espacio andino entre los períodos colonial e independiente. *Allpanchis*, núm. 90, pp. 273-309.
- ESQUIVEL, Juan Cruz y Fortunato MALLIMACI (2017). Religión, medioambiente y desarrollo sustentable: la integralidad en la cosmología católica. *Revista de Estudios Sociales*, núm. 60, pp. 72-86.
- FLORES, Fabián y Rodolfo PUGLISI (comps.) (2022). *Movilidades Sagradas. Peregrinaciones, procesiones, turismo y viajes religiosos en la Argentina*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- FORGIONE, Claudia Alicia (1982). *Estudio antropológico cultural de la sociedad rural de la Quebrada de Humahuaca*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- LUDUEÑA, Gustavo A. (2003). Presencias: ascetismo y liminalidad en comunidades contemplativas benedictinas del Mercosur. *Ciencias Sociales y Religión*, vol. 5, núm. 5, pp. 123-152.
- LUDUEÑA, Gustavo A. (2020). Imaginación cosmológica, espiritualidad católica y sensibilidad contemplativa: la meditación cristiana en Argentina. *Revista del CESLA*, núm. 26, pp. 265-290.
- MEDINA, Felipe Hipólito (2011). *Sumalao: Feria y Fiesta. Una antigua devoción al Cristo de Vilque en el Valle de Lerma, nacida en la Feria de Mulas más grande del mundo*. Salta: Okapi Ediciones.
- PELEGRÍN, Maricel (2005). *Cuando la salud viene de la tierra: una visión antropológica de la medicina popular en Jujuy, República Argentina*. Buenos Aires: Del Umbral.
- PELEGRÍN, Maricel y Claudia FORGIONE (2020). Los rituales no se suspenden, el folklore en la pandemia. *Pandemia. Los desafíos múltiples que en el presente le plantea al porvenir*, pp. 257-275.

SEMÁN, Pablo (2021). *Vivir la fe: Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

WRIGHT, Pablo G. (2021). Cuerpos y espacios plurales: sobre la razón espacial de la práctica etnográfica. En: Rosana Guber y Lía Ferrero (eds.). *Antropologías hechas en la Argentina*, volumen 3. Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Antropología, pp. 561-578.

WRIGHT, Pablo y César CERIANI CERNADAS (2007). Antropología simbólica: pasado y presente. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, núm. 32, pp. 319-348.

Fecha de recepción: 2024-07-24.

Fecha de evaluación: 2024-09-17.

Fecha de aceptación: 2025-02-07.

Fecha de publicación: 2025-06-01.



Que por otro nombre se llamó Doña María Jacinta de Montoya:
cinco documentos inéditos sobre la fundadora
de la Casa de Jesús, María y José

José Carlos DE LA PUENTE LUNA

Departamento de Historia - Texas State University, San Marcos, Estados Unidos
jd65@txstate.edu
Código ORCID: 0000-0003-3507-8994

María Gracia RÍOS TABOADA

Departamento de Humanidades - Pontificia Universidad Católica del Perú,
Lima, Perú
mgrios@pucp.edu.pe
Código ORCID: 0000-0001-7394-6313

De ninguna suerte negana que tubiese de la tierra que ella no se bania becho sino bechola Dios que ella [...] nunca [había] dicho que era española

MARÍA JACINTA DE MONTOYA es una de las mujeres mejor documentadas de la temprana modernidad. Los miles de folios referidos a las dos causas que marcaron su vida, la beatificación de su esposo Nicolás de Ayllón (1679-1690, 1699-1716) y la fundación del Monasterio de Jesús, María y José (1684-1713), son solo una parte de la multiplicidad de papeles que María Jacinta produjo de su puño y letra, o ayudó a preparar a través de una vasta y compleja red de agentes que conectaron Lima, Roma y Madrid en torno a la causa de Nicolás, el *indio santo*, durante más de treinta años. Estos documentos revelan diversas facetas de quien, en la segunda mitad de su vida, cuando se abocó a la tarea de elevar a su esposo a los altares para asegurar la transformación de la casa de recogidas que ella lideraba en beaterio, primero, y en convento de clausura, después, prefirió que la llamaran «la hermana Maria Jascinta de la Santissima Trinidad», «Jacinta de Jesús» o simplemente «la hermana Jacinta». A pesar de su profunda huella en el registro histórico, aspectos clave de su biografía nos siguen siendo esquivos. Pero no se trata solo de una limitación de las fuentes, subsanable en el tiempo, sino, como proponemos en esta nota, de la naturaleza misma del archivo que se construyó en torno a ella.

En efecto, en el año 1679, cuando María Jacinta irrumpió en el registro histórico para promocionar la causa de su esposo ante el arzobispado de Lima y la Santa Sede, fue llamada «Doña María Jacinta de Montoya y Campo». Cinco años después, cuando fue requerida a declarar como testigo de excepción de las virtudes y milagros de su esposo, se identificó a sí misma como «vecina de esta ciudad», Los Reyes, cuyo padre fue «el capitan Don Antonio de Montoya y su madre no saue dar razon porque quedo muy niña y no a tenido quien le de

noticia [...] Y que tampoco no saue en que parte de este Reyno nacio». ¹ Ese mismo año, el jesuita Bernardo Sartolo publicaba en Madrid una *vita* de Nicolás de Ayllón, en parte basada en los testimonios de María Jacinta, en la cual la describía como «vna doncella Española pobre, y virtuosa, criada en gran recogimiento entre las Religiosas del Convento de la Encarnacion» (Sartolo, 1684, pp. 60-61, 70). Años después, en el proceso que el Tribunal del Santo Oficio fulminaría contra ella tras su autodelación, María Jacinta se describiría a sí misma como nacida en el pueblo de Pausa, Parinacochas, desde donde «fui trasladada a esta ciudad de Lima de edad de cuatro o cinco años a la casa de mis padrinos el Capitán Francisco de Arteaga y su mujer doña Catalina de Carbajal». ² Un testigo en la misma causa inquisitorial se refirió a ella como «María Jacinta que no sabe su apellido, que fue mujer de Nicolás de Dios, indio, y ella mestiza». ³

Las *María Jacintas* seguirían sucediéndose con la misma ambigüedad en el registro histórico posterior. En 1701, cuando el arzobispo de Lima decidió averiguar la verdad de los hechos contenidos en la *vita* y el proceso de beatificación de Nicolás, María Jacinta pronunció las palabras del epígrafe, que *tenía de la tierra*, culpando a un grupo de religiosos de haber añadido el que fuera «española» a la hagiografía de Nicolás que había llegado de Europa. ⁴ En 1702, la Inquisición le

1 Nicolai de Deo saude Ayllon processus super sanctitate vitae. (1693-1694). Archivo Segreto Vaticano, Arch. Congregazione dei Riti, Processus 1309, ff. 1r, 200r-201v.

2 Proceso de fe de María Jacinta de la Santísima Trinidad. (1696-1713). Archivo Histórico Nacional, Inquisición, 1649, exp. 51, ff. 5v-6r, 53v.

3 Proceso de fe de María Jacinta de la Santísima Trinidad, f. 3r.

4 Información sumaria que mandó se haga Su Señoría Ilustrísima en orden a averiguar las virtudes, y algunos casos que se decían milagrosos de Nicolás de Dios (alias) Nicolás de Ayllón, indio natural de Chiclayo, que murió en esta ciudad (1700-1716). Archivo Arzobispal de Lima, Beatificaciones, exp. 1, leg. 4, f. 54r. Esta era la clasificación del expediente cuando uno de los autores lo consultó en 2011.

confiscó sus escritos y le ordenó: «que por aora no escriua en materia que toque a reuelazion ni sobre los fauores e ilustraciones que dise a tenido o tubiere en la orasion, ni tampoco sobre cosas misticas». Ese mismo año, dijo ser:

[...] la Madre Maria Jaçinta de la Santissima Trinidad mestisa viuda del siervo de Dios Nicolas de Dios alias Nicolas de Ayllon, [...] hija natural de Don Antonio de Montoya y Espinoza y de Juana del Rosario, natural del Pueblo de Pausa, Provincia de Parinacochas.⁵

Tras la muerte de María Jacinta el día de Navidad de 1710, sus compañeras de religión la retratarían textualmente, esta vez para la posteridad, y a partir de sus propios apuntes, como «natural de esta ciudad de Lima. Hija de un fulano de Espinosa hombre honrado y de fulana de Montoya, mestizos». ⁶ En líneas generales, el rastro dejado por estas diferentes versiones del yo difícilmente constituye una anomalía en el periodo en el que vivió María Jacinta. En sentido específico, sin embargo, estas variaciones identitarias guardaban una estrecha relación con los dos procesos que María Jacinta impulsó entre fines del siglo XVII y comienzos del XVIII.

Para seguir avanzando en esta línea, publicamos en esta nota cinco documentos que nos permiten incidir en una de las estrategias de autorrepresentación más efectivas de las tantas que desplegó María Jacinta para dirigir su propia comunidad religiosa: la calculada ambigüedad acerca de su ascendencia y origen. ⁷ Al presentarla (clasificarla)

5 Información sumaria que mandó se haga Su Señoría Ilustrísima, leg. 1, s. f., leg. 4, ff. 52r-54v.

6 Parte pmyera en que se contiene la Relación del Origen y Fundación de el Beaterio de Jesús Marya, y José de esta Ciudad de Lima Y de la vida y virtudes de la madre Marya Jacynta de la Santísima Trynidad, su Fundadora (ca. 1713). Archivo del Monasterio de Jesús, María y José (AMJM), EAP1299/2/113/5.

7 Sobre su participación en la producción discursiva de la santidad de Nicolás y en la efectiva movilización de ese capital textual en circuitos judiciales y extrajudiciales locales (Van Deusen, 2018, cap. 5). El trabajo anterior de Stacey Schlau

simplemente como una *mestiza*, autores previos han afirmado aquello que necesita explicación, estabilizando extemporáneamente una categoría inestable y haciendo que dicha estrategia, anclada en una vaguedad deliberada e irreductible, se vuelva imperceptible.⁸ Argumentamos, en cambio, que en el campo de batalla discursivo que significó su doble causa, un asunto casi tan trascendente como la insistencia en la calidad de *yndio de nación*, la nobleza y la piedad del venerable Nicolás de Ayllón⁹ fue el esmero con que María Jacinta parece haber querido distanciarse de la *sangre india* de su esposo, a la vez que lo presentaba a él como una excepción a la ausencia de nobleza, la ilegitimidad y la idolatría usualmente asociadas a ella.

se concentra en los esfuerzos de María Jacinta por constituirse en un modelo de espiritualidad autónomo con respecto a Nicolás, tanto en su propia comunidad religiosa como en la Lima del siglo XVII. Paradójicamente, le asigna un rol secundario en la promoción de la causa de beatificación de Nicolás (Schlau, 2016, pp. 20-24). Para una reconstrucción detallada de las gestiones de María Jacinta para lograr el establecimiento del beaterio y posterior Monasterio de Jesús, María y José que, curiosamente, parece condicionar el éxito de esta empresa a la intervención de poderosos personajes masculinos, Millar Carvacho (2020).

- 8 Espinoza Rúa (2012, p. 147) [«Se le consideraba mestiza»], Medina (1900, p. 317) [«mestiza»], Mendiburu (1874, pp. 428-430) [«mestiza»], Millar Carvacho (2020, pp. 190-191) [«joven mestiza y huérfana»], Owens (2012, p. 6) [«a mestiza woman»], Romero (1958, p. 15, nota 14) [«“española”, es decir blanca»], Vargas Ugarte (1960, p. 37) [«de raza mestiza, hija natural de D. Antonio de Montoya y Espinosa y de una india, Juana del Rosario, natural del pueblo de Pausa, en Parinacochas»] y Vergara Ormeño (2012, p. 109) [«novia mestiza»].
- 9 Sobre Nicolás como *yndio de nación*, véase el retrato del personaje publicado en 1684, así como, entre varios otros: «Carta de la Audiencia de Lima a Su Majestad». Lima, 26 de noviembre de 1690. Archivo General de Indias [AGI], Lima, 20; «El Arzobispo de Lima remite un parecer de Nicolás de Olea de la Compañía de Jesús sobre la fundación de monjas descalzas de Santa Clara sustentadas las limosnas a que pretende para el recogimiento de doncellas de Jesús, María de aquella ciudad». Lima, 28 de noviembre de 1690. AGI, Lima, 20; «Carta del Arzobispo al Consejo de Indias sobre el pedido de Juan Núñez Vela para pasar a Roma a impulsar la causa de beatificación de Nicolás Ayllón». Madrid, 28 de mayo de 1703. AGI, Lima, 520; Sobre sus *Padres Nobles, descendientes de Caciques principales*, «Carta de los indios caciques y principales del Cuzco a Su Majestad». Cuzco, 20 de agosto de 1690. AGI, Lima, 20.

Consideradas por muchos como particularmente intensas e incluso irredimibles cuando se transmitían por la línea paterna, pero también consideradas como susceptibles de ser adquiridas por asociación (matrimonio), estas *manchas* amenazaban con proyectar una sombra sobre el celo cristiano y la capacidad de María Jacinta para conducir con rectitud una congregación religiosa compuesta exclusivamente por mujeres.¹⁰ A pesar del *exemplum* que ofrecían la vida y virtudes de Nicolás a sus «paisanos y connaturales», a los «neofitos indios naturales de este reyno»,¹¹ la idoneidad de los *indios* y sus descendientes, especialmente los que no eran nobles, para ser venerados en los altares, ejercer el sacerdocio, tomar los hábitos o regir un monasterio, antes que asunto resuelto, era precisamente lo que se venía debatiendo a raíz de estas causas y de sus campañas satélite, especialmente en Madrid. En efecto, es importante recordar que los dos procesos que tuvieron a María Jacinta como protagonista se enmarcaron en uno de los esfuerzos más significativos (y parcialmente fallidos) por remecer la relación entre los llamados *naturales*, la Iglesia católica y el orden colonial a

10 En la información ordenada por el arzobispo en 1700, los religiosos de San Juan darian a entender que María Jacinta había permitido la inclusión de su origen español en la *vida* de Nicolás. Fray Agustín Carrascal testificó que «uego que llego el dicho libro de la vida de Nicolas de Dios antes que lo prohibiese el Santo Officio auia este declarante anotado y puesto al margen “ojo” en todas aquellas cosas que hallo no ser verdaderas [...] y que lo que mas auia sentido [María Jacinta] era el que este declarante huviere anotado el que la llamasen española siendo Mestiza que por tal corre, y es tenida». Información sumaria que mandó se haga Su Señoría Ilustrísima, leg. 1, s/f. No deja de ser interesante que, en los dos relatos más antiguos sobre la fundación de la casa de recogimiento, conservados en el archivo del Monasterio de Jesús, María y José, falten los folios iniciales, los cuales discutían los orígenes de sus fundadores, Nicolás y María Jacinta.

11 Nicolai de Deo saude Ayllon processus super sanctitate vitae, ff. 1r,-2v; «Carta. La Religión de la Compañía de Jesús a Su Majestad». Lima, 4 de noviembre de 1690. AGI, Lima, 20.

partir de la redefinición de la categoría misma de *indio*.¹² Para algunos, por ejemplo, la calidad de *española* de María Jacinta no hacía más que elevar la virtud del *indio* Nicolás. Sus detractores criticaban, en cambio, «el que la llamasen española siendo Mestiza». ¹³ Es como parte de este juego de pares opuestos, tan cuidadosamente contruidos en el plano discursivo, que hay que entender el secreto mejor guardado de María Jacinta. Si su origen hubiera sido un detalle superfluo, ¿por qué seleccionarlo entre otros para cuestionar la veracidad de la *vita* de Nicolás publicada por Sartolo y, por extensión, la validez de la causa en su totalidad? Al publicar estos nuevos testimonios, entonces, no buscamos corregir o reemplazar las descripciones presentadas en párrafos anteriores con información supuestamente más fidedigna o cercana a la *verdadera* identidad de María Jacinta, sino resaltar esta estrategia y ayudar a la comprensión de cómo y por qué esta mujer excepcional fue bosquejando —y dejando que otros bosquejaran— estos retratos de papel acerca de su propia vida.

El primer documento es el expediente matrimonial de María Jacinta de Montoya y de Nicolás de Ayllón. Como lo ha señalado ya Te-

12 La relación entre la causa del *indio santo* y los debates sobre el acceso al sacerdocio y a otros ámbitos eclesiásticos y civiles para los *indios*, la eliminación formal de las barreras impuestas a estos en tanto neófitos y la eventual obtención de la igualdad jurídica entre los descendientes de indios y españoles ha sido ampliamente tratada por Estenssoro (2003). Para el caso específico de las mujeres, Pérez Miguel (2022).

13 Dice Sartolo (1684, pp. 61-62): «aunque en aquellas partes es grande el reparo que se haze en casar vna Española con vn Indio, toda via la virtud de Nicolas era ya tan notoria, y tan estimada, que igualaua muy bien estas diferencias». Más adelante, el jesuita le atribuye a María Jacinta los siguientes pensamientos: «Que sea Indio el que ha de ser mi marido, no le quita el que sea bien nacido, y mucho menos el que sea afable, cortès, recogido, y virtuoso, yo no me caso con su Nacion, sino con su persona, y importa poco, que la Nacion no sea igual, si la persona es muy ajustada; en èl tendrè quien finalmente me assista, y quizàs en un Español hallarè vn tyrano que me desprecie; su oficio rendirà abundantemente para los dos, y es locura aspirar à lo superfluo, quien se halla como yo, sin tener lo neessario» (Sartolo, 1684, pp. 64-65).

resa Vergara (Vergara Ormeño, 2012, pp. 105-110; 2018, pp. 181-182), el expediente, de fines de 1660 y comienzos de 1661, nos permite situar a ambos personajes, feligreses de la parroquia de El Sagrario de la Catedral, en el tejido de la ciudad colonial. La vida del exitoso sastre y de su futura esposa se interseca con las vidas paralelas de incontables personajes *indios*, migrantes, sirvientes y artesanos en la Lima del siglo XVII, algunos de ellos miembros de la elite indígena de la ciudad. Aunque la soltería de Nicolás fue atestiguada por un maestro de sastre y un coterráneo, ambos migrantes caracterizados como *yndios*, las coordenadas sociales de *Jacinta de Montoya* se revelaron, por primera vez en el registro escrito conocido, en las declaraciones del capitán Francisco de Arteaga y de su esposa Catalina de Carvajal. En el relato, ambos habían criado a Jacinta desde niña, por lo que daban fe de su soltería. Catalina añadió «averla tenido en su servicio hasta el día de oy». Tanto la petición original como el decreto para las amonestaciones de rigor describen a la contrayente como «mestissa natural del pueblo de la Conce[p]cion del valle de Xauxa, hija de padres no conocidos». Estos tres datos —la calidad, el lugar de origen (hasta ahora inédito) y la ascendencia (desconocida)— son relevantes, sobre todo a la luz del documento siguiente.

La partida de matrimonio de María Jacinta y Nicolás, del 8 de enero de 1661, nuestro siguiente documento, recoge dos de estos datos, pero problematiza el tercero. El registro presenta a la novia como *Jaçinta Montoya*, como «natural del pueblo de la Conçe[p]cion en el valle de Xauxa» y como «hija de padres no conoçidos». Sin embargo, le adscribe la calidad de *yndia*.¹⁴ Aunque la partida era conocida desde que Rubén Vargas Ugarte la publicara en 1960, por razones desconocidas, el historiador jesuita alteró esta categorización, reemplazándola por la

14 No tenemos más elementos para especular si esta caracterización fue producto de la percepción del notario, del cura que condujo la ceremonia —el franciscano Juan de Ayllón, protector de Nicolás en Lima—, de los contrayentes, o de alguna dinámica de poder entre las partes.

de *indiana*.¹⁵ En un artículo lamentablemente poco citado, Elizabeth Kuznesof (1995) hizo notar ya que muchas novias en la temprana Lima colonial fueron clasificadas *hacia arriba* al contraer matrimonio con sujetos españoles. El caso de María Jacinta y Nicolás podría ser un ejemplo inverso de la misma imbricación entre género y raza pues, en este caso, la adscripción de la novia —dada la calidad del novio— pudo haber sido *hacia* abajo. La conexión con el valle de Jauja enunciada en la partida, por otra parte, merece más atención, pues podría haber venido de la novia. Aunque la propia María Jacinta declararía luego ser natural de Pausa (Parinacochas, Huamanga), el que dos de las primeras hermanas que firmaron en 1685 la solicitud de licencia para establecer un monasterio en la casa de recogimiento fueran del mismo valle podría estar revelando redes familiares y de paisanaje que valdría la pena seguir investigando.¹⁶ La partida de matrimonio se registró en el libro de *matrimonios de indios*.

Los tres documentos restantes, fechados en 1668 y 1669, ofrecen una ventana hacia la vida de casada de la pareja luego del nacimiento de su hijo Nicolás Bonifacio.¹⁷ Junto con los otros dos documentos incluidos en esta nota, son prácticamente los únicos testimonios conocidos que se refieren a Nicolás y a María Jacinta antes de la muerte

15 Vargas Ugarte (1960, pp. 95-96). El peso de las fuentes hagiográficas se evidencia en este trabajo cuando el autor propone rectificar un dato independiente (la fecha de nacimiento de Nicolás) con la información proporcionada en esas fuentes (Vargas Ugarte, 1960, p. 72, nota 72). Este tipo de trasvase es perceptible en otros pasajes de esta obra y de otras más recientes (Mujica Pinilla, 2021, p. 687).

16 Autos fechos por la hermana Maria Jazinta de la Santisima Trinidad y demas hermanas de la Casa de Jesus Maria y Joseph de esta ciudad sobre que se informe a Su Magestad para que la dicha casa sea monesterio (1685). AMJMJ, EAP1299, 2/86/1.

17 Bautizo. Nicolas Bonifacio Ayllon. Lima, 10 de junio de 1666. Archivo Arzobispal de Lima, Parroquia de El Sagrario, libro de bautizos, 7 (1661-1672), f. 101v. Los padres son presentados simplemente como Nicolás de Ayllón y Jacinta Montoya.

de Nicolás en 1677 y del inicio de su causa de beatificación dos años después.¹⁸ Dada su relación con la gestión del patrimonio conyugal y el entramado de relaciones de clase en que se insertó la pareja, estas escrituras notariales trazan una conexión directa entre la base material y el horizonte de posibilidades de este tipo de estrategias e iniciativas identitarias, ampliamente difundidas entre los sectores subalternos de la urbe colonial, pero desplegadas con maestría por María Jacinta.¹⁹

De acuerdo con la primera escritura, de 25 de enero de 1668, «Nicolas de Aillon y Jacinta de Montoya marido y muger» se obligaron a pagar a Carlos Riso 255 pesos y 6 reales, una suma considerable, por otros tantos que este les había prestado, en un plazo de cuatro meses. Es el primer documento en el que el nombre de Jacinta de Montoya es precedido del título honorífico de *Doña*. La siguiente escritura, de 15 de diciembre de 1668, registra la venta, por parte de Juan Fernández del Río, de «un negrito mi esclavo nombrado Domingo de casta biojo que sera de edad de ocho años poco mas o menos», a Nicolás de Ayllón. Fernández había comprado a Domingo y a su madre en Cartagena. En Lima, Nicolás pagó 400 pesos por el niño, presumiblemente procedentes de su trabajo como sastre.²⁰ En la tercera escritura, del 19 de febrero de 1669, «Nicolas de Aillon y Jasinta de Montoya su

18 Los otros son documentos con menciones pasajeras a Nicolás, durante estos mismos años, en tanto miembro y mayordomo de la Cofradía de Nuestra Señora de la Consolación de Utrera (Estenssoro, 2003, p. 472, nota 86, pp. 493-498). María Jacinta de Montoya no es mencionada en ninguno de estos documentos.

19 Aunque es un tema ampliamente trabajado, citamos aquí, por su carácter pionero, los trabajos de Harth-Terré (1973), Lowry (1991) y Charney (2001).

20 Sartolo refiere que «se formó la familia de Nicolás, à quien componian dos Esclavas para la assistencia à su muger, y a los ministerios, y empleos caritativos de su casa, y otras dos mugeres pobres à quienes sustentava de limosna» (Sartolo, 1684, pp. 77-78). Cristóbal de Arteaga, hijo del Capitán Francisco de Arteaga y de Catalina de Carvajal, declararí a muchos años después que sus padres le entregaron 500 pesos de dote a María Jacinta, así como «una negra [...] mas otros tras-tos que por legado le dejo [a María Jacinta] dicha Doña Catalina de Carvajal». Información sumaria que mandó se haga Su Señoría Ilustrísima, leg. 4, ff. 18v-19r.

muxer» regresan al despacho del escribano, esta vez para reconocer la obligación que Úrsula de Aguilar, *parda libre*, tiene con los esposos por un préstamo de 100 pesos, otra vez una suma nada despreciable, los cuales Úrsula se compromete a pagar en dos cuotas.

Diez años después, en 1679, se abriría un nuevo capítulo en la vida de María Jacinta. Nuevos relatos sobre su vida y la de Nicolás emergerían en el contexto de la doble causa, la de la santidad y la del beaterio, los cuales terminarían adaptándose al modelo hagiográfico y a las reglas de los procesos de canonización y de establecimiento de monasterios de ese tiempo (Espinoza Rúa, 2012; Estenssoro, 2003, p. 477, nota 98, p. 487). Como Nancy Van Deusen ha demostrado, sus varias declaraciones en esta nueva etapa, primero como promotora y testigo de la causa sobre la vida y virtudes de Nicolás, y luego como rea autoinculpada ante la Inquisición, resultarían cruciales para seguir modelando la vida de Nicolás y la suya propia según los cánones que esta empresa demandaba (Van Deusen, 2018, pp. 121-122). Los documentos que publicamos revelan algo de la materia prima con la cual María Jacinta y otros labraron esos modelos. En esta nueva etapa, María Jacinta se desplazaría rápidamente desde los márgenes hacia el centro.

DOCUMENTOS

Expediente matrimonial de Nicolás Ayllón y Jacinta Montoya 1660-1661

[f. 1] Nicolas Puicon, yndio natural de Chiclayo, ijo de don Rodrigo Lucon y de doña Francisca de Jesus; y Jacinta de Montoya, mestissa natural del pueblo de la Concecion del valle de Xauxa, hija de padres no conocidos, feligreses desta cathedral, sean amonestados en tres dias festivos continuos y no aparecido aun impedimento para contraer el matrimonio que pretenden y assi lo certifico en tres de enero de mil y seiscientos y sesenta y un años.

El bachiller Francisco Gamarra [rubricado]. //

[f. 1v] [en blanco]. //

[f. 2] Nicolas Puicon, yndio natural del pueblo de Chiclayo, hijo de don Rodrigo Locon y de doña Francisca de Jesus. Digo que para servir a Dios nuestro señor tengo tratado de contraer matrimonio segun horden de la santa madre yglesia con Jasinta de Montoya, mestiza, natural de la Consepsion de Xauxa, hija de padres no conosidos, y para poderlo contraer.

A vuestra merced pido y suplico mande se resiba ynformasion de como somos solteros y libres de ynpedimento y dada en la parte que baste se despache lisensia en forma para que qualquiera de los curas desta cathedral nos pueda casar y velar pues es justicia que pido etc.

Nicolas Puicon [rubricado].

En la ciudad de los Reyes en dies dias del mes de diziembre de mil y seiscientos y sesenta años ante el señor doctor don Pedro de Villagomes, provisor y vicario general deste arsobispado, se leyo esta peticion.

Y vista por su merced mando que a la contenida se le resiba su consentimiento y la ynformasion que ofrecen y la cometio y el juramento de los testigos a el presente notario publico y de otro de los reseptores deste [f.2v] juzgado y lo firmo.

Doctor Villagomez [rubricado].

[Al margen: Testigo]. En la ciudad de los Reyes en dies dias del mes de diziembre de mil y seiscientos y sesenta años para esta ynformasion fue presentado por testigo a el capitan Francisco de Artiaga del qual resivi juramento por Dios nuestro señor y una señal de cruz en forma de derecho y aviendo jurado y prometido dezir verdad y siendo preguntado por el tenor del pedimento.

Dixo que conose de vista y comunica[cion] [a] Nicolas Puicon contenido en el pedimento de algun tiempo a esta parte en esta dicha ciudad en donde le a tenido y tiene por persona soltera y libre de matrimonio para poder contraer el matri[monio] dicho. Y asimesmo con[o]se a Jasinta de Montoya, contrayente, desde niña por averse criado en casa deste testigo desde muchacha hasta el dia de oy y siempre le a tenido y tiene a la susodicha por persona libre de matrimonio sin que este testigo aya savido del uno y otro cosa en contrario [f.3] porque si la ubiere este testigo lo supiere y le parece no pudiera ser menos por lo que tiene dicho y declarado por ser la verdad so cargo del juramento que tiene fecho en que se afirmo y ratifico y que es de edad de sesenta años poco mas o menos y lo firmo.

Francisco de Arteaga [rubricado].

Ante my, Diego de Cardenas [rubricado], notario. //

[Al margen: Testigo]. En la ciudad de los Reyes en el dicho dia mes y año dicho para la dicha ynformasion fue prezentada por testigo a doña Catalina de Carabajal muxer lixítima de el capitan Francisco de Artiaga de la qual resivi juramento por Dios nuestro señor y una señal de cruz en forma de derecho y aviendo jurado y prometido desir verdad y siendo preguntada por el tenor del pedimento. Dixo que conose de vista trato y comunicasion a Jasinta de Montoya contenida en el pedimento desde muchacha por averla tenido en su servisio hasta el dia de oy y siempre la a tenido y tiene por soltera y libre de matrimonio para poder contraer el matrimonio que pretende con Nicolas Puico[n] contenido en el pedimento [f.3v] a quien asimismo conose de algunos dias a esta parte en esta dicha ciudad en donde es publico y notorio es soltero y libre de matrimonio sin que del uno y otro aya savido cosa en contrario y que lo que tiene dicho y declarado es la verdad so cargo del juramento que tiene fecho en que se afirmo y ratifico y que [e]s de [e]dad de quarenta años y lo firmo.

Doña Catalina de Carabajal [rubricado].

Ante my, Duego de Cardenas [rubricado], notario.

[Al margen: Testigo]. En la dicha ciudad de los Reyes en el dicho dia mes y año dicho para la dicha ynformasion fue presentado por testigo a un yndio que se dixo llamar Juan Bautista Malqui natural de la ciudad de Chachapoyas y ser oficial de sastre del qual resivi juramento por Dios nuestro señor y una señal de cruz en forma de derecho y aviendo jurado y prometido desir verdad y siendo preguntado por el tenor del pedimento. Dixo que conose de vista y comunicasion a Nicolas Puico[n] contenido en el pedimento desde muchacho en esta dicha ciudad en donde le a tenido y tiene por soltero y libre de

matri-[/4]monio para poder contraer el que agora pretende sin aver savido del susodicho cosa en contrario porque si la ubiera lo supiera y le parece no podria ser menos mediante la mucha comunicasion que con el susodicho a tenido y tiene el tiempo referido y que lo que tiene dicho es la verdad so cargo del juramento que tiene fecho en que se afirmo y ratifico y que [e]s de [e]dad de treinta y dos años y lo firmo.

Juan Bautista Malqui [rubricado].

Ante my, Diego de Cardenas [rubricado], notario.

[Al margen: Testigo]. En la dicha ciudad de los Reyes en el dicho día mes y año dicho para la dicha ynformasion fue presentado por testigo a un yndio que se dixo llamar Andres Mayna natural del pueblo de Ete[n] en los llanos del qual resivi juramento por Dios nuestro señor y una señal de cruz en forma de derecho y aviendo jurado y prometido dezir verdad y siendo preguntado por el tenor del pedimento. Dixo que conoce de vista y comunicasion a Nicolas Puicon contenido en el pedimento desde mucha-[/4]cho en esta dicha ciudad en donde le a tenido y tiene por persona soltera y libre de matrimonio para poder contraer el que agora pretende sin aver savido oydo ni entendido cosa en contrario porque si lo ubiera este testigo lo supiera y le parece no pudiera ser menos mediante la mucha comunicasion que con el susodicho a tenido y tiene y que lo que tiene dicho y declarado es la verdad so cargo del juramento que tiene fecho en que se afirmo y ratifico y que es de [e]dad de beynte y seis años y lo firmo.

Andres Mayna [rubricado].

Ante my, Diego de Cardenas [rubricado], notario.

[Al margen: Auto]. En la ciudad de los Reyes en tres de henero de mil y seisçientos y sesenta y un años el señor doctor don Pedro de Villagomez provissor y vicario general deste arçobispado a [sic] haviendo visto estas ynformaciones y fe de amonestaciones presentada por Nicolas Puicon y Jaçinta de Montoya consta ser solteros y libres para poder contraer el dicho matrimonio e mando se despache lizenzia en forma para que qualquiera de los curas desta santa yglesia cathedral los pueda casar y belar segun horden de la santa madre yglesia y asi lo probeyo y firmo.

Doctor Villagomez [rubricado].

Ante my, Thomas de Paredes [rubricado], notario publico. //

[f. 4v] [en blanco]. //

(Archivo Arzobispal de Lima [AAL], leg. 35, exp. 4, n.º 5)



Partida de matrimonio de Nicolás Puicon y Jacinta de Montoya

Lima, 8 de enero de 1661

[*Al margen*: Nicolas Puicon con Jaçinta de Montoya] En ocho de henero de mil y seisçientos y sesenta y un años aviendo precedido licençia del señor doctor don Pedro de Villagomez provisor y vicario general de este arçobispado y las tres amonestaciones que dispone el Sancto Conçilio de Trento yo fray Juan de Ayllon, del orden de mi Padre San Françisco con liçençia del licenciado Francisco Gamarra cura rector de esta sancta yglessia casse por palabras de presente, que hicieron verdadero y legitimo matrimonio segun orden de nuestra sancta madre yglessia catolica romana a Nicolas Puicon yndio natural del pueblo de Chiclayo hijo de don Rodrigo Luçon y de doña Françisca de Jesus, con Jaçinta Montoya, yndia natural del pueblo de la Conçeption en el valle de Xauxa, hija de padres no conoçidos siendo testigos Nicolas de Robles y Geronimo Costilla, y lo firme.

Fray Joan de Ayllon [*rubricado*]. [...]

(AAL, Parroquia de El Sagrario, libro de matrimonios de indios [1658-1670], f. 39)



Obligación. Nicolás de Ayllón y Jacinta de Montoya a Carlos Riso

Lima, 25 de enero de 1668

[f. 5r] [*Al margen*: f.5r] Obligacion. Nicolas de Ayllon y Jacinta de Montoya a Carlos Riso] Sepan quantos esta carta vieren como yo Nicolas de Aillon y Jacinta de Montoya marido y muger residentes en esta ciudad de los Reyes del Peru con lisensia y espresso consentimiento que yo la dicha doña Jacinta de Montoya pido y demando al dicho mi marido para con el aser y otorgar esta escriptura y io el dicho Nicolas de Ayllon se la doy y consedo y della ussando anbos juntos y de mancomun y a bos de uno y cada uno de nos y de nuestros vienes de por si y por el todo yn solidun renunsiando como expresamente renunsiamos las leyes de duobus rex de vendi y el autentica presente ocyta de fide yusoribus y el beneficio de la divizion y excursion y todas las demas leyes que hablan en favor de la mancomunidad devajo de la qual otorgamos

que devemos y nos obligamos de dar y pagar y que daremos y pagaremos realmente y con efecto a el capitan Carlos Riso que esta pressente o a quien su poder y caussa hubiere dosientos y sinquenta y sinco pessos y seis reales ocho el pesso por los mismos que por nos aser amistad y buena obra nos a dado y prestado en reales de contado de que nos damos por contentos y entregados a nuestra boluntad y porque el resivo de presente no paresse renunsiamos la esepcion de los dos años y leyes de la non numerata pecunia prueba del resivo y las demas de este casso como en ellas se contiene los quales dichos pessos pagaremos como dicho es al dicho Carlos Riso o a quien su caussa hubiere puestos y pagados en esta ciudad y sin perjuicio deste derecho en otra qualquiera parte y lugar que nuestros vienes se allen y se nos pidan y demanden por nuestra quenta costa y riesgo desde la fecha de esta escriptura [sic] en quatro messes cumplidos con las costas y gastos que en raçon de la cobranza se siguieren y recressieren a una firmessa paga y cumplimiento de lo que dicho es o me [sic] obligamos nuestras perssonas y bienes avidos y por aver y damos poder cumplido [f.5v] [*al margen*: testigos don Adrian de Cabrera y el capitan Francisco de Vega presentes. Carlos Riso [rubricado]] a las justisias y jueves de su Magestad de qualesquier partes que sean y en espesial a las desta dicha ciudad y corte que en ella residen a cuyo fuero y jurisdision nos sometemos y renunsiamos el nuestro proprio domisilio y besindad y la ley y regla del derecho que dise que el actor deve seguir el fuero del reo para que a lo dicho nos executen conpelan y apremien como por sentensia difinitiva de jueves competente passada en autoridad de cossa juzgada y renunsiamos las leyes de nuestro favor y la general que las prohibe y yo la dicha doña Jacinta de Montoya por ser muxer renunsio las leyes de los enperadores Justiniano y Be-leiano senatus consultos leyes de Toro y partida y todas las demas que hablan en favor de las mujeres de cuio efecto me autuo [¿?] el presente [e]scrivano y como savidora que soy de ellas las aparto de mi favor y consentimos en tras-lados desta escriptura que es fecho en la dicha ciudad de los Reyes del Peru en beynte y sinco dias del mes de henero de mil y seissientos y sesenta y ocho años y lo firmaron los otorgantes a quienes yo el [e]scrivano doy fe conosco siendo testigos Francisco Basan Joseph Bassan y Juan de Lus presentes.

Nicolas de Ayllon [rubricado].

Doña Jasinta de Motoya [sic] [firmado].

Ante mi, sin derechos, Francisco Benegas [rubricado], [e]scrivano de su Ma-gestad. //

(Archivo General de la Nación [AGN], Protocolos Notariales, 218 [Francisco Benegas], ff. 5-5v)



Venta. Don Francisco Fernández del Río a Nicolás de Ayllón
Lima, 15 de diciembre de 1668

[f. 22r] [*Al margen*: Venta don Francisco Fernandez del Rio a Nicolas de Ayllon] Sepan quantos esta carta vieren como yo don Francisco Fernandes del Rio residente en esta ciudad de los Reyes del Peru otorgo que vendo y doy en venta real a Nicolas de Ayllon que esta presente un negrito mi esclavo nombrado Domingo de casta biojo que sera de edad de ocho años poco mas o menos el qual hube y compre en la ciudad de Cartajena juntamente con la madre del dicho negrito el qual se lo bendo por esclavo cautivo sujeto a serbidumbre libre de obligacion enpeño e ypoteca y sin lo asegurar como no lo aseguro de ladron borracho ni simarron ni de enfermedad publica ni secreta sino que al presente esta sano en presio y quantia de quattrosientos y ochenta pesos de a ocho reales que por su valor me a dado y pagado en reales de contado de que me doy por contento y entregado a mi boluntad por averlos resevido en mi presensia y de los testigos desta carta de que doy fe yo el dicho [e]scrivano por averse hecho en mi presensia en dos talem[en]tos de reales y moneda doble de columnas que paso a su poder el dicho don Francisco Fernandes y porque la quenta no se hiso de presente renunsio el horror de ella con la qual me desisto quito y aparto del derecho y acsion propiedad y señorío que al dicho esclavo tengo y me per[tenece?] y todo ello con el lo sedo renunsio y trespaso en el dicho comprador para que haga y disponga a su boluntad y en señal de posesion le entrego esta escriptura por la qual o su traslado sea visto aver adquerido la dicha posesion y en el ynterin que la toma me constituyo por su ynquilino para se le dar cada e quando me la pida y me obligo a la seguridad ebizion y saneamiento del dicho esclavo en tal manera que aora y en todo tiempo le sera sierto y seguro y contra el no le sera puesto envargo ni contradizion y si se le pusiere o mobiere saldre a la bos defensa y lo seguire fenecere y acavare asta le dejar y que quede en quieta posecion y si así no [f. 22v] lo hisiere y sanear no se lo pudiere se los bolbere y pagare los dichos quattrosientos y ochenta pesos que así me a dado con las costas de la cobranssa a cuiu firmesa y cumplimiento obligo mi persona y vienes avidos y por aver y doy poder cumplido a las justisias y jueses de su Magestad de qualesquier partes que sean y en espesial a las desta dicha ciudad y corte que en ella reside a cuyo fuero y juridizion me someto y renunsio el mio proprio y la ley que dise que el actor deve seguir el fuero del reo para que a ello nos apremien como por sentensia pasada en cosa juzgada y renunsio las leyes en

mi favor la general que las prohíbe. E yo el dicho Nicolas de Ayllon que soy presente a lo contenido en esta escriptura otorgo que la aseto en todo y por todo y reservo en mi conpra al dicho negro del qual y de su bondad me doy por contento y entregado a mi boluntad sobre que renunsio las leyes del entrego que es fecha en la dicha ciudad de los Reyes del Peru a quince días del mes de dizienbre de mil y seissientos y sesenta y ocho años y los otorgantes a quienes yo el [e]scrivano doy fe conosco siendo testigos Balentin Ramos Antonio de Chavarria presentes.

Don Francisco Fernandez del Rio [*rubricado*].

Nicolas de Ayllon [*rubricado*].

Ante mi, sin derechos, Francisco Benegas [*rubricado*], [e]scrivano de su Magestad. //

(AGN, Protocolos Notariales, 218 [Francisco Benegas], ff. 22r-22v)



**Obligación. Úrsula de Aguilar a Nicolás de Ayllón y Jacinta de Montoya
Lima, 19 de febrero de 1669**

[f. 25r] [*Al margen*: Obligacion Ursula de Aguilar a Nicolas de Ayllon] Sepan quantos esta carta vieren como yo Ursula de Aguilar parda libre otorgo que devo y me obligo de dar y pagar y que dare y pagare realmente y con efecto a Nicolas de Aillon y Jasinta de Montoya su muxer o a quien su causa hubiere que estan presentes sien pessos de a ocho reales por los mismos que por me aser amistad y buena obra me an dado y prestado y resevido de los susodichos en reales de contado de que me doy por contenta y entregada a mi boluntad y porque el resivo y entrego dellos de presente no parece renunsio la esepcion de los dos años y lei de la non numerata pecunia prueba del resivo y las demas deste casso como en ellas se contiene los quales dichos pesos me obligo de pagar a los susodichos o a quien como dicho es su poder y causa hubiere en esta forma los sinquenta pessos dellos para desde el día lunes beynte y uno del corriente y los otros sinquenta para el siguiente que se contarán veinte y ocho del dicho mes llanamente y sin pleyto alguno con las costas y gastos que sobre la cobranza se siguieren y recresieren a cuia firmessa y cumplimiento obligo mis vienes avidos y por aver y doy poder a las justisias y jueces de su

Magestad de qualesquier partes que sean en especial las desta dicha ciudad para que a lo dicho [f. 26r] me compelan y apremien como por sentensia pasada en cosa juzgada y renunsio las leyes de su favor y la general que las prohíbe que es fecha en la ciudad de los Reyes del Peru en dies y nueve dias del mes de febrero de mil y seysientos y sesenta y nueve años y el otorgante a la qual yo el [e]scrivano doy fe conozco no firmo porque dijo no saver firmo [sic] testigos don Juan de Toledo Francisco de Montemayor y Baltasar Custodio.

Por testigo, Juan Marques de Toledo [rubricado].

Ante mi, sin derechos, Francisco Benegas [rubricado], [e]scrivano de su Magestad. //

(AGN, Protocolos Notariales, 218 [Francisco Benegas], ff. 25v-26r)

(Transcripciones de Laura Gutiérrez Arbulú)

CONFLICTO DE INTERESES

Los autores declaran no tener conflicto de intereses.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Los autores declaran haber realizado en conjunto las diferentes etapas de la producción del artículo y están de acuerdo con la publicación de la versión final.

COPYRIGHT

2025, los autores.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

ARCHIVOS

ARCHIVIO SEGRETO VATICANO (Ciudad de Vaticano, Vaticano)

Arch. Congregazione dei Riti.

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA (Lima, Perú)
Beatificaciones.

ARCHIVO DEL MONASTERIO DE JESÚS, MARÍA Y JOSÉ (Lima, Perú)
[AMJM]

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (Sevilla, España) [AGI]
Lima.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (Lima, Perú) [AGN]
Protocolos Notariales.

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (Madrid, España)
Inquisición.

REFERENCIAS

CHARNEY, P. (2001). *Indian Society in the Valley of Lima, Peru, 1532-1824*. Lanham: University Press of America.

ESPINOZA RÚA, C. A. (2012). Un indio camino a los altares: santidad e influencia inquisitorial en el caso del «siervo de Dios» Nicolás de Ayllón. *Histórica*, vol. 36, núm. 1, pp. 135-180.

ESTENSSORO, J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú.

HARTH-TERRÉ, E. (1973). *Negros e indios: un estamento social ignorado del Perú colonial*. Lima: Juan Mejía Baca.

KUZNESOF, E. A. (1995). Ethnic and Gender Influences on «Spanish» Creole Society in Colonial Spanish America. *Colonial Latin American Review*, vol. 4, núm. 1, pp. 153-176.

- LOWRY, L. (1991). *Forging an Indian Nation: Urban Indians under Spanish Colonial Control (Lima, Peru, 1535-1765)* [tesis de doctorado no publicada]. Universidad de Berkeley.
- MEDINA, J. T. (1900). *Biblioteca Hispano-Americana (1493-1810)*. Volumen 3. Imp. del Autor.
- MENDIBURU, M. de (1874). *Diccionario histórico biográfico del Perú. Tomo primero*. Imp. de J. Francisco Solís.
- MILLAR CARVACHO, R. (2020). Fundación del convento de Jesús, María y José de las capuchinas de Lima (1685-1713). Avatares, estrategias, agentes y poderes. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, vol. 86, núm. 129, pp. 189-209.
- MUJICA PINILLA, R. (2021). «Vergüenza de españoles»: el indio milagroso o el inca redentor del padre Altamirano, SJ. En: L. Bacigalupo, D. Battisti, A. C. Carrillo Saravia, J. Dejo Bendeزú, R. Fernández Hart, J. Klaiber y R. Mujica Pinilla (eds.). *Una crónica jesuita olvidada. Edición y estudio de la historia de la provincia peruana de la Compañía de Jesús, de Diego Francisco Altamirano, S.J.* Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, pp. 677-705.
- OWENS, S. E. (ed.). (2012). *Journey of Five Capuchin Nuns*. Itier, Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- PÉREZ MIGUEL, L. (2022). La problemática sobre la incorporación de indias y mestizas al estamento eclesiástico en el virreinato peruano en la encrucijada de dos épocas. En: *El virreinato del Perú en la encrucijada de dos épocas (1680-1750)*. Lima: Instituto Riva-Agüero, pp. 179-207.
- ROMERO, E. (1958). *Rasgos biográficos del venerable siervo de Dios Nicolás de Ayllón, el indio santo del Perú*. S. e.
- SARTOLO, B. (1684). *Vida admirable, y mverte prodigiosa de Nicolas de Ayllon*. I. Garcia Infançon.

- SCHLAU, S. (2016). Divine Aspirations: Beatas, Writing, and the Inquisition in Late Seventeenth-Century Lima. En: M. Díaz y R. Quispe-Agnoli (eds.). *Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500-1799*. Routledge, pp. 19-37.
- VAN DEUSEN, N. E. (2018). *Embodying the Sacred: Women Mystics in Seventeenth-Century Lima*. Duke University Press.
- VARGAS UGARTE, R. (1960). *Vida del siervo de Dios Nicolás Ayllón o por otro nombre Nicolás de Dios, natural de Chiclayo*. Imp. López.
- VERGARA ORMEÑO, T. (2012). Vivir y crecer en Lima: niños y jóvenes indígenas en el siglo XVII. En: C. Rosas Lauro (ed.). «Nosotros también somos peruanos»: la marginación en el Perú, siglos XVI al XXI. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 95-114.
- VERGARA ORMEÑO, T. (2018). *The Copacabana Indigenous Elite: Formation, Identity and Negotiations (Lima, 1590-1767)*. Tesis doctoral. University of Connecticut.

Fecha de recepción: 2025-03-18.
Fecha de evaluación: 2025-04-11.
Fecha de aceptación: 2025-04-21.
Fecha de publicación: 2025-06-01.



Plant and Animal Imagery in the Churches of Chucuito
in the Late Colonial Period. Book review of *Naturaleza,
cultura andina y concepciones doctrinales jesuíticas*
by Carla Maranguello

Gauvin Alexander BAILEY

Department of Art History and Art Conservation - Queen's University,
Kingston, Canada
gauvin.bailey@queensu.ca

THE ARCHITECTURAL SCULPTURE of the so-called Mestizo Baroque or Andean Hybrid Baroque churches of southern Peru and Bolivia has fascinated—and polarized—scholars of Latin American colonial art for precisely a century, particularly the degree to which it reflects indigenous sensibilities and styles. Scholars from Ángel Guido and Martín Noel to Teresa Gisbert and the present reviewer have paid particular attention to the significance of the rich assortment of flowers, other plants, birds, and animals that animate these facades, some

of them originating in European Christian iconography and others clearly of Andean and Amazonian origin.

Carla Maranguello's excellent new study,¹ derived from her PhD dissertation and focused exclusively on Chucuito (Juli, Pomata, and Zepita), treads this familiar territory yet takes us much deeper into the specifics of the flora and fauna, highlighting the flexibility of the missionary patrons and the agency of the indigenous sculptors who executed these extraordinary decorations. Instead of the usual formalist approach, she uses ethnobiology to identify more closely species of plants and animals and relate them to indigenous practices from the prehispanic and colonial periods alike and to Jesuit missionary methodology. Chapters six and seven take the form of a catalogue of vegetal and animal motifs such has not been attempted since the time of Ilmar Luks (1973). However, unlike Luks' study, which notoriously focused only on motifs of European origin, Maranguello's book concentrates on native species, both from Chucuito and from other zones linked with that region in what John Murra (1974) called a «vertical archipelago» (economically and socially related settlements located across an ecologically varied landscape). These plants and animals resonated powerfully among Andeans thanks to their role in ritual, alimentary, and medicinal practices: as depicted in church sculpture they were not merely metaphors for larger concepts but «tenía una entidad y una sustancia directamente análoga a la del ser humano» (p. 327). In a field in which labels have proliferated, the author wisely avoids creating a new one for this architecture, although her decision to avoid the term *Baroque*, while a praiseworthy attempt to avoid a Eurocentric approach, sidesteps the reality that these buildings with their Solomonian columns, broken pediments, and cupolas belong indelibly to a global Baroque architectural matrix (indeed, her

1 *Naturaleza, cultura andina y concepciones doctrinales jesuíticas. Las iglesias del lago Titicaca en Chucuito tardo colonial* (Arequipa: Universidad Católica San Pablo, 2023).

choice of the term *late colonial* acknowledges these buildings' links with the European colonial project).

One of the most intriguing sections of the book, and one which the present reviewer would have liked to have seen explored more fully, is her suggestion that the patios in front of Andean churches were designed specifically to allow indigenous worshippers to associate Christian ritual with sacred landscape features such as mountains, hills, and water bodies (including Lake Titicaca, believed to be the place of origin of humankind). These *huacas*, since they are indestructible and permanent parts of peoples' surroundings, were impossible to eradicate, unlike stones, metalwork, and ceramics. She writes, «Desde los atrios de las iglesias, los cerros y el lago aparecen integrados a las estructuras, y en algunos casos, mediante juegos de enmarque por los arcos, participando del circuito para garantizar la continuidad sacra de espacio» (p. 104). Such is the prominent cat-shaped hill in the Jesuit missionary centre of Juli known as the Cerro Zapacollo, which can be seen from the patios of Santa Cruz, San Pedro, and La Asunción churches, and the lake itself, seen directly from the northern flank of the Santa Cruz patio. To what degree the triumphal arch gateways and walls of these patios relate specifically to these sites could be further explored. For instance, were direct sightlines made between features of the patio and nearby hills (including also the Salipucará, Ancarcollo, and Caracollo hills)? What potential relationship existed between the framing of natural forms by these arches and the Inca tradition of framing stone outcrops in stone masonry? (The arch on the north wall of the Santa Cruz patio, which seems to embrace all of Titicaca, is particularly suggestive). This section reminds the present reviewer of Eleanor Wake's *Framing the Sacred* (2010), with its discussion of depictions of sacred hills in the mural decoration of early colonial mission complexes in New Spain.

This potential framing and association between sacred landscapes and mission church complexes suggests, as the author maintains, that the Jesuits and other missionaries were willing to allow

their indigenous congregations to integrate aspects of prehispanic sacrality into mission life to strengthen Christianity's hold on them. She asks: «¿Por qué pensar entonces que los nativos incorporados al cristianismo, cuyos templos se erigían en el mismo paisaje sagrado, y cuya iconografía evocaba de la misma forma el mundo natural, olvidarían la sacralidad que había caracterizado a la religión de sus ancestros?» (p. 63). Chapter three, on mission strategy, looks closely at the writings of pioneering missionaries such as José de Acosta and at how much they knew about Andean huacas and the persistence of Andean rituals. She shows that they maintained a remarkable flexibility toward such traditions, attempting to redirect indigenous worship of the sun, moon, stars, stones, mountains, rivers, and lakes toward the Christian God, for whom these objects are simply reflections of Divine Creation. However, the distinction was subtle. Since these *huacas* were still associated with divinity Andeans could continue to venerate them as deities: «podía resultar confusa, porque seguía vinculando al mundo natural con la sacralidad» (pp. 118-119). Chapter three also looks at the extirpation movement of the early seventeenth century, which brought so many details of indigenous ritual practices, including plants and animals, to the knowledge of clerics (and to that of present-day scholars). As the author notes, extirpators divided *huacas* among the mobile (and therefore destructible) and immobile (and therefore impervious to destruction), the latter more dangerous for that reason and including astral bodies and landscape features.

Chapter four also looks at Jesuit missionary strategy, considering the role played by Probabilism, the system of moral theology based on the principal that if there is any doubt about whether an act is licit or illicit it is permissible to rely upon a «probable opinion» even if the law suggests otherwise (it is essentially about the difference between law and liberty). This approach became a gateway for the Jesuits in their missionary work and education to accommodate to indigenous

practices, which in this case meant embracing Andean beliefs about flora and fauna: «No solo se prestó atención a las cualidades y diversidades de la flora y de la fauna desde el punto de vista empírico, sino que, además, se puso interés en las posibilidades que ofrecía para diferentes aspectos de su misión evangelizadora. Se veía en la naturaleza un plan esbozado por Dios, un reflejo de lo superior, en tanto los fenómenos se ordenaban en torno al esquema de la creación» (p. 171). The Jesuits believed that plants and animals could serve as metaphors for catechetical concepts while preaching, similarly to symbols or emblems, paving the way for the incorporation of depictions of local flora and fauna in carved church decoration.

Chapter five focuses on what the author rightly calls the *cooperative* nature (p. 240) of the architecture in this book by emphasizing the degree of freedom indigenous carvers had in decorating the churches of Chucuito, tracing the style back to the Compañía in Arequipa and reviewing what we know about the Andean artists who contributed to this style, their building history, details about contracts, and named indigenous artists. Indigenous agency in choosing decoration increased as Andeans became more and more involved with construction over the years: «puede leerse la creciente participación en mano de obra con el tiempo, ocupando un lugar cada vez menos subordinado y por lo tanto con mayor libertad para el manejo de los programas iconográficos de las fachadas, que en su mayoría se resolvía en la ornamentación» (p. 240). The chapter also provides closely-observed descriptions of the carved part of the (mostly) exteriors of the churches of Juli, Zepita, and Pomata. These narratives cover the same territory as earlier scholars, including the present reviewer and Ricardo Mariátegui Oliva, a fact which references to previous scholarship could acknowledge more explicitly. The same goes for the *libros de fábrica*, inventories, and other sources cited earlier in the chapter: most of them have been cited and even transcribed by earlier scholars, which the author does not always concede.

The second part of the book (chapters six and seven) provides a handy and handsomely-illustrated catalogue of the most likely Andean flowers and animals to be represented in sculptural decoration, with excellent photographs of botanical and zoological specimens, several by the author herself, juxtaposed with carved representations taken from the churches. Chapter six focuses on flowers, which the author divides into six families organized into three groups. The first group comprises flowers with complex compositions (including cactus, passion flowers, and members of the daisy family), featuring multiple levels of petals and petals of varying shapes. The second comprises bell- or tube-shaped flowers (members of the nightshade and Phlox family, including the *cantuta*). The third group includes cruciform flowers associated with the Brassicaceae family (crucifers). All flower species are present in the department of Puno and are endemic either to the Altiplano or other elevations in Murra's archipelago, many of the latter introduced already in prehispanic times. No previous study has attempted to identify the flowers depicted in this architectural sculpture with such precision. Chapter seven turns to animals, mostly birds followed by primates and hard-to-identify hybrid feline figures, all of them also locally endemic or derived from lower elevations. The birds are divided into two categories: members of the parrot family (including macaws) which are identifiable by a prominent upper bill which curls down over the lower one, and passerines (such as the cactus canastero, a member of the ovenbird family which feeds and nests on cacti) with straight bills.

Scholars have often rejected the identification of real species in these carvings because they are so schematic, although some of them (*cantuta*, cactus flowers, monkeys, pumas) were identified by Guido as early as 1925 and subsequent writers such as Noel, Gisbert, and the present reviewer added to the list over the years. Maranguello makes the important point that highly stylized representations of specific plants and animals have appeared in the arts of

the Aymara-speaking Lupaca people (the indigenes of Chucuito) in prehispanic times (including members of the parrot family and quadrupeds such as camelids). Nevertheless, the identification of specific species remains the Achilles heel of scholarship about the Andean Hybrid Baroque, and the present reviewer can speak from personal experience. For example, blossoms are invariably depicted with even numbers of petals (for example, eight or ten), whereas in reality blossoms frequently have uneven numbers. This is the reason why the author's identification of the four-petal crucifers, a notable exception to the rule, are the most convincing (images 72, 73). Carvings of what she identifies as passionflowers are difficult to confirm because they do not include the characteristic stigmas and anthers and the number of petals has been reduced (images 55, 56). The author's identification of Members membermembers of the cactus and daisy family are more persuasive because they share an inner nest of petals and pointed blossoms, and also because of their ubiquity and importance in the region.

Representations of animals are equally problematic, although thanks to the shape of their bills the presence of macaws and other parrots have long been identified in the literature. The author rejects the present reviewer's identification of the *chiguanco* thrush, squirrel monkey, and pygmy marmoset in favour of the cactus canastero (*As-thenes cactorum*), Marañón white-fronted capuchin (*Cebus albifrons yurac-us*), and miniature European heraldic lions. These are all reasonable identifications, but they cannot be verified even in consultation with zoologists as what is at stake is the representation of the animals, not the animals themselves, which lack scientific precision. The *chiguan-co* is of such great importance in Andean religion and agriculture that it would be curious if some of the birds depicted here did not represent it. It would also strengthen the author's argument to mention representations of similar species of plants and animals in churches in other regions (e.g. La Paz, Arequipa, Coporaque).

Nevertheless, the author is to be praised for investigating possible prototypes with such zeal and she has significantly deepened our understanding of these iconographically-rich sculptural decorations. Maranguello demonstrates a mastery of the literature not merely of the late colonial architecture of Southern Peru but also of the intricacies of Jesuit theology and mission methodology and of Andean religion and lifeways. This book is a welcome addition to the literature about one of the most studied topics in South American colonial architecture, and it is timely that it appears just in time for that field's centenary.

Fecha de recepción: 2024-12-30.

Fecha de evaluación: 2025-01-06.

Fecha de aceptación: 2025-01-10.

Fecha de publicación: 2025-06-01.

