



Claudia Rosas Lauro (editora)  
**EL MIEDO EN EL PERÚ**  
Siglos XVI al XX



Pontificia Universidad Católica del Perú  
Fondo Editorial 2005





EL MIEDO EN EL PERÚ  
Siglos XVI al XX



Claudia Rosas Lauro (editora)

# EL MIEDO EN EL PERÚ

## Siglos XVI al XX



Pontificia Universidad Católica del Perú  
Fondo Editorial 2005



*El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*

Reimpresión de la primera edición, septiembre de 2005

Tiraje: 500 ejemplares

© Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 2005

Pallardelle 285-202, Lima 27, Perú

Teléfono: (51 1) 448-3470

Fax: (51 1) 440-7431

Correo electrónico: [sidea@chavin.rcp.net](mailto:sidea@chavin.rcp.net)

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005

Plaza Francia 1164, Lima 1, Perú

Teléfonos: (51 1) 330-7410, 330-7411

Fax: (51 1) 330-7405

Correo electrónico: [feditor@pucp.edu.pe](mailto:feditor@pucp.edu.pe)

Dirección URL: [www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo\\_ed/](http://www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo_ed/)

Fotografía de cubierta: Daniel Giannoni. Detalle del mural *El Infierno*,  
atribuido a Tadeo Escalante, iglesia de Huaró, Cuzco

Diseño de cubierta: Edgard Thays

Diagramación de interiores: Aída Nagata

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,  
sin permiso expreso de los editores.*

ISBN 9972-42-690-4

Hecho el depósito legal 2005-6471 en la Biblioteca Nacional del Perú.

Impreso en el Perú - Printed in Peru

## Índice

|  |     |
|--|-----|
| Prólogo<br><i>Luis Millones</i>  | 9   |
| Introducción<br><i>Claudia Rosas Lauro</i>   | 15  |
| El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio<br><i>Fernando Rosas Moscoso</i>   | 23  |
| El enemigo frente a las costas. Temores y reacciones frente a la amenaza pirata, 1570-1720<br><i>Ramiro Flores Guzmán</i>                            | 33  |
| El miedo a la excomunión en la sociedad colonial. Huamanga en el siglo XVII<br><i>Miriam Salas Olivari</i>   | 51  |
| Miedo reverencial versus justo miedo: presiones familiares y vocación religiosa en Lima (1650-1700)<br><i>Bernard Lavallé</i>                        | 83  |
| Del gran temblor a la monstruosa conspiración. Dinámica y repercusiones del miedo limeño en el terremoto de 1746<br><i>Susy M. Sánchez Rodríguez</i> | 103 |
| La construcción del miedo a la plebe en el siglo XVIII a través de las rebeliones sociales<br><i>Scarlett O'Phelan Godoy</i>                         | 123 |
| El miedo a la revolución. Rumores y temores desatados por la Revolución Francesa en el Perú, 1790-1800<br><i>Claudia Rosas Lauro</i>                 | 139 |

|   |     |
|---|-----|
| El miedo a la revolución de Independencia del Perú, 1818-1824<br><i>Cristina Mazzeo de Vivó</i>   | 167 |
| Cuando <i>la patria</i> llegó a la capital: el miedo ante el advenimiento<br>de la Independencia, 1820-1821<br><i>Arnaldo Mera Ávalos</i> | 185 |
| Las urnas temibles. Elecciones, miedo y control en el Perú<br>republicano, 1810-1931<br><i>José F. Ragas Rojas</i>                        | 233 |
| El miedo al APRA<br><i>Jeffrey Klaiber, S. J.</i>   | 257 |
| El miedo a la multitud. Dos provincianos en el Estadio Nacional,<br>1950-1970<br><i>Denise Leigh Raffo</i>                                | 265 |
| El terror como ejercicio del poder<br><i>Augusto Castro Carpio</i>  | 275 |
| Sobre los autores   | 281 |

## Prólogo

CUATRO SESIONES APENAS bastaron para que expusieran los muchos ponentes convocados por el interés de desarrollar diferentes aspectos del tema propuesto por Claudia Rosas. Contra lo que pudiera esperarse, los participantes confluyeron en núcleos de interés muy precisos. Los trabajos pueden ser alineados en dos grandes grupos: el miedo en la historia colonial y el miedo desde los inicios de la República hasta nuestros días.

Así, «El miedo en la historia del Perú» fue el título del simposio realizado en la Conferencia Internacional «Al fin de la batalla», organizada por el Seminario de Estudios Interdisciplinarios Andinos (SIDEA) y llevada a cabo en Lima, en noviembre de 2001. La reunión abordó temas de actualidad como la amenaza del terrorismo internacional, la guerra contra la corrupción y la transición hacia la democracia, entre otros. En este marco, la reflexión sobre el miedo, enfocado como un aspecto vinculado con estas problemáticas, concitó gran atención por parte del público. El libro que presentamos recoge los aportes de diversos especialistas sobre el tema. Un eje cronológico une de manera visible casi todas las ponencias, que a su vez concentran su interés en momentos específicos del Virreinato: el siglo XVIII y las primeras décadas de la República. Hay también algunos trabajos que escapan a esta generalización, como el de Fernando Rosas sobre el papel del miedo en la historia, el de Jeffrey Klaiber sobre el miedo al APRA y el de Denise Leigh sobre el pavor a la multitud que enfrentan los jugadores de fútbol. Su inclusión, sin embargo, abre una ventana novedosa y no quiebra la calidad que la mayoría de las colaboraciones ostentan. A continuación seleccionaré arbitrariamente, para comentarlas, algunas de las ponencias que llamaron mi atención.

Si nos guiamos por un criterio cronológico, habría que empezar por las ponencias sobre el miedo a la excomunión (Miriam Salas) y la que nos describe los temores frente a la amenaza pirata (Ramiro Flores). Ubicándose en la Huamanga del siglo XVI, Miriam Salas nos proporciona un interesante estudio sobre el uso político de la censura eclesiástica bajo la forma de la excomunión. No es de extrañar que este recurso, cuyo contenido a veces suena como una maldición profana, haya sido empleado en las frecuentes disputas entre el clero y la autoridad civil, especialmente en defensa de sus fueros o bien por simples razones de conveniencia

económica. La autora usa su magnífica documentación tomando como línea conductora a la familia Oré, auspiciadora del monasterio de Santa Clara, del que fueron parte varios hijos de Antonio de Oré y Luisa Díaz de Rojas. Los litigios que se producen en la región desembocan en varias de las excomuniones y sus efectos son analizados con cuidado y con sólida información.

Al lado del temor reverencial que siempre despertó el clero católico, debemos situar otros miedos que escapan del ámbito espacial de las ciudades coloniales. Hacia ese punto nos lleva Ramiro Flores con su ensayo sobre los piratas de los siglos XVI, XVII y primeras décadas del XVIII. Como se sabe, la política monopolista de España determinó la presencia de quienes querían abrir nuevas rutas de comercio para el resto de Europa, o bien, simplemente, tomar por asalto las inmensas costas del territorio de las Indias. El artículo no es una relación de los desembarcos ilegales o del asalto a las naves del gobierno español; más bien se concentra en las actitudes que asumieron los habitantes y sus autoridades ante la posibilidad real o imaginaria de que los bucaneros estuvieran frente a sus centros poblados. Vistos como una doble amenaza: contra el Rey y contra la Iglesia, se los veía como enemigos, como extranjeros y como protestantes, cuyo fin, aparte del saqueo, era el de profanar los templos y conventos católicos.

La amenaza y el miedo tenían fundamento. El autor nos relata que en 1685 asaltaron sucesivamente los puertos de Paita, Coquimbo y Saña; en Huarmey carenaron sus barcos y pasaron a asaltar Huacho, Huaura y Casma sin que se opusiese resistencia. Al mismo tiempo, la posibilidad de tales asaltos generó un nutrido folclore, que hace que hoy se narren, en muchos lugares del Perú, historias de desembarcos de piratas que nunca sucedieron.

Bernard Lavallé nos ofrece una contribución que nos lleva hacia fines del siglo XVII, en la que invoca nuevamente el temor relacionado con la Iglesia católica. Se trata de las presiones familiares para lograr que un hijo o una hija se integre al clero, presuponiendo que con ello obtendría mayores consideraciones sociales y seguridad económica; o bien procurando que el joven miembro del hogar tenga un destino diferente del de sus hermanos, de acuerdo con la estrategia planteada por el jefe de familia. Un buen ejemplo para las tesis de Lavallé nos lo dio anteriormente el artículo de Salas, pero son muchos los ángulos desde los cuales es posible observar los deseos de la familia y sobre todo las respuestas inmediatas o tardías de quien tomaba los hábitos.

Lavallé nos relata con sumo cuidado la problemática económica, étnica y legal que suscitaban las vocaciones tempranas, que por ser forzadas o por descubrirse que ya habían desaparecido, acabaron por ser rechazadas por quienes ya formaban parte del clero o estaban en camino a serlo. La renuncia a esta condición nunca fue fácil, no solo por la complicada decisión de la persona que rompía con los votos tomados sino también por los intereses de la orden a la que pertenecía.

El trabajo presentado abre una brecha en los estudios sobre la Iglesia colonial que vale la pena seguir explorando.

El universo colonial andino vivió inmerso en contradicciones económicas y sociales que se reflejaban en actitudes psicológicas muy marcadas. Tal es el caso del miedo a la plebe, cuyo retrato en el siglo XVIII nos es presentado por Scarlett O'Phelan. Tras un breve repaso acerca de la composición de la plebe colonial, la autora se ubica en el terreno que conoce, el ambiente previo a los estallidos sociales de la población indígena del siglo XVIII, y trata de reconstruir el mundo que rodeó a las conspiraciones, lleno de rumores, de chismes y anónimos, y de una represión inmisericorde.

El trabajo de O'Phelan está emparentado de muchas maneras con el de Claudia Rosas Lauro, directora del simposio, cuyos trabajos sobre el rumor y la conspiración en la historia del Perú ya son un aporte de trascendencia en este campo. Esta vez la autora se dedica a revisar los efectos de la Revolución Francesa en el virreinato peruano, usando como ejes la *Gaceta de Lima* y los artículos del *Mercurio Peruano* (además de una copiosa documentación inédita). Rosas nos lleva a los «mentideros» de la capital peruana, donde los criollos trataban de leer entre líneas la información que proporcionaba el gobierno colonial, y nos acerca a los propios órganos de censura, que tenían indicaciones precisas del virrey y de las autoridades eclesiásticas para pintar como parricida y bárbaro el comportamiento de los franceses. Dueña de una pluma tersa y erudita, Claudia Rosas nos permite reconstruir la época y sus angustias.

Otros miedos fueron causados en el mismo siglo XVIII por los elementos naturales y las enfermedades. Susy Sánchez continúa la línea de sus investigaciones sobre los efectos de sismos y epidemias en el período colonial. Su trabajo, esta vez, está concentrado en las repercusiones del miedo limeño después del terremoto de 1746. La autora empieza por reconstruir el ambiente que generan estos fenómenos en sociedades que viven en zonas sísmicas como Lima. Además, toma en cuenta las experiencias limeñas con respecto al sismo de 1687 y nos informa cuidadosamente de los criterios de construcción y los reglamentos promulgados para evitar mayores daños, en una situación que no solo se sabía inmanejable sino que además tenía la carga ideológica de ser identificada como castigo divino.

Toda prevención resultó insuficiente. El terremoto destruyó Lima y el Callao, que prácticamente desapareció por efecto del tsunami. Los sobrevivientes huyeron a los cerros vecinos; y aunque el virrey se salvó del desastre, se tardó mucho en evaluar y remediar el daño. Sánchez nos entrega un estudio muy serio que nos informa con detalle y sin dramatismo. Al referirse al efecto sobre las acciones de la Iglesia, sus reflexiones crean espacios muy importantes de comprensión de fenómenos colaterales al sismo. Tal es el caso de la procesión del Señor de los Milagros, que solo en esta tardía fecha despegó como culto popular.

No solo razones cronológicas relacionan los trabajos de Arnaldo Mera (1820-1821) y Cristina Mazzeo (1818-1824); además, ambos autores dedican sus ponencias al miedo al proceso de la Independencia del Perú. El trabajo de Mazzeo tiene la virtud de contextualizar el episodio en una propuesta teórica más amplia, ubicándolo como un ejercicio dentro del estudio de las mentalidades, que recurre con frecuencia a la psicología social (Roger Brown y Kimball Young, por ejemplo) para entender el papel de las élites dirigentes y los cambios de interpretación con respecto al destino de las sociedades que lideran. Temas como la sugestión, la persuasión y el rumor son entresacados de las proclamas, la correspondencia y los discursos de libertadores y realistas, para ofrecernos una explicación coherente del ámbito de tensiones que se vivió durante la contienda. Por su parte, el extenso trabajo de Mera, dependiente aún de los antiguos postulados de De la Puente Candamo, nos entrega, sin embargo, información sugerente sobre la opinión pública, las intrigas, las presunciones exageradas y los rumores infundados que circularon a lo largo de los frentes de batalla. La longitud y la variabilidad de los espacios que debían cubrir las tropas hicieron que el miedo se convirtiera en un factor importante en el terreno de los hechos, situación que no desapareció durante el Protectorado, cuya precariedad es descrita con acucioso detalle en el artículo.

Ya en terreno republicano, quiero destacar los estudios de José Ragas sobre las elecciones en el siglo XIX, que dibujan toda la crudeza con la que fueron llevadas a cabo (1810-1931). Aunque el tema es más o menos conocido, Ragas no solo describe el escenario de los días electorales sino que procura recrear el ambiente y las razones por las que elegir un gobernante nace como un ejercicio peligroso. Además, hubo prolongados períodos durante los cuales ni siquiera se pudo correr el riesgo de mostrar tales o cuales preferencias. Como dice el autor, el contexto de la débil economía agraria del país hacía que la incertidumbre fuera el clima dominante y que el interés por participar en las elecciones fuera claramente marginal. Por lo demás, al final del siglo, al desplazar el peso de las elecciones de la sierra a la costa se logró un nuevo tipo de votante («culto, blanco y costeño») que hizo desaparecer las bases de cualquier sueño democrático.

Si bien Ragas se escapa varias veces del período que nos propone en su título, no sucede lo mismo con el trabajo de Jeffrey Klaiber («El miedo al APRA»). Estamos ahora ante cortos estudios, o más bien reflexiones, sobre fenómenos políticos de repercusión contemporánea. Klaiber nos entrega una sucinta historia del aprismo, la naturaleza de su doctrina y su cimbreante trayectoria durante los primeros cincuenta años de su existencia. Con esta base propone las razones del antiaprismo, que en varias oportunidades ha generado un masivo voto negativo para el partido en cuestión. Sobresalen en este análisis sus relaciones con la izquierda peruana y los partidos de derecha, y la ambivalencia de sus posiciones, en las que el autor encuentra las razones del rechazo, especialmente si se le suma «una mezcla de religión y política» que parece caracterizar al APRA.

El trabajo de Denise Leigh se ubica en un período reciente (1950-1970) y en un espacio diferente de los anteriores. Fuera del quehacer político, los sujetos de su investigación son los jugadores provincianos de fútbol. Sus miedos se concentran, progresivamente, en su llegada a la capital y en su ingreso al Estadio Nacional, templo amenazador con cuya cancha han soñado desde que tuvieron uso de razón. Luego de entrevistar a jugadores de aquella época en Lima y en su tierra natal, Leigh ha podido recrear esos momentos de exaltación y pavor que significaron haber llegado a la prueba definitiva: jugar en un equipo profesional capitalino. El artículo de Augusto Castro referido al terror como ejercicio del poder puede ser considerado como el broche final de un magnífico libro.

LUIS MILLONES



# Introducción

¿Por qué ese silencio prolongado sobre el papel del miedo en la historia? Sin duda a causa de una confusión mental ampliamente difundida entre miedo y cobardía, valor y temeridad. Por auténtica hipocresía, lo mismo el discurso escrito que la lengua hablada —esta influida por aquel— han tendido durante mucho tiempo a camuflar las reacciones naturales que acompañan a la toma de conciencia de un peligro tras la apariencia de actitudes ruidosamente heroicas.

Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*

HACE YA VARIOS AÑOS, el historiador Jean Delumeau destacó la omnipresencia del miedo en la sociedad occidental y la poca atención que se le había prestado en el discurso histórico. El silencio sobre el miedo lo atribuye el autor a que se equipara temor con cobardía.<sup>1</sup> Esta reflexión se apoya en que la historia llamada tradicional o positivista, hasta las primeras décadas del siglo pasado se había ocupado habitualmente de los hombres valientes y las gestas heroicas de los pueblos; entonces, en un discurso histórico como este no había espacio para ocuparse de los temores que aquejaban a los individuos y las colectividades, más aún si estos miedos eran sinónimo de pusilanimidad o cobardía.

Sin embargo, la inicialmente escasa y luego muy rica reflexión sobre temas como este se debió a importantes cambios en los campos de la historia y la psicología,<sup>2</sup> así como a la demanda de la sociedad por explicar ciertos fenómenos sociales. En efecto, un importante cambio historiográfico se inició hacia 1920 con la Nueva Historia y los historiadores franceses Marc Bloch y Lucien Febvre, quienes en sus investigaciones se interesaron por la comprensión de ciertos elementos psicológicos de carácter colectivo<sup>3</sup> y reflexionaron sobre el temor y el deseo de seguridad desde

---

<sup>1</sup> DELUMEAU, Jean. *La peur en Occident*. París: Fayard, 1978.

<sup>2</sup> Para ver antiguos y nuevos derroteros entre la historia y la psicología consúltese ROSAS, Fernando. *El hombre y el dominio de los espacios: mecanismos onítricos y temores en la expansión europea (siglos XIII-XV)*. Cuadernos de Historia V. Lima: Universidad de Lima, 1988.

<sup>3</sup> En la obra *Los reyes taumaturgos* (1924), con el fin de penetrar en la mentalidad del hombre medieval Bloch investiga sobre la creencia en el poder milagroso de sanación que tenían los reyes. Por su parte, Lucien Febvre en su libro *El problema de la incredulidad en el siglo XVI* (1942), analiza los orígenes de

el punto de vista histórico.<sup>4</sup> Al mismo tiempo, desde el campo de la psicología, los trabajos de Sigmund Freud —y luego los de algunos de sus discípulos— se acercaron a la historia en busca de explicaciones sobre los orígenes de algunos condicionantes y fijaciones en la mente humana. A partir de la década de 1960 surgieron nuevos temas y se abrieron nuevos campos de interés que vinculaban aún más la historia y la psicología, tales como la psicohistoria, la historia de lo imaginario y la historia de las mentalidades.<sup>5</sup> Como señala Peter Burke, se produjo un proceso de atomización y fragmentación de la historia en diferentes campos de estudio,<sup>6</sup> al mismo tiempo que una democratización de esta al emerger como protagonistas sujetos antes olvidados: las mujeres, los niños, los pobres y los locos. Siguiendo los derroteros de esta evolución, el interés por el miedo como objeto de estudio poco a poco ganó un espacio. En este contexto historiográfico se enmarcan las obras del historiador del miedo, Jean Delumeau,<sup>7</sup> cuyo libro *La peur en Occident* constituye el primer intento de sistematización del estudio del miedo en la historia.<sup>8</sup> Sin embargo, la historia del miedo, más que ser un campo específico de estudio, es una perspectiva de análisis<sup>9</sup> y un tema cuya reflexión se ha visto favorecida, más recientemente, por la percepción de que se ha iniciado una etapa de terrorismo globalizado y un estado de vigilia permanente a partir del atentado contra las Torres Gemelas en septiembre de 2001, con todas las consecuencias que ello ha acarreado en el ámbito mundial.

La reflexión sobre esta temática es indudablemente importante porque el miedo es uno de los elementos que acompaña al ser humano en su recorrido histórico, con el cual entabla un diálogo permanente. Si bien la historiografía peruana se ha ocupado tangencial o indirectamente del tema, no ha abordado el miedo como

la incredulidad a través de la obra de Rabelais. Ambos historiadores recurren a la psicología para ofrecer explicaciones históricas de diferentes fenómenos.

<sup>4</sup> FEBVRE, Lucien. «La sensibilité et l'Histoire». *Annales*. París, 1941. Del mismo autor, «Pour l'histoire d'un sentiment: le besoin de sécurité». *Annales*. París, 1956.

<sup>5</sup> Véase LE GOFF, Jacques (coord.). *La nuova storia*. Milán: Mondadori, 1980; VOVELLE, Michel. *Aproximación a la historia de las mentalidades colectivas*. Cuadernos de Historia XII. Lima: Universidad de Lima, 1991; y ALBERRO, Solange. «La historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas». *Historia Mexicana*, vol. XLII, n.º 2. México, 1992.

<sup>6</sup> BURKE, Peter. *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza, 1993.

<sup>7</sup> DELUMEAU, Jean. *La péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII-XVIII*. París: Fayard, 1983; «La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño». En *Historiografía francesa: corrientes temáticas y metodológicas recientes*. México D. F.: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1996; y «Mentalidades religiosas en el occidente moderno». *Lienco*, n.º 18. Lima, Universidad de Lima, 1997.

<sup>8</sup> Véase en este mismo volumen el artículo «El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio», de Fernando Rosas.

<sup>9</sup> El mismo Jean Delumeau se define como un historiador de las mentalidades religiosas, y su interés por el estudio del miedo se entiende desde esta perspectiva. DELUMEAU, Jean. «Mentalidades religiosas...».

elemento integrador en el análisis histórico. Ante la ausencia de una reflexión global sobre esta problemática en el contexto peruano, surge la presente publicación que tiene su origen en la mesa «El miedo en la historia del Perú», realizada en el marco de la conferencia internacional «Al fin de la batalla», organizada por el Seminario de Estudios Interdisciplinarios Andinos (SIDEA) y realizada en Lima entre los días 15 y 18 de noviembre de 2001. El tema del encuentro giraba en torno a la violencia y el conflicto, aspectos íntimamente vinculados con el miedo y sus múltiples manifestaciones. A partir de esta reflexión, junto con el historiador Luis Millones, se planteó la realización de una mesa dedicada al análisis del fenómeno del miedo en el contexto peruano, enfocado desde diferentes perspectivas de estudio. En este sentido, el libro —que recoge gran parte de las ponencias presentadas en esa ocasión, además de otras colaboraciones incluidas posteriormente— constituye un primer intento de aproximación al tema del miedo en nuestro contexto, que no nace de una moda intelectual sino de la necesidad de identificar nuevos elementos que promuevan una mejor comprensión de las causas y los efectos de los conflictos y la violencia en nuestra historia.

Con los artículos presentados haremos un recorrido histórico de diferentes miedos que, ordenados de acuerdo con una secuencia cronológica, van desde el mundo colonial hasta el presente, enfocados desde una perspectiva multidisciplinaria que abarca no solo la disciplina histórica sino también la psicología, la sociología y la filosofía, entre otras. Cada autor, entonces, ha examinado el miedo a partir de su campo de investigación, premunido con los instrumentos de análisis propios de su especialidad. Al inicio se ofrecen, a partir del artículo del historiador Fernando Rosas Moscoso, los lineamientos generales para el estudio del miedo en la historia. Así, el libro comienza con una reflexión teórica sobre el tratamiento del miedo desde el punto de vista histórico, a partir de la cual el autor establece una serie de variables para el análisis del miedo, y una tipología de este mismo en la que se recogen los más relevantes miedos colectivos. De esta manera se establece una relación de diferentes manifestaciones concretas del temor ligadas con la subversión del orden sea natural, sociopolítico o espiritual, entre otros, que incluyen también temores de reciente aparición en la historia. Esta tipología de los miedos en su perspectiva histórica permite visualizar las posibles líneas de investigación y, a la vez, establecer relaciones entre las más diversas expresiones del miedo en la historia.

Luego de la reflexión teórica se presenta un grupo de trabajos (Flores, Salas y Lavallé) centrados principalmente en los siglos XVI y XVII, algunos de los cuales se proyectan hacia el XVIII. El artículo de Ramiro Flores aborda la amenaza del ataque pirata, en un arco temporal de más de 150 años, desde la perspectiva del otro, para analizar cómo los prejuicios frente a los «enemigos extranjeros» fueron impregnando la mentalidad colonial. En efecto, a través de un estudio casuístico, Flores ve cómo el asedio de piratas y corsarios no solo provocó grandes pérdidas

materiales sino que, sobre todo, sembró en la mentalidad colectiva el temor al extranjero. El miedo a los piratas encerraba, por lo tanto, no solo el temor a la violencia sino también a la contaminación foránea, con su germen de maldad y herejía. El autor, a la vez que enfoca la esfera mental colectiva, introduce la variable social para medir las reacciones de los diferentes estratos sociales ante la amenaza pirata. Así, mientras los grupos subalternos vieron en una invasión pirática la posibilidad de redención, hubo grupos de poder que instrumentalizaron el miedo a los piratas para conseguir beneficios económicos concretos.

Miriam Salas desarrolla un caso de excomunión en la ciudad de Huamanga del siglo XVII para comprender lo que esta significó entre los habitantes de aquel tiempo y sus consecuencias económicas y políticas. La excomunión expedida en 1680, en una coyuntura de auge de los obrajes del sur andino, permite un acercamiento a la sociedad que la produjo y a la historia de la ciudad de Huamanga desde sus orígenes. La autora presenta el entramado de relaciones de la familia Oré, siendo relevante su vinculación con la Iglesia a través de la fundación del convento de Santa Clara. El análisis privilegia el estudio de los aspectos sociales y económicos de la región —a la cual la autora ha dedicado muchos años de investigación— que giran en torno a la excomunión como mecanismo de presión para resolver los conflictos y litigios, en este caso en favor de la autoridad religiosa.

El historiador Bernard Lavallé aborda un aspecto poco tratado y escasamente documentado: el de las relaciones entre padres e hijos a fines del siglo XVII, mediante el análisis de una consistente cantidad de alegatos para la nulidad de profesión. En la Lima colonial, los frailes recurrieron a menudo a la posibilidad que les ofrecía el derecho canónico de solicitar la anulación de sus votos. El principal motivo para haber ingresado a los claustros de manera involuntaria que esgrimían los demandantes era el de los problemas familiares, que eran de varios tipos, principalmente la presión de los padres, quienes recurrían hasta a las amenazas de muerte o el exilio a Chile. La violencia psicológica era, las más de las veces, el preludeo al maltrato físico. El convento se convertía, entonces, en el refugio seguro frente a una serie de peligros y temores que Lavallé muestra mediante la casuística. Tal como señala el autor, «el miedo es uno de los protagonistas más constantes en esas historias de vida», en las que es posible distinguir dos tipos: el «miedo reverencial» prodigado hacia los padres, que —aceptado socialmente— tenía el estatus de concepto jurídico, y el «justo miedo», que nacía de la violencia de los padres y, por consiguiente, invalidaba las decisiones de los hijos. Con un considerable acervo documental, el autor observa las relaciones padres-hijos de la época, signadas por el autoritarismo, la conflictividad y los temores.

Otro conjunto está constituido por los trabajos dedicados al siglo XVIII (Sánchez, O'Phelan y Rosas Lauro). El trabajo de Susy Sánchez analiza los temores desencadenados por el terremoto de 1746 para ver cómo la ciudad de Lima fue modelada por el miedo, componente importante en la configuración de la

vida urbana limeña. En principio, la autora explica la dinámica del miedo en una coyuntura *sui generis* que vivió la Ciudad de los Reyes, entre 1746 y 1750, cuando se registraron una serie de miedos conjugados (al mar, al fuego, a la peste, a la plebe) que tenían su origen en el terremoto de 1746. Así, Sánchez observa cómo esta coyuntura alcanzó su clímax cuando a mediados de 1750 se descubrió una conspiración planeada por la élite indígena mestiza en la capital; esta conspiración jugó un papel gravitante en la reconstrucción de la ciudad de Lima, llegando a tener un peso más significativo que el terremoto en sí. Al mismo tiempo, aborda las repercusiones en el ámbito religioso, urbano y cultural.

Scarlett O'Phelan analiza el miedo al indio y a la plebe desencadenado por las rebeliones anticoloniales durante el siglo XVIII, tema en el que la autora ha trabajado extensamente. Para ello, empieza por definir el concepto de plebe surgido del amplio mestizaje entre españoles, indios y negros, que llevó a la aparición de las castas posteriormente incluidas —junto con los indios— en esta definición. Asimismo, la autora estudia el discurso sobre la plebe, a cuyos miembros se les achacaba todo tipo de defectos: ser vagabundos, proclives al hurto y de conducta disipada, y mostrar poco temor a la autoridad. O'Phelan demuestra cómo las rebeliones que estallaron durante el siglo XVIII contribuyeron a forjar la construcción del miedo a la plebe. En este proceso jugaron un papel relevante varios elementos que son analizados con profundidad: el rumor, la sobredimensión de los acontecimientos a través de los pasquines, el ataque a los símbolos de poder y a las propias autoridades coloniales, y los efectos visuales para atemorizar al enemigo. Según la autora, la conjugación de estos factores creó incertidumbre e inseguridad entre las autoridades coloniales, lo que llegó a desembocar en un verdadero miedo colectivo que se prolongará durante el período republicano.

Finalmente, Claudia Rosas Lauro estudia los miedos desencadenados por la Revolución Francesa en el Perú durante la década de 1790, a partir del análisis de los procesos informativos y de la forma en que se representaba la revolución. El trabajo estudia cómo la Revolución Francesa alimentó el temor que ya existía entre el gobierno y la élite colonial a una revolución del pueblo, y cómo la reactivación de ese miedo prístino a la subversión generó un abanico de comportamientos y actitudes cuyo análisis es relevante no solo para la comprensión del rol de los grupos de poder en la sociedad colonial de fines del siglo XVIII sino también durante el proceso de la Independencia.

Dos artículos (Mazzeo y Mera) se encargan de estudiar los miedos desencadenados durante el proceso de la Independencia con diferentes enfoques y material documental de distinta naturaleza, por lo que se complementan. Cristina Mazzeo aborda el tema recurriendo al estudio de la correspondencia legada por la familia Lavalley y apoyándose en una serie de instrumentos teóricos de la psicología, tales como la persuasión y la sugestión, el rol de la imitación y del rumor, el triunfalismo y la deserción; todos ellos presentes en los acontecimientos —sobre todo militares—

ocurridos entre 1816 y 1824. El valor de la aproximación al tema radica justamente en el intento de tender puentes entre ambas disciplinas, la historia y la psicología.

Arnaldo Mera estudia una coyuntura muy precisa, el momento de la ocupación de Lima por las tropas patriotas en 1821, explotando en especial una información archivística enriquecedora, el Juzgado de Secuestros, y pasando revista a información periodística así como a aquella producida por viajeros. A partir de esta analiza el abanico de temores asociados con la ocupación de Lima por el Ejército Libertador, midiendo las reacciones sobre todo de las autoridades y de la élite limeña.

Como suerte de puente entre los temores producidos durante la Independencia y los de carácter político del siglo XX, está el artículo de José Ragas, que abarca el período que va de 1810 a 1930, ocupándose de un aspecto que no ha merecido la atención de los especialistas: los procesos electorales. Una de las ideas principales es que la violencia en medio de la cual se desarrollaron las elecciones fue parte consustancial de los procesos mismos. En este sentido, el miedo jugaba un papel importante, por lo que el autor explora su rol en la opinión pública, cómo podía ser utilizado contra otro candidato, cómo reaccionó la población ante los temores suscitados por las elecciones y a través de qué medios se buscó obtener seguridad y control para terminar con la violencia del sufragio. Otro aspecto relevante en este estudio es cómo el carácter inevitable de las elecciones, por ser la principal fuente de legitimidad, dejó como única medida las reformas electorales destinadas a discutir el número de ciudadanos que participarían en ellas. Ragas plantea que, a diferencia de lo que se piensa, la ciudadanía no se conquistó de manera progresiva sino todo lo contrario: desde un amplio margen otorgado por las Cortes de Cádiz se fue cerrando el camino de la participación, aunque con intermitencias y repliegues.

Los temores políticos colectivos en el Perú del siglo XX son vistos en dos artículos (Klaiber y Castro) a los que se suma otro (Leigh) de carácter más individual y psicológico, que a su vez se relaciona con una de las pasiones colectivas nacionales: el fútbol. En el primero de ellos, Jeffrey Klaiber plantea que el miedo al APRA ha sido uno de los temores políticos más grandes en la historia moderna del Perú. Desde la aparición de este partido en 1930, los peruanos se han dividido en bandos apasionados: o a favor o en contra del APRA. Según el autor, esto se debe a que el APRA no se presentó meramente como un partido político moderno sino, también, como un movimiento casi mesiánico, con elementos fascistas, comunistas, nacionalistas y religiosos, además de sus planteamientos puramente políticos y sociales. A ello se agrega que durante los años de persecución los apristas forjaron fuertes vínculos internos de unión y de solidaridad, que en muchos casos fomentaban el sectarismo. Frente a estos hechos, Klaiber concluye que los peruanos no apristas, movidos tanto por razones legítimas como por miedos irracionales, cerraron filas para que el APRA nunca llegara al poder, al menos hasta la época de Alan García.

Denise Leigh, mediante una serie de entrevistas que forman parte de un trabajo de investigación más amplio, estudia los temores de dos jugadores de fútbol profesional, Emilio Vargas y Rodolfo Guzmán, entre las décadas de 1950 y 1970. El hecho de que ambos sean inmigrantes permite observar el temor a la capital, la gran ciudad, al mismo tiempo que el miedo a la discriminación tanto del público como de los propios compañeros. De esta manera, desde la psicología, Leigh estudia cómo la multitud es un elemento esencial en los temores de estos futbolistas, tomando como idea central la adaptación a una ciudad hostil a través del fútbol, que funciona como una herramienta que les facilita esta asimilación, pues les proporciona dos caras: una como migrante rechazado y otra como futbolista aceptado.

Se concluye con una reflexión de Augusto Castro desde la filosofía, que enfoca el papel político del terror y lo relaciona con el poder. El autor observa cómo el terror ha cumplido también un papel político en la historia última del Perú, pues generar, producir, «sembrar» terror ha sido un instrumento de la acción política tanto de los grupos armados como del Estado mismo. El trabajo justamente resalta el vínculo del terror con el poder, pues quien tiene el monopolio de este último—y no solo tiene el poder el que posee la dirección de un gobierno o de un Estado— puede hacer un uso deliberado de la violencia y aterrorizar a la población. En realidad, el autor concluye viendo cómo el terror no ha estado ausente del manejo del poder, rasgo que podemos observar en nuestra historia más reciente.

Si bien el libro recoge contribuciones que provienen de diversas canteras y analizan un nutrido abanico de miedos en diferentes períodos de nuestra historia y desde diferentes perspectivas, quedan por abordar otros enfoques, como el de género. También se podría reflexionar sobre tantos otros temas como las instituciones de la represión —la Inquisición es un buen ejemplo— o, en un terreno más contemporáneo, el fascismo, los movimientos terroristas y hasta el miedo a la verdad, si pensamos en la labor desarrollada por la Comisión de la Verdad en nuestro país. Asimismo, queda pendiente la discusión sobre la posibilidad de estudiar el miedo en el mundo andino prehispánico, que nos acerca también al terreno de la arqueología y la etnohistoria. En todo caso, el libro tiene el objetivo de brindar estudios originales —sobre un tema que no ha merecido la atención de los investigadores— que puedan ser tomados como punto de partida para posteriores trabajos de investigación.

Esta publicación no hubiese sido posible sin el apoyo y la confianza brindados por el SIDEA al proyecto, por lo que agradecemos en especial a Luis Millones, Max Hernández y Moisés Lemlij. Asimismo, a Luis Bacigalupo, presidente del Consorcio de Universidades; a Krzysztof Makowski, jefe del Departamento de Humanidades; y a Fernando de Trazegnies, presidente del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, quienes han apoyado la publicación de esta obra. También queremos agradecer a Marco Curatola, Mario Millones, Tirso Aníbal Molinari, Augusto Ruiz Zevallos y Rafael Tapia, quienes participaron en

la mesa de discusión enriqueciendo con sus aportes la reflexión sobre el tema. Finalmente agradecemos a los autores, quienes asumieron el riesgo de abordar un tema difícil y novedoso como es el estudio del miedo en el Perú. Sin ellos, esta publicación no habría sido posible.

CLAUDIA ROSAS LAURO  
Pontificia Universidad Católica del Perú  
Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Florencia

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ALBERRO, Solange. «La historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas» *Historia Mexicana*, vol. XLII, n.º 2. México D. F.: 1992, pp. 333-351.
- BLOCH, Marc. *Los reyes taumaturgos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1988 [1924].
- BURKE, Peter. *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza, 1993.
- DELUMEAU, Jean. *La peur en Occident*. París: Fayard, 1978.
- . *La péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII-XVIII*. París: Fayard, 1983.
- . «La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño». En *Historiografía francesa: corrientes temáticas y metodológicas recientes*. México D. F.: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1996, pp. 17-35.
- . «Mentalidades religiosas en el occidente moderno». *Lienzo*, n.º 18. Lima, 1997, pp. 265-283.
- FEBVRE, Lucien. «La sensibilité et l'Histoire». *Annales*. París, 1941.
- . «Pour l'histoire d'un sentiment: le besoin de sécurité». *Annales*. París, 1956.
- . *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais*. Madrid: Akal, 1993 [1942].
- LE GOFF, Jacques (coord.). *La nuova storia*. Milán: Mondadori, 1980.
- ROSAS, Fernando. *El hombre y el dominio de los espacios: mecanismos oníricos y temores en la expansión europea (siglos XIII-XV)*. Cuadernos de Historia V. Lima: Universidad de Lima, 1988.
- VOVELLE, Michel. *Aproximación a la historia de las mentalidades colectivas*. Cuadernos de Historia XII. Lima: Universidad de Lima, 1991.

# El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio

FERNANDO ROSAS MOSCOSO  
Universidad de Lima

## I. EL HISTORIADOR EN BUSCA DEL MIEDO

Con esos términos inicia Jean Delumeau la introducción a su trabajo publicado bajo el título de *La peur en Occident*.<sup>1</sup> Si bien existió un antecedente en el libro de J. Palou, *La peur dans l'histoire*, publicado en París en 1958, al tratarse de un pequeño trabajo que abordaba períodos posteriores a 1789 y carecía de un sólido sustento teórico o de propuestas tipológicas concretas, podemos afirmar que la obra de Delumeau constituye el primer intento de sistematización del estudio del miedo a través de la historia. El desarrollo de la investigación cubre los siglos del XIV al XVIII, los tradicionalmente llamados tiempos modernos; pero más que el interesante análisis de los diferentes aspectos que permiten ubicar al miedo en sus diversas manifestaciones dentro del período aludido, importan —para nuestros fines— los fundamentos metodológicos y las propuestas tipológicas que presenta.

Después de la publicación del libro señalado se puede observar un progresivo interés por el miedo como tema de investigación histórica; sin embargo, curiosamente, son pocos los títulos que utilizan de manera explícita los términos *miedo* o *temor*. Se hacen estudios sobre la violencia, las tensiones sociales, el impacto de los fenómenos naturales o las manifestaciones de lo sobrenatural, pero sin utilizar esas palabras en la presentación de las investigaciones. Aparentemente, entre los historiadores existe «miedo» de aplicar la compleja palabra como instrumento teórico de análisis; empero, eso no impide que en el desarrollo de las investigaciones surja de manera espontánea, y en algunos casos constante, el término *miedo*.

El sustento general de los estudios históricos del miedo se encuentra en la relación permanente e inexorable del individuo y, más aún, de las sociedades en su conjunto, con el miedo. Ese elemento es inherente a la naturaleza de los seres

---

<sup>1</sup> DELUMEAU, Jean. *La peur en Occident*. París: Fayard, 1978.

humanos y está presente a lo largo de toda su existencia; el problema es que tiene múltiples caras y se va modificando en una intensa dinámica durante el paso del tiempo. De miedos básicos, que reposan en los niveles instintivos de la naturaleza humana, se deriva a la emergencia de múltiples miedos de sofisticada constitución que —de acuerdo con al desarrollo material, social y mental de las sociedades— se van matizando o desapareciendo. Es evidente que en todo ello existe una relación entre la conciencia de los peligros que puedan surgir para un individuo o una sociedad y los niveles de conocimiento y dominio que ellos tengan sobre la realidad misma. Según este esquema, si bien se expresa la realidad de un miedo natural, también pueden definirse miedos que en su momento poseen tal carácter, pero que más adelante se advierten como artificiales o simplemente tienden a disiparse.

Es conveniente incorporar en la naturaleza del miedo la noción de seguridad, pues en el deseo fundamental de alcanzar ese estado tanto el individuo como las sociedades se encuentran en una tensión que la realidad, a través de múltiples manifestaciones, convierte en inseguridad. Es justamente en ese diálogo permanente entre el hombre y la realidad que lo rodea, o en sus explicaciones sobre ella, que aparece en forma constante el miedo; toda aversión o desconocimiento de la realidad genera un estado de inseguridad que se plasma inmediatamente en miedo o temor. Cuanto mayor sea el control que se ejerza sobre la realidad circundante o que se tenga sobre sus interpretaciones, menor será el contacto con el temor y el miedo. Sin embargo, esa interacción está alimentada permanentemente por coyunturas que alteran la relación fisiológica del individuo y la realidad, generándose la tensión miedo. Cabe reiterar que en la existencia misma del hombre como ser vivo se encuentra permanentemente anclada la posibilidad de la tensión-miedo, pues todo aquello que ponga en riesgo su naturaleza, automáticamente genera miedos.

Con lo señalado se puede advertir de inmediato la necesidad de comprender el miedo desde una perspectiva psicológica. La Psicología provee los instrumentos teóricos y de la casuística correspondiente, elementos necesarios para perfilar mejor las investigaciones históricas sobre este tema. Una aproximación a las diferentes tendencias de análisis psicológico permitirá establecer patrones no solamente teóricos sino, también, pragmáticos en el estudio de casos históricos concretos sobre el miedo. En ese contexto, surge como tendencia natural en los historiadores el estudio de los miedos o temores colectivos más que del temor individual. Desde esta perspectiva, las reacciones personales o individuales son postergadas frente a los comportamientos colectivos, aunque sin abandonar totalmente lo individual, pues con su casuística es posible iluminar mejor determinados análisis del comportamiento colectivo. Aun así, no se debe olvidar o dejar de lado totalmente la expresión individual del temor, pues además en sus raíces específicas también existe una interacción con elementos colectivos presentes.

La memoria y las experiencias que posee un grupo humano son los mejores instrumentos que le permiten descomponer el temor. Por otra parte, también conviene incorporar el problema de la angustia, que difiere del miedo, pues en este último su origen se encuentra identificado o conocido, mientras que en la primera se diluye en lo desconocido. En este sentido, una situación de angustia colectiva puede tener la necesidad imperiosa de concretarse en miedo para así restablecer un equilibrio con la realidad. La investigación de Delumeau revela una intención de establecer claramente la diferencia entre miedo y angustia; trata permanentemente de trabajar sobre los miedos concretos en sus múltiples expresiones y no sobre la natural ambigüedad que genera la angustia. Es evidente la necesidad de una inmersión en los terrenos de la Psicología y de la Antropología para poder establecer una delimitación entre ambos contextos. En principio, el punto de partida es la determinación de las causales del miedo, lo cual lleva a la posibilidad de establecer cierta tipología que puede partir de una primera división que separe los miedos espontáneos, principalmente masivos, de los miedos reflejados, que derivan de explicaciones o aproximaciones teóricas en relación con la realidad circundante; también lo permanente y lo cíclico pueden ser un buen instrumento de diferenciación. Por otra parte, el fin del miedo constituye una buena fuente de percepción de la dinámica de los miedos, pues son muchas las formas a través de las cuales esa tensión se disuelve.

## **2. PSICOLOGÍA E HISTORIA**

El historiador que busca penetrar en el estudio de los temores tiene necesariamente que apoyarse en la Psicología. Analizar el complejo mundo que rodea a los estados de ansiedad y miedo, que de manera especial se presentan en los seres humanos debido a su elevada racionalidad y a la posesión de una conciencia plena del tiempo en su triple dimensión, es un trabajo que requiere instrumentos de análisis psicológicos. Las manifestaciones iniciales que conducen al miedo se presentan precisamente en relación con la ansiedad.

Cuando la ansiedad se libera en su grado más alto, brota el miedo o hasta el pánico, derivando en estados insoportables que pueden crear dificultades en la acción cotidiana. En la medida en que esos estados críticos desencadenan maniobras psicológicas para detenerlos pueden generar patologías, que en el caso de un enfoque histórico tendrían que ubicarse en el ámbito colectivo.

Por otra parte, la ansiedad también se puede considerar como expresión de una situación de estrés iniciada por una serie de estímulos externos o internos. La investigación psicológica sobre la ansiedad tuvo terreno fértil en el estudio de las experiencias de guerra, habiéndose comprobado que los soldados envejecían rápidamente. En los últimos tiempos se ha avanzado también en el estudio de otras

formas de ansiedad colectiva. En todo caso, las respuestas pueden contribuir a intensificar sus efectos y a generar respuestas homeostáticas tendientes a mantener un equilibrio en el organismo.

Desde un plano diferente se puede aplicar también el análisis de recuerdos infantiles, que pueden definir estados de ansiedad al relacionarse con contenidos reprimidos, posibilitando lo que Freud llamó recuerdos encubridores (psicopatología de la vida cotidiana). La exploración psicoanalítica de recuerdos encubridores puede contribuir al mejor conocimiento de los planos del temor que analizamos, aunque su aplicación en el análisis histórico de manifestaciones colectivas es bastante compleja.

Mucho pueden hacer la Historia y la Psicología en el estudio común de aspectos como el que presentamos; se trata de diseñar los caminos de acción e intercambiar elementos de información y técnicas de análisis.

### 3. LA DETERMINACIÓN HISTÓRICA DEL MIEDO

Si bien es relativamente fácil encontrar evidencias históricas de las diversas manifestaciones que asume el miedo o temor colectivo, es necesario determinar sus dimensiones, influencia o impacto. Dificulta la tarea el que el miedo tenga dos planos o niveles: uno, el de la objetivación y expresión concreta; y otro, el de las manifestaciones subyacentes. En este sentido, es más sencillo identificar el primer nivel que el segundo, quedando este último en el plano de las tensiones cotidianas o de otras expresiones psicológicas proyectivas.

Para proceder a determinar históricamente una expresión de miedo colectivo se necesita considerar diversas variables, entre las que pueden estar:

- a) *La extensión.* Contexto espacial que acoge las expresiones del miedo: la urbe o el campo, una región o un país, etcétera.
- b) *La duración.* Desde miedos ancestrales que vienen de siglos atrás a expresiones momentáneas que desaparecen rápidamente y se ligan a la coyuntura.
- c) *La penetración.* Hasta dónde compromete el miedo, sea en sectores de la sociedad o en la sociedad en su conjunto.
- d) *La confrontación.* Niveles de asimilación, rechazo o supuesta indiferencia frente a los elementos generadores de miedo.
- e) *La resistencia.* Derivada del enfrentamiento abierto con el objeto generador de miedo: puede implicar respuestas erradicadoras violentas o explicaciones teóricas, ideológicas o científicas.
- f) *La universalización.* Convergencia de factores masivos que comprometen todas las variables antes señaladas, en sus dimensiones y expresiones más completas.

Con la aplicación de estos instrumentos de análisis teórico será posible advertir nuevos aspectos de procesos históricos que involucren el miedo como elemento vertebrador; o que, siendo un factor aparentemente periférico, adquiera su real dimensión en una revisión profunda y renovada.

#### **4. SUBVERSIÓN Y MIEDO**

El abordaje de un tema tan complejo como el miedo determina la necesidad, desde el punto de vista de la historia, de intentar ordenar o clasificar las diferentes manifestaciones que presenta, sin penetrar en los niveles más específicos que la ciencia psicológica pueda plantear.

Desde esta perspectiva hemos considerado que puede ser funcional la aplicación del concepto de subversión como elemento generalizador, debido a que las manifestaciones concretas de miedo están íntimamente ligadas a la subversión del orden, de la armonía o del equilibrio en diferentes planos —la naturaleza, el orden político, la paz social entre otros ámbitos—, que pueden ser perturbados por múltiples fuentes de subversión.

Toda subversión del orden, de lo pertinente o propio de un contexto o una realidad, encierra un sentimiento de inseguridad que ineludiblemente se liga a la ansiedad y el miedo. Con este principio intentamos establecer una tipología de los miedos en la historia, que recoja la mayor cantidad posible de manifestaciones y que a la vez señale derroteros de investigación. Desde esta perspectiva, una posible tipología del miedo podría recoger los tipos de elementos generadores que señalamos a continuación.

##### **4.1. La subversión del orden natural**

El ser humano está en permanente relación con la naturaleza: en ella se sitúa y establece un contacto inicialmente traumático, pero que —con la ayuda de los avances científicos y tecnológicos— logra equilibrar y aun superar; sin embargo, la naturaleza siempre ha generado graves problemas durante la historia y ha impactado colectivamente en las sociedades. Por otra parte, entran en el mismo contexto las rupturas debido a accidentes y peligros que forman parte de la vida cotidiana del ser humano y de las sociedades. De allí que podamos considerar dos vertientes generadoras de subversión:

- a) *La subversión de las fuerzas de la naturaleza.* Las sociedades siempre han estado sujetas a la acción de las fuerzas de la naturaleza; terremotos, inundaciones, temporales y demás han traído desolación y muerte. El reconocimiento de la acción perturbadora de estos eventos implica no solo un estudio del

acontecimiento en sí, sino también el de sus efectos en las sociedades sujetas a dichas catástrofes.

- b) *El siniestro, infaltable agente subversivo.* La vida del ser humano está siempre acompañada de circunstancias fortuitas que atentan contra su seguridad y salud; en este sentido, la posibilidad de un incendio o un accidente cualquiera siempre será materia de preocupación y temor. En todo caso, dichos eventos alteran el orden natural de la vida cotidiana y de las cosas.

#### 4.2. La subversión de la salud

El estado óptimo de su salud ha sido siempre, para el ser humano, preocupación y objetivo de su vida; sin embargo, la mecánica del organismo humano está sujeta a avatares tanto de naturaleza interna como externa. Desde la progresiva y natural decadencia física que aproxima a la vejez hasta las circunstancias especiales que llevan a la aparición de trastornos en la salud, todo ello está presente de manera constante en la existencia humana. Entre los agentes de subversión de la salud están:

- a) *La enfermedad.* La lista de enfermedades es enorme y sus consecuencias van desde manifestaciones colectivas, como la peste, a procesos específicos de carácter individual.
- b) *La discapacidad.* No escapa a esta realidad la posibilidad de que el organismo sufra una pérdida parcial o total de su capacidad, sea permanente o temporal.
- c) *El hambre.* La alteración en los procesos regulares de alimentación, debido a múltiples factores, lleva a la aparición del hambre, todavía no erradicada en ciertas sociedades contemporáneas.
- d) *La muerte.* Máxima expresión del miedo en el ser humano, ya que significa la culminación de su existencia y está asociada a la incertidumbre del más allá. Para hacer frente a este temor no bastan el desarrollo de la ciencia ni las actitudes evasivas.

#### 4.3. La subversión del orden sociopolítico

El siguiente grupo de factores generadores de temor presenta al ser humano como el principal elemento activo. Consideramos la subversión del orden sociopolítico en la medida en que el ser humano es el agente causal de perturbaciones generadoras de temores y miedos, ya sea en el caso preciso de revueltas, guerras y delincuencia, o en el caso más complejo de la miseria. Entre esas manifestaciones están:

- a) *La subversión ante la autoridad.* Toda reacción frente a la autoridad constituida genera temor colectivo, tanto más en sus formas violentas, pero también por

- una posible vía pacífica. Motines, rebeliones, revueltas, revoluciones son factores de perturbación generalizada; como lo son acciones embozadas, conjuras, sedición y otras manifestaciones menos violentas, pero igualmente perturbadoras.
- b) *La autoridad como agente subversivo*. El ejercicio de autoridad también está vinculado a la generación del miedo, tanto por la naturaleza misma del poder, que en algunos casos se enriquece con un proyecto decidida y abiertamente manipulador, como por el ejercicio de mecanismos inherentes al funcionamiento de la sociedad políticamente constituida. En este sentido, las requisiciones, los impuestos, los trabajos obligatorios y la leva han sido tradicionalmente materia de reacciones colectivas en las que el temor ha estado presente.
  - c) *La subversión del otro*. Considerando dentro de ello la presencia de minorías o de elementos apartados del poder o de lo universalmente aceptado, sea su acción concreta o supuesta (por ejemplo, la xenofobia y el racismo). En circunstancias coyunturales este miedo se exagera, en muchos casos con violentas consecuencias.
  - d) *La delincuencia*. En una dimensión más cotidiana, la ruptura del orden establecido también pasa por la existencia de la delincuencia, siempre materia de temor y en determinadas coyunturas un flagelo social, cuando pone en riesgo a la población no solo en términos de bienes sino también de vidas. El robo y el asesinato constituyen expresiones típicas de este contexto, sin olvidar la violencia sexual, que se acentúa en circunstancias determinadas.

#### **4.4. Subversión del orden espiritual**

Toda sociedad manifiesta un orden espiritual e ideológico, sea en la adhesión y compromiso total con determinadas creencias o en la más libre apertura a cualquier ideología o religión; sin embargo, también existen alteraciones constantes a ese orden, que generan a su vez manifestaciones concretas de temor colectivo en la medida en que exista represión o cualquier sanción. Entre las expresiones de este tipo de temores están:

- a) *La subversión del orden religioso*. En contextos en los que opera un orden espiritual, representado por la presencia de una religión o un conjunto de creencias articuladas firmemente en la sociedad, bajo los términos de la imposición o la aceptación, todo cambio puede determinar que aparezcan temores colectivos. Así, la brujería y la herejía, que constituyeron elementos importantes en la vida de las sociedades antiguas, generaron temor. Por otra parte, la presencia de minorías religiosas, como en su momento lo fueron los judíos o los moros y, más cerca en el tiempo, el fundamentalismo islámico o ciertos grupos religiosos orientales, determina también expresiones de temor colectivo. Asimismo,

los castigos espirituales forman parte de este escenario, incluyéndose entre ellos el caso de la excomunión y el interdicto.

- b) *La subversión ideológica o de la razón.* La generación de ideas que alteren un orden establecido en los diferentes planos de la razón, la política o la sociedad, puede significar materia de temor generalizado, especialmente cuando las condiciones del contexto ordenador están nutridas de represión o autoritarismo. En este sentido, tanto la proximidad de las ideas perturbadoras cuanto su compromiso con ellas generan reacciones adversas en el conjunto de la sociedad. Por ello, textos, discursos y mensajes constituyen elementos objetivadores de un temor o miedo colectivo que puede derivar en marginación, persecución y represión.

#### 4.5. Subversión de la realidad

Lo real siempre tiene como contrapartida lo imaginario; en unos casos como mecanismo de compensación, en otros como complemento que llena los vacíos producidos por la ignorancia o el desconocimiento. Al existir una frontera móvil entre lo real y lo imaginario, nos encontramos en un terreno enormemente fértil para la aparición de temores colectivos. Entre esas manifestaciones tenemos:

- a) *La realidad trastornada.* Mundo imaginario pero entendido como realidad, poblado de seres extraños: los unos, terribles, agresivos y disformes; los otros, pacíficos y bellos; en todo caso, expresiones curiosas que pueblan espacios reales sea en la Tierra o en el más allá. Desde el unicornio o el kraken hasta los gigantes magallánicos, en todos los tiempos, la prolífica imaginación humana ha generado una fauna o una humanidad fantástica detrás de la cual también puede estar presente el temor.
- b) *La subversión del más allá.* La muerte siempre ha sido el mayor enemigo del orden humano y ha albergado un conjunto importante de expresiones imaginarias, rodeadas de un profundo halo de temor. Los fantasmas y aparecidos, las ánimas del purgatorio, los espíritus o los demonios son expresiones de temores incorporados profundamente en la mentalidad colectiva.

#### 4.6. La subversión globalizada

A partir del siglo XX se han generado nuevos elementos que originan temor colectivo no solo a sociedades específicas sino a la humanidad en su conjunto. Este tipo de temores, que afectan globalmente al ser humano, provienen de diferentes contextos que al adquirir una dimensión universal plantean nuevas características e interrogantes. Expresiones de estos macrotemores colectivos son:

- a) *La subversión nuclear.* Temor colectivo nacido en la década de 1950, bajo el influjo del uso de una energía que —en su aplicación militar o accidentalmente— puede generar la desaparición del ser humano. Ambientada inicialmente en un mundo bipolar, en el presente adquiere una nueva forma con la amenaza terrorista.
- b) *La subversión ecológica.* Es difuso pero real el temor a una destrucción total de la naturaleza, que traería como consecuencia la desaparición del ser humano. La progresiva toma de conciencia de la necesidad de proteger el medio ambiente acarrea también un temor frente a lo que significaría la desaparición de recursos naturales básicos.
- c) *La subversión terrorista.* Superada la fase casi romántica de un terrorismo alimentado fundamentalmente por diferencias ideológicas, políticas o religiosas nacidas en un mundo bipolar, nos enfrentamos a una dimensión universal en la cual la acción generadora del terror no tiene límites, ni en el espacio ni en los objetivos. Quedan al margen los presupuestos válidamente establecidos, propios del enfrentamiento militar, primando más bien una voluntad de generación del terror sin importar los elementos que se utilicen, aunque se ponga en riesgo el futuro mismo del ser humano.

## 5. EL ESTUDIO HISTÓRICO DEL MIEDO EN EL PERÚ

Desde diferentes ángulos, los historiadores peruanos han tocado el tema del miedo en numerosos aspectos de la historia nacional; sin embargo, no existe un trabajo que aborde específicamente el tema. El tratamiento periférico del miedo podría implicar una fragilidad en las relaciones interdisciplinarias, en especial en los necesarios vínculos entre la Historia y la Psicología; pero también podría estar relacionado con la escasez de material referencial y de información teórica. En todo caso, es fácil encontrar relación directa con el miedo en numerosas investigaciones históricas, partiendo de aquellas referidas a la naturaleza, al orden sociopolítico, al orden espiritual o a la salud; son raras, más bien, las expresiones relativas a la subversión de la realidad o a los nuevos macrotemores. Sin embargo, la violencia terrorista recientemente vivida constituye una fuente importante de posibles investigaciones relativas al miedo.

Como ejemplo de las posibilidades que se abren en este tipo de investigación podríamos mencionar temas como los temores urbanos en la Lima del XIX, el temor como arma psicosocial en las dictaduras, la apología del terror en el discurso político de Sendero Luminoso, los temores de género en la Lima de los años XX y muchos otros más. En los últimos tiempos se aprecia una nueva manifestación de temor representada por las reacciones frente a la verdad, que emanan del proceso de acercamiento a los aspectos más perturbadores de los veinte años de lucha contra la insurrección terrorista.

Consideramos que el estudio del temor en la historia del Perú proporcionará sugestivos ángulos de aproximación a temas incluso clásicos de nuestra historiografía. En este sentido, una mirada al aparato teórico correspondiente no solo da sustento a la reflexión específica sobre diferentes aspectos históricos del miedo sino que también articula diversas contribuciones, lo cual derivará en un diálogo fecundo para todos aquellos que hemos compartido la inquietud de penetrar desde diferentes frentes en estas perturbadoras manifestaciones del sentir colectivo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARIÈS, Philippe. *L'homme devant la mort*. París: Seuil, 1977.  
———. *La muerte en Occidente*. Barcelona: Argos Vergara, 1982.
- BERMEJO BARRERA, José. *Psicoanálisis del conocimiento histórico*. Madrid: Akal, 1983.
- BESANCON, Alain. *Storia e psicoanalisi*. Nápoles: Guida Editori, 1975.
- BINION, Rudolph. *Introduction a la psychohistoire*. París: PUF, 1982.
- DELUMEAU, Jean. *La peur en Occident*. París: Fayard, 1978.  
———. «La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño». En *Historiografía francesa*. México D. F.: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1996, pp. 17-35.  
———. «Mentalidades religiosas en el Occidente moderno». *Lienzo* 18, 1997, pp. 265-283. Lima.
- ESCALANTE GONZALBO, Fernando. *La política del terror*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- FRIEDLANDER, Saul. *Histoire et psychanalyse*. París: Seuil, 1975.
- LEFEBVRE, Georges. *La grande Paura del 1789*. Turín: Einaudi, 1973.
- MUCHEMBLED, Robert. *Culture populaire et culture des élites*. Saint Amand: Flammarion, 1991.
- RODRÍGUEZ, Ángel. «La historia de la violencia: espacios y formas en los siglos XVI y XVII». En *Historia a debate*, tomo II. Coruña: HaD, 1995, pp. 117-127.
- VOVELLE, Michel. *Idéologies et Mentalités*. París: LD/Fondations, 1985.

# El enemigo frente a las costas. Temores y reacciones frente a la amenaza pirata, 1570-1720

RAMIRO FLORES GUZMÁN  
Pontificia Universidad Católica del Perú

LOS PIRATAS SIEMPRE HAN DESPERTADO una extraña fascinación entre la gente común. Hombres de carácter, curtidos por las luchas sin fin en pos de riquezas y honores, y acostumbrados a las duras privaciones de la vida en el mar, los relatos sobre sus correrías han dado origen a la formación de estereotipos muy comunes, incluso reproducidos constantemente en el cine. No obstante, esta visión romántica del personaje no guarda relación con la verdadera naturaleza y conducta de los hombres que incursionaban regularmente en las posesiones españolas para practicar el robo y el pillaje a gran escala.

Los historiadores que se han dedicado a estudiar el fenómeno de la piratería lo han asumido como una ficha más dentro del ajedrez político y económico colonial, poniendo énfasis en algunos tópicos muy concretos como el impacto de la acción pirática en el aumento de los riesgos marítimos (y por ende en el encarecimiento de los productos importados) o el papel asignado a los piratas en el complejo juego de poder entablado entre las potencias europeas. Sin embargo, han excluido hasta cierto punto la dimensión emocional que suponía el contacto con las poblaciones atacadas por estos ladrones de mar.

Nuestro objetivo es determinar cuáles fueron las actitudes que asumieron los habitantes y el gobierno colonial frente a las incursiones de los piratas. Planteamos enfocar el tema desde una nueva perspectiva, que pone acento en el estatus de extranjero propio de estos individuos. Esta identificación no es arbitraria, ya que el pirata representaba la forma más concreta y brutal de irrupción de la figura del otro —del extraño, del extranjero— en la vida cotidiana y en el universo mental de la sociedad colonial. Una sociedad que se había gestado como un *ethos* cerrado de lo español y cristiano, cuyos símbolos y valores escondían una profunda connotación xenofóbica y excluyente, como bien apunta el historiador Fernando Armas Asín. El presente trabajo trata de explorar, en líneas generales, cómo

la acción pirática reforzó algunas de estas tendencias excluyentes de la sociedad colonial, generando sentimientos de temor pero a la vez de odio hacia los extranjeros llegados a estas tierras.

## I. LA PERCEPCIÓN DEL EXTRANJERO EN LA SOCIEDAD COLONIAL

En 1594 un puñado de corsarios ingleses, bajo el mando de Richard Hawkins, penetraron en el Mar del Sur con el preciso encargo de embarazar el comercio español en aguas del Pacífico. Muchos años después, el padre agustino Antonio de Calancha recordaría aún con aprensión este episodio, al referir cómo se introdujo por el «[...] estrecho de Magallanes un galeón de corsarios ingleses luteranos, en el qual venía por General Ricarte Xaquel [...]», y cómo en su travesía este pirata llegó a Chile, donde «[...] entre otros navíos que allí tomó, cogió un navío en el qual alló una imagen del Crucifijo de vulto. [Entonces] los luteranos después de averlo encarnecido le izieron pedacos i lo echaron al mar».<sup>1</sup> Un siglo más tarde, el virrey duque de la Palata, en un oficio dirigido al Rey, expresó su decepción contra las autoridades por no haber procedido con mayor rigor contra un grupo de piratas que «[...] han cometido hurtos, no solo en mar y tierra, sino sacrilegios atroces en los templos y en las sagradas imágenes». El virrey hizo eco de la furia popular que se expresaba en «[...] gritos en las calles y púlpitos [porque] no se hacia justicia, y que la estaban pidiendo las sagradas imágenes hechas pedazos».<sup>2</sup> De ambos testimonios se desprende que la figura del pirata asumió en la mente de sus contemporáneos una connotación salvaje: era la encarnación de la maldad y la violencia irracional. La declaración del padre Calancha va más allá al identificar al pirata con el extranjero, considerado como un enemigo peligroso cuya presencia constituía una seria amenaza a la estabilidad del virreinato, sustentada en la fe católica y la obediencia al Rey.

El problema es determinar cuál era la definición de *extranjero* para un súbdito de las colonias. En principio, no era un concepto sencillo por cuanto no existía aún la noción de un Estado nacional. Hay que recordar que lo que unía a la monarquía era más la devoción y fidelidad al monarca que la invocación a una patria común. Por lo tanto, es necesario delimitar el concepto en función del criterio dinástico que prevalecía durante aquella época. Según este principio, los connacionales vendrían a ser todos aquellos súbditos que se hallaban bajo la férula del rey español. Esto abona más problemas que soluciones al asunto, por cuanto, si partimos de esta premisa, tanto sicilianos como milaneses y flamencos podían

<sup>1</sup> CALANCHA, Antonio de. *Coronica moralizadora de la orden de San Agustín*. Libro I, cap. XVI, f. 283. Lima: Ed. Ignacio Prado Pastor, 1974.

<sup>2</sup> ARRUS, Darío. *El Callao en la época del coloniaje antes y después de la catástrofe de 1746*. Callao: Imp. de El Callao, 1904, pp. 181-182.

ser catalogados de compatriotas durante la época de Felipe II; por no hablar de Carlos V, quien tenía bajo su dominio a alemanes, bohemios, magiares y eslavos. Después de su anexión en 1580, también Portugal entró a formar parte de los dominios hispanos, con el mismo estatus que cualquier otro súbdito de la Corona.

Sin embargo, el ser español iba más allá del simple compromiso dinástico. Era también una identidad que se fue forjando a lo largo de la Reconquista, en la incesante lucha contra los seguidores de la Media Luna. En este contexto, los españoles terminaron vindicando lo cristiano como parte consustancial de su ser, su naturaleza y su propio destino. No es extraño, por tanto, que se abriera una profunda brecha entre ellos y los otros, fieles de otras religiones que habitaban en la Península, como judíos y moros. Este fenómeno tuvo su punto culminante en la última fase de la Reconquista, cuando se hizo patente el afán de los reyes católicos por lograr la unidad total de España, no solo en el ámbito político y religioso sino también en el plano étnico y cultural. De esta forma se fue configurando la identidad hispana sobre algunos principios como la pureza de sangre, el cristianismo y la tradición cultural. Al igual que en Estados Unidos, donde se perfiló la imagen del WASP<sup>3</sup> como arquetipo perfecto del norteamericano, en España se construyó la imagen del español definido como «cristiano viejo» y étnicamente puro. Aquellos que no calzaban en este modelo eran marginados, acosados y perseguidos. Esta actitud intransigente y sectaria, practicada inicialmente contra las minorías étnicas peninsulares, fue adoptada posteriormente para hostilizar a los nacionales de otros países europeos.

Todos los valores excluyentes basados en sentimientos de superioridad racial y cultural de lo español terminaron impregnando la mentalidad de los habitantes de las colonias. Una mentalidad xenofóbica que veía lo extranjero con recelo, desconfianza y en última instancia con temor. El notable jurista Gaspar de Escalona y Agüero expresó de manera perfecta el prejuicio de las autoridades coloniales frente al extranjero, a quien se consideraba como

[...] gente forastera, de disímil naturaleza, costumbres y ministerio, que desmembrándose de sus domicilios y repúblicas, apetece ingerirse en las ajenas y tener participación en sus honores, oficios, comercios, utilidades y granjerías, en que, ingeridos una vez, como favorecidos de la fortuna que siempre corre más feliz en el suelo ajeno que en el patrio, se apoderan de todo.<sup>4</sup>

La legislación española reflejó todos los prejuicios antiextranjeros, imponiendo fuertes prohibiciones a su entrada a las Indias. Ya en tiempos de los reyes católicos se estipuló que «[...] no se admitiesen extranjeros en este reino de las

<sup>3</sup> WASP son las iniciales de *White Anglo-Saxon Protestant* (blanco, anglosajón, protestante), elementos que representan el modelo perfecto del ciudadano norteamericano promedio.

<sup>4</sup> CÚNEO-VIDAL, Rómulo. «Extranjeros. Su admisión en las colonias españolas de América durante los primeros siglos de la conquista». *Revista Histórica*, t.º VI, 1919, pp. 60-70.

Indias, entendiéndose por tales los que no fuesen naturales de los reinos de Castilla y León [...]», mientras que en la Recopilación de 1680 se consignó la prohibición de contratar con extranjeros o hacerlos titulares de encomiendas, argumentando que «[...] son gente fácil y peligrosa de beber en su imitación costumbres y ritos deshonestos».<sup>5</sup>

Sin embargo, las restricciones legales no evitaron la presencia de un buen número de ellos, alentados por las historias espectaculares difundidas en Europa sobre la prodigiosa riqueza de estas tierras. La mayor parte llegaron al Perú en forma pacífica, como marineros, mercaderes o simples polizontes en barcos mercantes que hacían el comercio regular con la Península. Con el paso del tiempo se establecieron en algunas ciudades donde formaron pequeñas comunidades foráneas, compuestas esencialmente por súbditos católicos de la Corona española, como italianos, portugueses o flamencos.<sup>6</sup> Y aunque fueron admitidos legalmente, se trataba de gente de segunda clase, dedicada a oficios especializados o profesiones humildes asociadas a la actividad marinera, contra quienes la Inquisición puso toda su temible atención para vigilar su ortodoxia religiosa y sus costumbres públicas.

La fascinación europea con el Perú —como bien la designa Peter Bradley— también alcanzó a los súbditos de países enemigos de España, incitándolos a explorar alguna fórmula para participar en el lucrativo comercio en el Mar del Sur. Pero en este caso no había posibilidad de transacción, ya que se trataba de extranjeros enemigos de la Corona y, peor aún, de religión protestante, por lo que su admisión era imposible. Sin otro camino viable, estos hombres prefirieron irrumpir violentamente en los mares peruanos, convirtiéndose en piratas y asolando las costas del virreinato.

## 2. EL PIRATA COMO HEREJE

A los españoles de la época no les era ajeno el ejercicio de la piratería. En términos generales podemos decir que el nacimiento de la marina de los reinos hispanos estuvo firmemente ligado a la actividad del corso. La armada de Galicia nació en el siglo XII para defender las costas de los ataques de piratas árabes. En 1296 se fundó la Hermandad de las Marismas, que reunía a los marinos cántabros que realizaban el corso contra naves británicas y francesas. Piratas aragoneses cometían múltiples asaltos en los puertos andaluces, mientras que corsarios castellanos hostilizaron a la armada inglesa durante la Guerra de los Cien Años.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>6</sup> LOCKHART, James. *El mundo hispanoperuano, 1532-1560*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 149-174.

<sup>7</sup> LUCENA SALMORAL, Manuel. *Piratas, bucaneros, filibusteros y corsarios en América*. Madrid: Mapfre, 1992, p. 20.

Sin embargo, el estatus de España cambió radicalmente con el descubrimiento de América. En su nuevo papel de potencia marítima, la Corona española asumió una posición defensiva y conservadora frente a las pretensiones de otros Estados europeos. Esta nueva actitud se vio reflejada en una pragmática del 12 de enero de 1498, que condenaba la piratería y el corso de los españoles como actividades que iban en «[...] gran deservicio de Dios y Nuestro daño, y deservicio de nuestros vasallos y de la cosa pública, la cual es aumentada con el ejercicio de la mercadería».<sup>8</sup> A la vez se impusieron severas medidas defensivas para impedir los continuos ataques de piratas franceses y berberiscos en la ruta del Caribe, lo que dio paso al conocido sistema de flotas resguardadas por barcos de guerra, procedimiento que se hizo usual en la Carrera de Indias.

Hasta la década de 1570, el Perú vivió en un ambiente de relativa tranquilidad en el frente externo, producto de su inmejorable posición a orillas del Pacífico y a espaldas de Europa. El virrey Melchor de Fuentes y Rocaful, duque de la Palata, hizo explícita de manera brillante esta característica geográfica, al señalar cómo el virreinato peruano estaba en

[...] los últimos confines del mundo cerrado con dos puertas que se tubieron por impenetrables, la del estrecho con su larga y peligrosa navegación, y la de tierra por los innacesibles y no conocidos caminos de tierra firme, [que] dieron a este mar el nombre de Pacífico, y al comercio la confianza de navegar sin prevención de armas.<sup>9</sup>

No obstante, esta protección natural no impidió la llegada de enemigos extranjeros al corazón del mismo virreinato. Los primeros en asomarse a estas costas fueron los corsarios ingleses, patrocinados por su gobierno, que se hallaba en guerra contra España. El notable navegante y corsario Francis Drake abrió el camino para futuras incursiones de sus compatriotas cuando en 1578 atravesó el peligroso estrecho de Magallanes, al mando de una flotilla de cinco naves. Ya en aguas del Pacífico asoló los puertos de Coquimbo, Valparaíso y Arica, antes de arribar al Callao la noche del 13 de febrero de 1579, provocando un ambiente de auténtico pánico entre la población de la capital. La débil oposición de las autoridades no fue obstáculo para el corsario inglés, que logró escabullirse con un botín avaluado en la impresionante suma de 447 mil pesos.

El ejemplo de Drake fue importante para muchos marinos, porque demostró que era posible llegar al Pacífico venciendo los obstáculos materiales y logísticos y retando a las débiles defensas españolas. En 1586 el corsario Tomas Cavendish de nuevo asoló las costas peruanas, desembarcando sucesivamente en Pisco, Chérrepe y Paita, donde sus huestes se ensañaron cruelmente con las pocas familias residentes.

---

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>9</sup> ALDANA RIVERA, Susana. «No por la honra sino por el interés. Piratas y comerciantes a fines del siglo XVII». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n.º 24, 1997, p. 18.

Finalmente, en 1594, Richard Hawkins irrumpió otra vez en el Pacífico, aunque sus correrías terminaron mal: acorralado por las naves de la Armada del Mar del Sur, fue apresado y conducido a los calabozos de la Inquisición en Lima, donde pasó una temporada antes de ser devuelto a su patria.

Para la mentalidad de la época, los corsarios ingleses no eran simples ladrones sino auténticos invasores. Su papel era básicamente político: como bien lo señala el cronista inglés Richard Hakluyt, ellos debían establecer las bases para una futura acción destinada a «[...] someter a la corona inglesa todas las minas de oro del Perú y toda la costa y terreno de esa Tierra Firme que se encuentra en el Mar del Sur».<sup>10</sup> Resulta paradójico cómo, a pesar del temor que despertaban en muchas ciudades costeras, algunos corsarios alcanzaron una fama enorme y fueron convertidos en leyendas populares. La literatura peruana hizo eco de las historias contadas sobre estos personajes, creando una especie de saga o, como bien lo apunta Guillermo Lohmann, un «ciclo de piratas», cuyos máximos representantes fueron Pedro de Oña (*Arauco domado*) y Juan de Miramontes y Zuazola (*Armas antárticas*). El personaje central en las obras de ambos autores fue el recordado Francis Drake, cuyas hazañas fueron cantadas en elocuentes poemas épicos que remarcaban la inquietante contradicción que representaba la figura de un «caballero hereje» presentado como modelo de conducta.<sup>11</sup> Lo más curioso es que

<sup>10</sup> BRADLEY, Peter T. «La fascinación europea con el Perú y expediciones al Mar del Sur en el siglo XVII». *Revista de Indias*, vol. XLVIII, n.ºs 182-183, 1988, p. 259.

<sup>11</sup> *Este inconstante reino* [Inglaterra], *en fe mudable*,  
 crio aquel capitán, cuya memoria  
 será en futuros siglos perdurable,  
 no sin adminación y eterna gloria;  
 pues materia capaz y memorable  
 dejó para copiosa y alta historia,  
 con hechos y diseños peregrinos,  
 que, en cuanto a guerra, son de fama dinos.

Era Francisco Drake audaz, valiente,  
 considerado, pródigo, ingenioso,  
 sagaz, astuto, plático, prudente,  
 diestro, arriscado, fuerte, venturoso,  
 grato, discreto, afable, continente,  
 sufrido, vigilante, receloso,  
 de ánimo y pensamiento levantado,  
 gran marinero y singular soldado.

¡Oh, venturoso Drake, aqueste empleo,  
 aunque de fe católica estás faltar,  
 guardóle Dios, por su juicio justo,  
 para que de él hicieses a tu gusto.

En MIRAMONTES Y ZUAZOLA, Juan de. *Armas antárticas* (?1615?). Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978, pp. 45 y 145.

Drake y sus seguidores fueron reivindicados por varios grupos (especialmente plebeyos) como auténticos libertadores, que transformarían las injustas relaciones sociales existentes en la colonia. Algunos individuos invocaron el apoyo de los piratas, pues se encontraban descontentos con su condición o enojados por haber sido postergados en el disfrute de prebendas. Este fue el caso de Francisco de Escobar, quien al enterarse de la llegada de Francis Drake al Callao salió a galopar en las calles gritando «Con esta venida del capitán Francisco somos hombres, y no me llamen de aquí en adelante solo el capitán Francisco».<sup>12</sup> En 1599 se descubrió una conspiración encabezada por Luis de Cabrera y el licenciado Juan Díaz Ortiz (con contactos en Potosí y Chuquisaca), que pretendía introducir ingleses por Buenos Aires para apoyar sus afanes sediciosos. Incluso las monjas del convento de la Encarnación esperaban con impaciencia la incursión de los corsarios ingleses, quienes le darían la libertad «[...] para vivir en el mundo».<sup>13</sup>

Más allá del lógico temor frente a sus correrías, los corsarios representaban una doble amenaza para la seguridad del Estado y la Iglesia. No es casualidad que fueran designados con el apelativo de «corsarios ingleses luteranos» para reafirmar su triple calidad de enemigos, extranjeros y protestantes. A las autoridades coloniales les inquietaba básicamente esta última condición, pues consideraban que los piratas podrían propagar el germen protestante, al que identificaban como una terrible enfermedad, la «peste herética». Fray Jerónimo de Lanuza, al exclamar «¡O Señor, que está España hecha paja, seca de buenas obras, que será si viniesen Hereges a ella?»,<sup>14</sup> expresó en términos dramáticos este temor de sus compatriotas. La lucha, como se puede apreciar, no solo se planteaba en términos políticos sino también religiosos. Las respuestas oficiales así lo demuestran. En 1594, cuando Hawkins asolaba las costas peruanas, al virrey marqués de Cañete le tocó el turno de enfrentar al corsario. Para esto

[...] pidió a todos los religiosos encomendasen este negocio a Dios y al Santo Crucifijo de Burgos que en esta casa de San Agustín estava, cuyo gran devoto confesava ser, pero que tuviese por bien de bolver por ella su causa, i de ayudarle contra estos enemigos de su Santa Fe [...] Prometió el Virrey, y así lo escribió en la dicha carta, que si su magestad le daba victoria i cogía al enemigo, que le había de celebrar una procesión solemne.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> ARMAS ASÍN, Fernando. «Herejes, marginales e infectos: extranjeros y mentalidad excluyente en la sociedad colonial (siglos XVI y XVII)». *Revista Andina*, año 15, n.º 2, diciembre de 1997, p. 372.

<sup>13</sup> LOHMANN VILLENA, Guillermo. *Historia marítima del Perú. Siglos XVII y XVIII*. T.º IV. Lima: Instituto de Estudios Histórico-Marítimos del Perú, 1975, p. 376.

<sup>14</sup> CARO BAROJA, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Sarpe, 1985, p. 228.

<sup>15</sup> CALANCHA, Antonio de. *Corónica moralizadora de la orden de San Agustín*. 1638. Citado por Fernando Armas Asín en «Herejes, marginales e infectos: extranjeros y mentalidad excluyente en la sociedad colonial (siglos XVI y XVII)». *Revista Andina*, año 15, n.º 2, diciembre de 1997, p. 360.

Tiempo después, al conocerse el triunfo de las huestes virreinales sobre el corsario Hawkins, el virrey se apresuró a agradecer las gracias dispensadas por el crucifijo del Santo Cristo de Burgos, organizándose grandes fiestas públicas en la capital para celebrar el acontecimiento. De igual modo, el virrey mandó cantar el tedeum el día que se enteró de la muerte del corsario Francis Drake, por cuanto «[...] en esta ocasión deste erege inglés la imagen crucificada dio la victoria a este Perú sin que se acercase un erege».<sup>16</sup>

En estas precisas circunstancias, la Inquisición actuó con inusitada energía para capturar y enjuiciar a los piratas y corsarios extranjeros. Sin embargo, sus procesos fueron obstaculizados frecuentemente por cuestiones políticas o de simple interpretación de la norma legal. En 1670 se abrió un juicio a dieciocho piratas que fueron atrapados en las costas de Tumbes, después de haber cometido muchas tropelías contra la población civil y la iglesia de la localidad, pero la sentencia definitiva resultó excesivamente leve: apenas recibieron una condena de dos años de prisión, amparados en el hecho de que tan solo eran simples marineros. Este vacío también permitió a Richard Hawkins librarse de la jurisdicción de la Inquisición americana, para ser entregado sano y salvo a su patria. Resulta curioso mencionar que hasta la misma Inquisición fue objeto de críticas y amenazas por parte de algunos individuos descontentos; es el caso de Miguel del Pilar, quien anunciaba que al llegar los ingleses «[...] lo primero que han de hacer es soltar los presos del Sancto Officio».<sup>17</sup>

Otro motivo de preocupación de las autoridades era la articulación de una posible alianza entre piratas y los grupos subalternos de la sociedad, para derribar al régimen colonial español. En este sentido, Francisco Quirós informó al Rey cómo los corsarios ingleses al mando de Cavendish planearon

[...] juntarse con los indios araucanos y pregonar desde allí la libertad de conciencia, libertad de todos los indios y negros de la America, acogimiento a los retraidos y perdidos y a todos cuantos la quisiesen, seguridad de vidas, honras y haciendas, buena compañía y esperanza, y por remate soltar presos.<sup>18</sup>

Por todas partes se esparce el rumor de ataques reales o imaginarios de piratas y aumentan las sospechas sobre los indios, cuya frágil lealtad es puesta en tela de juicio. En Atacama y Arica los corregidores encontraron pruebas documentales del deseo de algunos indígenas de aliarse con los ingleses, mientras que en 1593 el cura de Tacobamba descubrió una conjura indígena que tenía el mismo propósito.<sup>19</sup> Las autoridades también recelaban de la actitud de los indios del Darién, que

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 361.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 372.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, l. cit.

<sup>19</sup> GLAVE, Luis Miguel. *De rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas. Siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1998, p. 186.

dominaban la estratégica ruta de Panamá, porque se sospechaba que podían participar en las expediciones piráticas hacia el Mar del Sur. De igual modo, despiertan los temores de un posible entendimiento entre los negros y los piratas. En su viaje a través del istmo de Panamá, Juan de Oxeham, lugarteniente de Francis Drake, entró en alianza con los negros cimarrones para atacar a las fuerzas españolas. Posteriormente se descubrió que, ante la presencia de Drake frente al Callao, los negros esclavos obstaculizaron concertadamente la defensa de la ciudad de una forma un tanto curiosa: escondieron los frenos y las bridas de las cabalgaduras para evitar que los vecinos limeños pudieran salir al encuentro del corsario.<sup>20</sup>

En respuesta a las incursiones enemigas se empieza a diseñar por primera vez un sistema defensivo para proteger a los habitantes de la costa, especialmente a las clases propietarias, de la arremetida de los piratas. El virrey Toledo organizó en 1579 una pequeña flota para perseguir a Drake. Conocida popularmente como la «Armadilla de Toledo», esta flotilla fue antecedente inmediato de la gran Armada del Mar del Sur. De la misma forma, instruyó a las autoridades metropolitanas sobre la necesidad de fortificar algunas ciudades costeras como Guayaquil, Paita, Santa, Callao, Chule y Arica, por ser *las principales llaves de este reino*, aunque su proyecto fue desechado, lo que mantuvo relativamente indefensa la frontera costera del Perú.

La amenaza inglesa fue finalmente conjurada merced a la firma del tratado de paz entre España e Inglaterra en 1604, que aseguraba ciertos privilegios comerciales a los ingleses. A partir de entonces tocó el turno a los piratas y corsarios holandeses, quienes llegaban con la intención de explorar alguna forma de comercio con el Perú. El capitán de uno de los barcos holandeses, Dirck Gerritsz, reveló que «[...] el principal designio con que salieron de su tierra [los holandeses] fue con muchas mercaderías para benir a las yndias orientales y occidentales adonde mejor pudiesen hacer la nabegacion y vender sus mercaderías o trocarlas por otros generos y haciendas». Y «[...] si no se las quisiesen comprar por bien y no pudiesen hazer su hacienda por no bolver sin provecho a su tierra abian de intentar por fuerza bender sus mercaderías o tomar lo que allasen asi de bastimentos como oro y plata».<sup>21</sup>

La primera expedición holandesa en aguas del Pacífico español estuvo al mando de Oliver van Noort, quien llegó a las costas de Chile en 1600, al mando de una pequeña flotilla. Tiempo después arribó a estas costas Jorge Spilbergen, financiado por la Compañía Holandesa de las Indias, para abrir una puerta al comercio. En 1615 la escuadra de Spilbergen se enfrentó a la marina virreinal en Cañete, destruyéndola casi en su totalidad. Inmediatamente avanzó hacia el Callao, cuyos habitantes estaban aterrados ante las perspectivas de una inminente invasión. El judío portugués, como testigo privilegiado, captó la atmósfera de terror que invadió

---

<sup>20</sup> LOHMANN VILLENA, Guillermo. Ob. cit., p. 377.

<sup>21</sup> BRADLEY, Peter T. Ob. cit., p. 260.

la capital en esas críticas circunstancias: «[...] toda la ciudad de los Reyes se alborotó como si ya el contrario la entrara y la fuera saqueando [...]».<sup>22</sup> El ambiente fue de tal pánico que se organizaron vigilias multitudinarias para orar por el triunfo de las armas católicas. Según una versión muy difundida, incluso la beata Rosa de Santa María (la futura Santa Rosa de Lima) organizó penitencias y flagelaciones para expiar los pecados de los peruanos, a los que responsabilizaba de la ira divina expresada en el triunfo de las armas extranjeras. Sin embargo, y contra todo pronóstico, Spilbergen nunca puso pie en la capital sino que prefirió regresar a su patria después de haber conseguido apenas un miserable botín de siete mil pesos.

La agudización del conflicto entre España y las Provincias Unidas, producto del fin de la tregua de los doce años, trajo consigo nuevos problemas para el virreinato. En 1623 el gobierno holandés armó una expedición al mando de Jacques L'Hermite Clerk, con una fuerza impresionante para su época: 11 navíos, 294 cañones y 1.637 tripulantes. Su objetivo era, en palabras de un testigo de la época, «[...] poner fuego a todos los navios de la Mar del Sur, y dar saco a la ciudad de Lima y el Callao, abrasar Panama y hacer los mayores daños que se pudiese y serian licitos como hechos a gente contraria de su religión».<sup>23</sup> Se trataba de una expedición de conquista cuyo poder militar estaba muy por encima de la capacidad de respuesta de las defensas del virreinato. El plan consistía, en líneas generales, en capturar una posición segura cerca del estrecho, en la isla Juan Fernández, para después tomar la ciudad de Arica y entablar, con ayuda de los indios y los negros, la conquista definitiva del Perú. Durante varios meses esta escuadra puso en estado de sitio a todos los puertos peruanos, pero a la larga los resultados de sus operaciones fueron bastante mediocres, ya que nunca llegó a conquistar un puesto seguro en tierra. La experiencia demostró que a pesar de la notable debilidad de las defensas marítimas del virreinato, el gobierno colonial tenía pleno control sobre el territorio, por lo que una invasión era una auténtica quimera.<sup>24</sup> No obstante, las empresas

<sup>22</sup> RODRÍGUEZ CRESPO, Pedro. «El peligro holandés en las costas peruanas a principios del siglo XVII: la expedición de Spilbergen y la defensa del virreynato (1615)». *Revista Histórica*, t.º XXVI, 1964, p. 289.

<sup>23</sup> BRADLEY, Peter. «La fascinación europea con el Perú...», p. 263.

<sup>24</sup> En 1615 el virrey Juan de Mendoza hizo un excelente análisis de la capacidad defensiva de las costas del virreinato, poniendo énfasis en las condiciones propias de la geografía y la población a lo largo del litoral, estableciendo las prioridades de inversión en materia de seguridad:

El Reino del Perú como V. E. sabe es muy prolongado por la costa del Sur, que casi podemos decir es todo playa, y porque la diversidad o fuerza de los vientos por ser siempre unos, y no tormentosos, ni el concurso de los enemigos porque raras veces pasaban a este mar, ni la distancia de tantas leguas de marina, pedia, obligaba, ni hacía posible la fortificacion de sus puertos, todos son abiertos y los pueblos tan pequeños y de casas tan humildes, que sería impertinente cualquier gasto, ni empeño en la defensa, sino que la mayor se reduzca a retirar la gente y alzar los bastimentos, excepto en este del Callao, que por la vecindad de Lima y ser escala principal de los Navios de toda la Contratacion, es necesario tenerle siempre defensible [...].

En FUENTES, Manuel Atanasio. *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. T.º I. Lima: Librería de Felipe Bailly, 1859, p. 66.

holandesas pusieron otra vez sobre el tapete dos asuntos que generaban inquietud entre las autoridades: la fidelidad de los indígenas y el factor religioso. Como en el caso de los corsarios ingleses, ahora nuevamente se pusieron al día las sospechas contra los indios, de quienes se pensaba que podían estar comprometidos con los planes de conquista del virreinato; y por otro lado, se temía que la infiltración holandesa trajera consigo el germen herético. No es casualidad que durante esta época se desatara una violenta persecución contra los extranjeros, que terminó con el sonado proceso de la Gran Complicidad en 1635.

Las correrías holandesas obligaron a las autoridades a tomar medidas más concretas para mejorar las defensas del virreinato. En 1615 el príncipe de Esquilache ordenó la edificación de los primeros baluartes de la capital, que fueron reforzados con artillería por el marqués de Guadalcazar después de la expedición de L'Hermite, aunque estas construcciones fueron destruidas por los sucesivos terremotos de 1630 y 1687.<sup>25</sup> El fracaso de los holandeses tuvo su epílogo en 1643 con la expedición de Hendrick Brouwer. Su objetivo era mucho más humilde que el de L'Hermite: implantar una colonia en Chile, específicamente en el pueblo de Valdivia, para lo cual se abogaba nuevamente por una alianza con los indígenas de la región, a quienes les llevaban herramientas, aperos de labranza y cartas del príncipe Guillermo de Orange con promesas de una amnistía general y protección frente a los españoles. No obstante, las esperanzas puestas en la expedición fueron excesivas y esta culminó en un nuevo fracaso, por cuanto existía una divergencia esencial entre los jefes que cumplían las órdenes antes descritas y los tripulantes, que solo buscaban un aprovechamiento fácil y rápido en tierras americanas, merced al comercio pero fundamentalmente mediante el expediente del pillaje. Tal vez la mayor dificultad de estas expediciones era tratar de hacer colonos a los piratas.

### 3. EL PIRATA COMO ENEMIGO PÚBLICO

A partir de la década de 1670, bucaneros y filibusteros de varias nacionalidades hacen su aparición en el Mar del Sur. Sus intenciones eran simplemente el robo y el pillaje a gran escala. Como bien lo apuntó el bucanero Philip Ayres, «[...] lo que impulsa a los hombres a llevar a cabo las aventuras mas difíciles es la sagrada sed del oro, y fue el oro el cebo que nos tentó».<sup>26</sup> Esta época puede ser considerada como la más violenta en la larga serie de incursiones piráticas durante la Colonia, tanto por la frecuencia de los ataques como por la participación concertada de piratas de varias nacionalidades. Ellos disponían, además, de una ventaja sobre

---

<sup>25</sup> VEGA, Juan José. *Historia general del Ejército Peruano. Primera parte. La dominación española en el Perú*. Lima: Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú, 1981, p. 272.

<sup>26</sup> BRADLEY, Peter T. «La fascinación europea con el Perú...», p. 275.

sus predecesores: ya no tenían que emprender largos viajes desde sus países de origen sino que concertaban sus empresas de rapiña desde los asentamientos ingleses, franceses y holandeses establecidos en el Caribe durante la segunda mitad del siglo XVII.<sup>27</sup>

La primera incursión fue la del bucanero inglés Henry Morgan, quien al mando de un grupo de piratas saqueó en 1670 las ciudades de Cartagena, Portobelo y Panamá, donde protagonizó escenas de auténtico vandalismo y brutalidad sin límites, robando en casas, oficinas e iglesias, violando a las doncellas y monjas y manteniendo prisioneras a las familias más acaudaladas en espera de un rescate inmenso. Un año antes un grupo de corsarios, liderados por John Narborough, Charles Henry Clerk, Oliver Belin, John Fortisque, Thomas Louis y el mulato Tomás de la Iglesia, ingresó a través del estrecho con la precisa intención de tomar por asalto la ciudad de Valdivia. Sin embargo, sus correrías fueron atajadas y algunos de ellos fueron conducidos a Lima, donde fueron finalmente ejecutados.

Las noticias sobre la presencia de ingleses en aguas del Pacífico causaron alarma entre las autoridades de la capital, que buscaban impedir penetración de ideas subversivas en el virreinato. Como siempre, los indígenas fueron objeto de todas las sospechas. De hecho, en 1675 fueron ejecutados tres oficiales indios del gremio de silleros y barberos, implicados en una conspiración para levantar a todos los indígenas con el objetivo de apoyar a los invasores ingleses «[...] que están sitiándose en el Estrecho [...]» y matar a «[...] todos los españoles desta ciudad [...]».<sup>28</sup>

A fines del siglo XVII, la piratería ya estaba en franca decadencia en el Caribe, por cuanto afectaba no solo a las colonias españolas sino a las que trabajosamente habían instalado los franceses (en La Española) y los ingleses (en Jamaica). Muchos bucaneros prefirieron por ello abrirse camino hacia el Mar del Sur, donde se les ofrecían interesantes expectativas para su ilícita actividad. En 1680 un grupo de ellos, liderados por Bartolomé Sharp, Allison, Harris, Essex, Magott, Roxus y John Cosen, cruzó el istmo de Panamá y tomó Portobelo con ayuda de los indios darienes. Apresaron el barco *Santísima Trinidad* e iniciaron sus depredaciones atacando sucesivamente Guayaquil, Paita, Barranca, Ilo, Arica, Coquimbo, La Serena y Juan Fernández, para regresar nuevamente al Norte, donde fueron perseguidos infructuosamente por la Armada. Durante dieciocho meses mantuvieron en constante tensión toda la costa peruana, bajo el expediente de apresar barcos, saquear

---

<sup>27</sup> El virrey duque de la Palata declaraba resignado que «[...] siempre habrá piratas en la mar, porque desde que por desgracia de las Indias se perdieron Xamaica y Curazao, y se han poblado otras islas de Barlovento de enemigos de la Corona, se han hecho todas receptáculos de ladrones, porque de su permisión sacan conveniencia los gobernadores». En FUENTES, Manuel Atanasio. *Memorias de los virreyes...*, t.º II, p. 320.

<sup>28</sup> MUGABURU, Josephe de. *Diario de Lima (1640-1694)*. T.º II. Lima: Imprenta C. Vásquez L., 1935, p. 184.

puertos y secuestrar a pueblos enteros. Los más perjudicados fueron los comerciantes cuyos barcos y mercaderías estaban expuestos a la rapiña de los bucaneros.

En 1684 otro grupo de más de setenta piratas, al mando de Edward Davis, penetró en el Mar del Sur por el Cabo de Hornos y se dirigió a atacar los puertos peruanos. A inicios de 1685, un contingente de alrededor de mil bucaneros ingleses y franceses, al mando de Swann, Harris, Eaton, Grognet y Raveneau de Lussan, cruzó el istmo y se unió a las fuerzas de Davis. Este contingente se dividió en dos segmentos: uno se dirigió a las costas de Centroamérica y Nueva España, mientras que el otro —compuesto por unos doscientos cincuenta hombres— enrumbó al Perú, donde no halló prácticamente ninguna oposición, por lo que procedió a asaltar sucesivamente los puertos de Paita, Coquimbo y Saña, que «[...] fue saqueada con la misma seguridad que si estuvieran en Inglaterra [...]». Los bucaneros carenaron sus barcos en Huarmey y pasaron a Huacho, Huaura y Casma, donde entraron en las iglesias y mataron a todos los curas por no revelar dónde escondían sus tesoros. Se dirigieron después a Arica; allí robaron un botín de cuarenta mil pesos y después enfilaron en dirección al Norte.

En 1687 se reunieron con los bucaneros llegados de México y asolaron la ciudad de Guayaquil saqueando las casas, quemando todos los barcos del puerto y apresando a setecientas personas para pedir un crecido rescate bajo la amenaza de quemar toda la ciudad. Las atrocidades cometidas por estas hordas fueron transmitidas por el gobernador de la ciudad en una carta al virrey, con información sobre el progreso de las negociaciones: «[...] hace unos días caduco el plazo que me habían concedido para pagar el rescate de los prisioneros. Acaban de enviarme las cabezas de cuatro de los nuestros. Voy a divertirles con unos miles de pesos de vez en cuando. Y aun cuando se sientan obligados a mandarme 50 cabezas, juzgo que esa pérdida sea menos perjudicial a nosotros que si fuéramos a permitir que vivieran personas de intenciones tan perversas».<sup>29</sup> A la luz de estos testimonios, transmitidos a lo largo de toda la costa, es natural que se desatara una especie de paranoia frente a los rumores ciertos o falsos sobre la llegada de los bucaneros, porque de por medio no solo estaban los bienes sino incluso la vida misma.

Durante la gestión de los virreyes conde de la Monclova (1689-1705) y marqués de Castell dos Rius (1707-1713) se multiplicaron las depredaciones: John Strong en 1690, un pirata francés entre 1691 y 1693, William Dampier en 1704 y Woodes Rogers en 1709. Este ciclo de invasiones —como ya lo hemos mencionado— no tenía ninguna intención política o religiosa. Se trataba tan solo de una secuencia de pillajes sin fin cometida por ladrones que, en palabras de un testigo de la época, «[...] no vienen a pelear por la honra, sino por las ocasiones fortuitas y a huir de las que pueden traerles riesgos».<sup>30</sup> Es más: a este nuevo tipo de piratas

<sup>29</sup> BRADLEY, Peter T. «La fascinación europea con el Perú...», p. 279.

<sup>30</sup> MUGABURU, Joseph de. *Diario de Lima (1640-1694)*..., p. 294.

ya no se los designa con el apelativo de *corsario luterano* sino simplemente como *enemigo pirata* o *enemigo inglés* (o francés) indistintamente. No existe el temor de la infiltración protestante sino únicamente el miedo al robo y la violencia desnuda.

No obstante, todavía aflora el factor religioso al momento de explicar las incursiones piráticas, aunque la actitud difiere totalmente de la que imperaba hasta la primera mitad del siglo XVII. Por entonces, el enfrentamiento contra los piratas era considerado por las autoridades como parte del designio triunfal sobre los herejes, y por un sector de la población como una forma de liberación de las ataduras del régimen colonial; pero desde 1680 la presencia de los piratas es asumida con una actitud fatalista, teñida de una profunda resignación. La prolongada secuencia de ataques durante tres años seguidos (entre 1684 y 1687) fue vista como parte de un terrible castigo divino. El virrey hizo alusión a esta idea señalando que «[...] quien observare los sucesos del Peru desde el año de 1684 hasta el de 1687 hallara señales infalibles de la mano de Dios y conocera la confederacion que hicieron todos los elementos con los piratas a quien Dios encomendo el castigo de nuestras culpas». Parecía que «[...] hasta las cosas naturales inanimadas, como viento, fuego, tempestades, estaban a favor de los bandidos».<sup>31</sup> La culminación de este ciclo de desventuras fue el desgraciado terremoto de 1687, que no hizo sino confirmar esta visión apocalíptica.

En esta coyuntura las autoridades nuevamente actuaron por reacción, y acordaron construir defensas en Lima y Trujillo para limitar los daños y prevenir futuros ataques piratas. Las murallas de Trujillo fueron iniciadas en 1686, mientras que las de Lima se terminaron de edificar un año después. El apresuramiento en su construcción, producto de la impronta pirática, atrajo los ácidos comentarios de parte del virrey conde de Monclova y del marqués de Castell dos Rius sobre la obra. Incluso Pedro Peralta Barnuevo planteó la necesidad de rediseñar las defensas según el modelo de la red de fortalezas construidas por el conde de Vauban en Francia; pero las autoridades, una vez pasada la emergencia, hicieron poco caso de las ideas del cosmógrafo limeño.

El miedo no fue tan solo un sentimiento paralizante sino más bien un efectivo instrumento utilizado por algunos sectores sociales para obtener beneficios y prebendas. Quienes estaban en primera línea eran los comerciantes; ellos aprovecharon la inseguridad reinante para negarse a asistir a las Ferias de Portobello, que tan pocos beneficios les reportaban. Los cosecheros y comerciantes guayaquileños también se vieron «favorecidos» por el incendio de su ciudad a manos de los corsarios holandeses en 1629: invocando esta desgracia pudieron obtener el anhelado libre comercio de frutos con Nueva España.<sup>32</sup> La iniciativa más espectacular

---

<sup>31</sup> ALDANA RIVERA, Susana. «No por la honra sino por el interés...», pp. 26-27.

<sup>32</sup> LEÓN BORJA, Dora y Adam SZÁSZDI NAGY. «El comercio del cacao de Guayaquil». *Revista de Historia de América*, n.ºs 57-58, enero-diciembre de 1964, p. 7.

de los mercaderes peruanos fue privatizar la seguridad marítima. Para ello, crearon una compañía dedicada al corso: la compañía Nuestra Señora de Guía, que tomaría a su cargo la defensa del virreinato. Fundada en 1687, contaba con la participación de poderosos patrocinadores como Cristóbal de Llano Jarava, Agustín Caicuegui y Salinas, Francisco de Oyague, Francisco de Zavala, Juan de Garay y Otañez, Juan Fernández Dávila, Fernando Gurmendi y Francisco de Paredes, quienes se comprometieron a acabar con los piratas que asolaban las costas a cambio de disponer de las presas capturadas. Esta empresa tuvo un notable éxito en expulsar a todos los bucaneros de las aguas del Pacífico, pero a un precio tal vez muy alto para el Estado: institucionalizó el contrabando de los mercaderes limeños a lo largo de toda la costa peruana.<sup>33</sup> Por este motivo, una vez cumplida su misión, las autoridades cancelaron la autorización de funcionamiento de la compañía.

Durante el siglo XVIII, la situación política cambió radicalmente, y con ello el papel de los piratas. El tratado de Utrecht de 1713 otorgó a Inglaterra una posición privilegiada en el comercio americano, mientras que se reconocía, por otro lado, la legitimidad de la dinastía francesa en España. En este contexto, los piratas y corsarios fueron vistos como enemigos del statu quo y, por lo tanto, atacados por todas las potencias europeas.<sup>34</sup> Los piratas desaparecieron paulatinamente del escenario internacional y su lugar fue ocupado por comerciantes intérlopes, que preferían mantener tratos pacíficos con la población local. A partir de entonces los conflictos políticos europeos movilizaron auténticas escuadras y ejércitos en América, aunque los objetivos y fines eran muy distintos de aquellos que buscaban los románticos y aventureros corsarios del siglo XVI.

#### 4. CONCLUSIÓN

La intrusión de los piratas en el universo mental de la sociedad colonial ejerció una influencia perdurable. Los miedos que engendraron —reales o imaginarios—

---

<sup>33</sup> Las autoridades aduaneras vetaron las extraordinarias franquicias que se les otorgaron a los barcos de la compañía, en especial aquella que les permitía entrar y salir de los puertos sin el registro correspondiente de los oficiales reales. «Esto, a juicio de los funcionarios encargados de esta misión de inspección, podía conducir a que las embarcaciones pertenecientes a la Compañía se convirtiesen en la realidad en activos transportes de contrabando, de suerte que en vez de ser un elemento defensivo contra los piratas, de hecho se tratara simplemente de una compañía de comercio, y lo que era una idea en servicio de la comunidad, fuese en la realidad un factor de fraude fiscal». LOHMANN VILLENA, Guillermo. *Historia marítima del Perú...*, p. 468.

<sup>34</sup> Según Clarence H. Haring, «Si la política de los gobiernos británico y francés respecto de los bucaneros pasó grado a grado de la connivencia o el estímulo a la hostilidad y la supresión, fue porque se dieron cuenta de que era más fácil y provechoso absorber el tráfico y riquezas de Hispanoamérica, mediante los pacíficos medios de tratados y concesiones, que empeñándose en imponer el comercio por el anticuado medio iniciado por Drake y sus contemporáneos isabelinos». HARING, Clarence H. *Los bucaneros de las Indias Occidentales en el siglo XVII*. París: Desclée de Brouwer, 1939, p. 259.

movilizaron a los actores sociales en diferentes direcciones. Así, mientras la élite y amplios sectores de la población tenían temor y aversión hacia los enemigos extranjeros, debido a los actos de pillaje que protagonizaron contra los civiles y la Iglesia, algunos grupos se adhirieron de manera entusiasta a la idea de una invasión pirática, cuyos líderes vendrían a transformar el injusto orden social a favor de los desposeídos o postergados.

Un elemento que se desprende claramente de nuestro estudio es la extraordinaria imprevisión de las autoridades frente a esta amenaza pirata. Todas las obras de defensa fueron construidas después de incidentes violentos y se ejecutaron apresuradamente, sin la planificación necesaria, lo que mereció las justas críticas de Antonio de Ulloa durante su estancia en el Perú en 1737. Para Amadee Frezier esta imprevisión era producto de la indisposición de los criollos hacia la guerra, porque «[...] la muelle tranquilidad en que viven les hace temer la pérdida del reposo».<sup>35</sup> Pero tal vez la respuesta más objetiva es que entre las autoridades existía la conciencia de que los ataques piráticos eran episodios circunscritos que no amenazaban la integridad del territorio. El duque de la Palata refería, en este sentido, que

[...] muchas veces han entrado enemigos en este Mar del Sur, pero ha sido de passo, que el tiempo que persistieron apenas fue neccesario para poner en orden la defensa, y disponer los medios para la ofensa, y acabada la ocassion bolbian todos a sus empleos y ocupaciones, y esto que sucederá siempre ocassiona la tardanza de el remedio, porque el primer tiempo tiempo que logran los piratas en sus hostilidades se consume neccesariamente en los aprestos de guerra que se han de hacer donde no estan prevenidos.<sup>36</sup>

Otro argumento era el económico: poner en situación de defensa todas las costas para proteger a las pequeñas poblaciones ribereñas era imposible, debido a los altos costos que implicaba. Por este motivo tan solo se atendió a los puertos de Guayaquil, Trujillo y Callao, donde se construyeron baluartes defensivos contra las agresiones extranjeras.

El auténtico temor de las autoridades coloniales no era a la agresión de los piratas —cuyas fuerzas eran muy pequeñas para enfrentarse a los colonos españoles— sino a la estructuración de una alianza entre estos enemigos extranjeros y los grupos subalternos de la sociedad. La coalición de ambos grupos podía haber inclinado la balanza del poder y derribado fácilmente el régimen colonial. Los piratas jugaron con la eventualidad de provocar una gran revolución social en el país, aunque las diferencias derivadas de la lengua, la raza y la religión hacían muy difícil una colaboración eficaz entre ambos grupos. El miedo de la élite a ser desplazada de su posición preeminente reforzó, además, su desconfianza hacia las

<sup>35</sup> FREZIER, Amadee François. *Relación del viaje por el mar del Sur*. Prólogo de Gregorio Weinburg. Traducción, notas y cronología de Miguel Guerin. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1982, p. 214.

<sup>36</sup> En FUENTES, Manuel Atanasio. *Memorias de los virreyes...*, t.º II, p. 268.

masas indias. Con el paso del tiempo aumentaron las sospechas y, consecuentemente, el rigor de las autoridades para castigar cualquier signo de desviación ideológica o sedición política por parte de indígenas y negros. Podemos concluir, por lo tanto, que la amenaza pirata actuó en realidad como un catalizador a través del cual se expresaron algunos de los valores y actitudes más hondamente enraizados en la sociedad colonial. El miedo hizo florecer tanto los sentimientos antiextranjeros y xenofóbicos como el profundo desprecio y temor que las élites sentían por las masas de piel oscura, de cuya lealtad nunca estuvieron convencidas.

El miedo a la amenaza pirata fue, a su vez, un pretexto ideal para reforzar el control ideológico sobre la población. A la sombra de los temores originados por las agresiones piráticas, cuya estela no solo era política sino también religiosa, la Inquisición dispuso de mayor autonomía para vigilar y castigar a los escasos grupos de extranjeros integrados a la sociedad colonial. Paradójicamente, su poder de represión fue mucho menos efectivo al juzgar a los auténticos «enemigos luteranos» extranjeros, debido a la protección que les dispensaban sus respectivos gobiernos. Es interesante señalar cómo el poder represivo de la Inquisición (en relación con los delitos de herejía) se relajó notablemente durante el siglo XVIII, cuando la piratería ya se encontraba en declive, mientras que paralelamente se endurecieron los controles sobre las nuevas ideas liberales que criticaban a las instituciones del Antiguo Régimen.

Los temores también fueron instrumentalizados en su provecho por algunos sectores sociales. Es el caso particular de los grandes comerciantes limeños, quienes, invocando la amenaza pirata, dispusieron con mayor libertad de sus caudales, sin respetar demasiado el rígido marco legal que los obligaba a asistir anualmente a las ferias de Portobelo. Alegando, además, la incapacidad manifiesta del gobierno para procurar la necesaria defensa costera, los mercaderes llegaron a conformar en 1687 una gran empresa corsaria que, aunque en teoría debía limpiar los mares de piratas, en la práctica funcionó como una tapadera para el contrabando y el fraude fiscal en gran escala. Más de un siglo después, durante la gestión del virrey Osorno, los mercaderes nuevamente acudieron a este expediente para obtener la autorización que les permitiera emprender la actividad del corso, aunque esta historia todavía está por escribirse.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALDANA RIVERA, Susana. «No por la honra sino por el interés. Piratas y comerciantes a fines del siglo XVII». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n.º 24, 1997, pp. 15-44.
- ARMAS ASÍN, Fernando. «Herejes, marginales e infectos: extranjeros y mentalidad excluyente en la sociedad colonial (siglos XVI y XVII)». *Revista Andina*, año 15, n.º 2, diciembre de 1997, pp. 355-386.

- ARRÚS, Darío. *El Callao en la época del coloniaje antes y después de la catástrofe de 1746*. Callao: Imp. de El Callao, 1904.
- BRADLEY, Peter T. «La fascinación europea con el Perú y expediciones al Mar del Sur en el siglo XVII». *Revista de Indias*, vol. XLVIII, n.ºs 182-183, 1988, pp. 257-283.
- CALANCHA, Antonio de. *Corónica moralizadora de la orden de San Agustín*. Lima: Ed. Ignacio Prado Pastor, 1974.
- CARO BAROJA, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Sarpe, 1985.
- CÚNEO-VIDAL, Rómulo. «Extranjeros. Su admisión en las colonias españolas de América durante los primeros siglos de la conquista». *Revista Histórica*, t.º VI, 1919, pp. 60-70.
- FREZIER, Amadee François. *Relación del viaje por el mar del Sur*. Prólogo de Gregorio Weinburg. Traducción, notas y cronología de Miguel Guerin. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1982.
- FUENTES, Manuel Atanasio. *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. Lima: Librería de Felipe Bailly, 1859.
- GLAVE, Luis Miguel. *De rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas. Siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1998.
- HARING, Clarence H. *Los bucaneros de las Indias Occidentales en el siglo XVII*. París: Desclée de Brouwer, 1939.
- LEÓN BORJA, Dora y Adam SZÁSZDI NAGY. «El comercio del cacao de Guayaquil». *Revista de Historia de América*, n.º 57-58, enero-diciembre de 1964, pp. 1-50.
- LOCKHART, James. *El mundo hispanoperuano, 1532-1560*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- LOHMANN VILLENNA, Guillermo. *Historia marítima del Perú. Siglos XVII y XVIII*. T.º IV. Lima: Instituto de Estudios Histórico-Marítimos del Perú, 1975.
- LUCENA SALMORAL, Manuel. *Piratas, bucaneros, filibusteros y corsarios en América*. Madrid: Mapfre, 1992.
- MIRAMONTES Y ZUAZOLA, Juan de. *Armas antárticas (¿1615?)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.
- MUGABURU, Josephe de. *Diario de Lima (1640-1694)*. T.º II. Lima: Imprenta C. Vásquez L., 1935.
- RODRÍGUEZ CRESPO, Pedro. «El peligro holandés en las costas peruanas a principios del siglo XVII: la expedición de Spilbergen y la defensa del virreynato (1615)». *Revista Histórica*, t.º XXVI, 1964, pp. 259-310.
- VEGA, Juan José. *Historia general del Ejército Peruano: el ejército durante la dominación española en el Perú*. Lima: Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú, 1981.

# El miedo a la excomunión en la sociedad colonial. Huamanga en el siglo XVII

MIRIAM SALAS OLIVARI  
Pontificia Universidad Católica del Perú

CUANDO ESCUCHÉ a Claudia Rosas en una sobremesa compartida con profesores de la Pontificia Universidad Católica hablar con entusiasmo sobre un coloquio que estaba organizando con el curioso y novedoso nombre de «El miedo en la historia», no lo pensé ni dos minutos y le dije que quería participar. Mi rápida decisión partió de mi propio miedo. El título de la charla me hizo retroceder inmediatamente a los momentos de turbación que viví al descubrir, en medio de una montaña de documentos que revisaba para analizar la historia de los obrajes de Huamanga, región ubicada en la sierra central del Perú, un expediente en el que un problema de propiedad se trataba de resolver en un «jale y aprieta» entre la autoridad civil y religiosa, es decir, por un lado con la navaja de la excomunión y por otro con el peso de la autoridad real.

La lectura de ese raro documento relativo a la excomunión me impresionó sobremanera, hasta el punto de sentir un terrorífico encogimiento, pese a que su hallazgo se produjo dos décadas antes del ocaso del siglo XX, cuando el dominio de la razón, la ciencia, la técnica y la psicología en lo consciente del ambiente cultural era casi absoluto, pero sin que el peso de lo oculto dejara de estar presente en el inconsciente del ser humano.

Los términos en que la excomunión fue redactada por oscuros, duros, apocalípticos y maledicentes contra los receptores del castigo o de la pena —que además comprendía a sus antecesores y descendientes—, no hicieron más que inquietarme durante un prolongado tiempo, aunque paralelamente, desde el descubrimiento de esa censura o excomunión, no dejase de buscar respuestas acerca de su significado para la sociedad católica colonial en la cual fue expedida.

El ejemplar en cuestión está relacionado con el obraje de Pomacocha, ubicado en la provincia de Vilcashuamán (Huamanga); con el convento de Santa Clara y su propietario; con la familia Oré, que hizo construir y fundó ese monasterio de clarisas; con las hijas de esta familia, muchas de las cuales ingresaron en él como novicias; con las monjas clarisas; con los descendientes de los Oré que, convertidos

en sacerdotes franciscanos, casi siempre se transformaron en patronos del monasterio; y con otras contribuciones de esta familia que permitieron la inauguración del obraje de Pomacocha.

El texto de la excomunión al cual nos referimos fue expedido en 1680, es decir, en la coyuntura de auge de los obrajes. Su contenido es el siguiente:

### **Tercera amonestación**

Y que son pasados los seis días del termino que os fueron dados para agravar las dhas. censuras y anathemizados y no aveis cumplido con lo que os fue mandado [...] y porque creciendo la culpa y contumacia deve crecer la pena. Por las presentes, en quanto podemos y a lugar de derecho usando de la potestad a nos dada por los sagrados canones y concilios os anathematizamos y maldecimos y mandamos a los vicarios juezes y eclesiásticos, curas, y sus thenientes y otros eclesiásticos, a cada uno insolidum de la Sancta Iglesia donde esta nuestra carta fuere leyda a la misa maior un dia domingo o fiesta de guardar, teniendo una cruz cubierta de luto, un acetre de aguas y candelas encendidas os Anathematizen y maldigan como nos os anatematizamos y maldecimos con las maldiciones siguientes =malditos seais los dhos. excomulgados, de Dios nuestro señor y de su sacratissima madre Santa Maria y de los bienaventurados apostoles San Pablo Amen= huerfanos sean vros. hijos y vuestras mugeres viudas Amen= El sol de día se os oscurezca y la luna de noche Amen= Mendigando andeis de puerta en puerta y no halleis quien bien os haga Amen= Las plagas que embio Dios sobre el Reyno de Egipto bengan sobre vosotros Amen= Malditos sean el pan y carne que comieredes vino y agua que vevieredes bestidos que os pusieredes Amen= Las maldiciones de Sodoma y gomorra Datan y abiren que por sus pecados los trago vivos la tierra vengam sobre vosotros Amen= Con las demas maldiciones del Salmo Deustaudem meamnetacueris El qual Salmo acavado de decir y las dhas. maldiciones Lanzando el cura o curas o eclesiasticos sus dhos. las candelas encendidas en el azetre del agua y tocando a manera de doble las campanas= digan= Asi como estas candelas mueren en esta agua, mueran las almas de los dhos. ex-comulgados y descendan al infierno con las de Judas Apostata Amen= Y asi en este tipo murieren no les dareis eclesiástica sepultura= Y no dejareis asi de cumplir hasta que por nos constando de su obediencia otra cosa proveamos [...] Guamanga diez de octubre de milseiscientos ochenta años- Joan Gomez y Loaysa [rúbrica].<sup>1</sup>

La lectura de este documento de excomunión no solo me tomó por sorpresa por su contenido y significación, sino porque mientras estudiaba a la sociedad huamanguina a través de los obrajes había observado un absoluto seguimiento y respeto —aunque en sus formas— de las normas de la Iglesia por parte de los dueños de la conducción social de esa región en el siglo XVI; y, en consonancia, la vida de la ciudad que fundaron era en apariencia esencialmente mística y religiosa.

<sup>1</sup> Archivo Arzobispal de Huamanga (AAH). Causas seguidas por el deán de la Catedral contra los esposos Gutiérrez de Quintanilla, s/c; Biblioteca Nacional (BN) C1803 (1727); véase también Archivo General de la Nación (AGN) RA-CC (1725); C1789 (1729), Pedido de doña María Gutiérrez de Quintanilla para que se le devuelva la hacienda de Guaillapampa.

Además, el aparente control que la religión ejercía sobre la vida de los pobladores de la ciudad y el campo, independientemente del verdadero amor que pudiesen sentir por el mensaje de Cristo, es una constante aceptada por la historiografía colonial. El marco social dibujado hasta entonces nos induce a pensar, por simple asociación, que el pavor debió de ser muy hondo entre las personas a las cuales estaban orientados estos documentos, por sus giros y por lo que estos implicaban, pero sobre todo por estar dirigidos particularmente a ellas. En especial durante la Colonia, caracterizada por un ambiente de temores y castigos que anudaba al ser humano —en su sentir, actuar, pensar y juzgar— a los dictados marcados desde el púlpito; no sin dejar de tener en cuenta que el impacto de la sanción debía de calar en las más profundas fibras de los habitantes del XVII, porque a las personas condenadas a la excomunión se les privaba de la facultad de recibir los sacramentos y participar de la comunión de los fieles, al mismo tiempo que se les dirigían maldiciones que recaían también sobre sus descendientes hasta el fin de los tiempos.

Independientemente de las sensaciones y de lo que yo pueda pensar o sentir en relación con el documento anterior, a partir de este artículo pretendo desentrañar —o tratar de acercarme a— lo que realmente significó esa excomunión del siglo XVII para quienes vivieron en ese tiempo y sufrieron sus términos amenazantes y maléficos que abrazaban a los culpables y, por extensión, a sus ancestros y descendientes. Para ello, es importante que nos acerquemos a las bases de la sociedad en la cual se produjo ese documento. Su análisis no puede ser ajeno a la dinámica social, es decir, a las implicancias sociopolíticas y económicas en el entramado mental de su razón de ser.

Fuentes como la excomunión y su real valorización por aquellos que las sufrieron nos llevan de la mano a la necesidad de entender la idiosincrasia de la sociedad indiana, el verdadero peso de la ley canónica sobre los habitantes, las relaciones entre el poder político y la Iglesia, y el uso —o el mal uso— de los mecanismos religiosos por parte de cierto sector de la clerecía para ejercer su control sobre la población en general. Dejemos que la historia de la región nos conduzca hacia el entendimiento del problema que nos preocupa.

El devenir histórico de la ciudad-región de Huamanga está ligado a violentos y temibles sucesos. Su propia fundación estuvo relacionada con la presencia del inca rebelde en Vilcabamba. La primera fundación de la ciudad ocurrió en el verano de 1539. Los conquistadores europeos instauraron la capital de la región en Quinua Cocha, junto a Huamancaca (cerro de los Halcones), de donde se derivaría el nombre de la población: Huamanga, al que se le antepuso el título de San Juan de la Frontera por su ubicación en el límite del territorio dominado por Manco Inca, líder de la resistencia indígena. El aislamiento del lugar, junto con su clima frígido y su topografía accidentada, obligó a los españoles a buscar un nuevo lugar de asentamiento. El 25 de abril de 1540, Vasco de Guevara dirigió la

tarea de la refundación de la ciudad en el asiento de Pucaray. Poco más tarde se la empezó a llamar San Juan de la Victoria de Huamanga, en honor a la victoria que el 16 de septiembre de 1542 obtuvieron en la batalla de Chupas las fuerzas realistas de Cristóbal Vaca de Castro sobre las de Diego de Almagro *El Mozo*.<sup>2</sup>

En Huamanga, como en cualquier otra ciudad del virreinato peruano, el poder político, social, económico y religioso de la ciudad-región estuvo en manos del cabildo.<sup>3</sup> Los encomenderos coparon todos los puestos de esta institución. Sus hazañas en el campo de batalla como miembros del bando del Rey les habían permitido acceder al reparto de los indios y de las tierras de la zona. Su prestigio como bravos combatientes y la encomienda asignada como su símbolo fueron las condiciones exigidas para asumir un puesto en su cabildo.

Desde esa institución medular, su sentir, sus ansias, sus deseos y su especial modo de concebir el mundo y vivir lo religioso pautaron la vida de la ciudad hasta donde llegaban los límites del territorio de sus encomiendas. La ciudad de Huamanga, como eje de la región, ejerció su poder sobre una amplia circunscripción que abarcaba los territorios comprendidos desde la unión del río Mantaro con el Huarpa, por el Norte, hasta las punas del sur de Lucanas y parte de Andahuaylas hacia el Este.<sup>4</sup>

La tarea colonizadora no fue fácil en Huamanga. En los tiempos del Inca, el control sobre la zona fue profundo y exitoso. Los mitimaes incaicos, con sus cabezas ceñidas por tocados de diferentes formas y colores para evidenciar su origen, fueron los grandes propagadores del nuevo orden político y de la nueva visión del mundo en el territorio recientemente arrancado a los chancas por la fuerza de las armas. Las nuevas técnicas agrícolas y ganaderas que estos mitimaes llevaron consigo contribuyeron a crear bienestar en una región caracterizada por la aridez del suelo.

En este lugar, como en ningún otro, los españoles, en su recorrido hacia el Sur y su avance conquistador hacia el Cuzco sufrieron por primera vez un asalto armado, liderado justamente por los mitimaes incaicos asentados en la zona. Pocos años más tarde, más precisamente en 1536, Manco Inca, desde Vilcabamba, ubicada muy próxima a Huamanga, trasladó el enfrentamiento político al ámbito

---

<sup>2</sup> El antiguo asiento pasó a ser conocido con el nombre de Huamanguilla. BUSTO DUTHURBURU, José Antonio del (dir.). *Guía turística del departamento de Ayacucho*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996, p. 25.

<sup>3</sup> SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial del poder español en el Perú, Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes, siglos XVI-XVIII*. T.º I. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, pp. 41-50.

<sup>4</sup> El territorio se dividió en las provincias de Lucanas, Soras, Angaraes, Chocorbos, Azángaro y Vilcashuamán. En 1609, al crearse el obispado de Huamanga, la región se dividió en ocho provincias que se mantuvieron inalterables hasta el siglo XVIII: Huanta, Angaraes, Huancavelica, Castrovirreyna, Lucanas, Parinacochas, Vilcashuamán, Cangallo y Andahuaylas, las que a su vez estaban divididas en curatos (véase SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, cap. I).

religioso: retomó la antigua tradición imperial y el culto al Inca como hijo del Sol, en claro antagonismo con el cristianismo y todo lo que este implicaba,<sup>5</sup> e inauguró una política de reivindicación que lo llevó a hostilizar a los españoles y a los indígenas amigos de estos.<sup>6</sup> En respuesta a una de sus incursiones, el cabildo, en su sesión del 20 de marzo de 1541, ordenó al capitán Francisco de Cárdenas que saliese ese mismo día con veinte españoles, diez a caballo y diez a pie, con ballestas y acompañados por dos mil «[...] indios amigos a resistir la entrada del ynga que quería hacer por los andes».<sup>7</sup> Además, el 1 de abril se prohibió a los vecinos que llevasen a sus indios a la villa, a trabajar en la construcción de sus casas durante las noches, porque los indios de Vilcabamba se hacían pasar por ellos; todo esto, sin que las arremetidas del Inca cesasen.<sup>8</sup> De continuo, el Inca hacía secuestrar a indios ladinos criados por los españoles para concientizarlos y convertirlos en maestros.<sup>9</sup> Según Cristóbal de Albornoz, los incas no habían encontrado un mejor medio para recuperar sus dominios «[...] que su religión y resucitar su predicación».<sup>10</sup>

Los partidarios de Almagro *El Mozo* asesinaron a Manco Inca en 1545.<sup>11</sup> El nuevo Estado monárquico absolutista no tuvo entonces ningún obstáculo de sus representantes para instaurar su poder en la región, basado en la imposición de un Dios único en el que todos debían creer, y de un solo poder del que todos sus habitantes debían depender. Se buscó unificar el credo, disminuir la disparidad de culturas y controlar en forma definitiva a la población vencida, con el fin de borrar aquellos valores tradicionales que Manco Inca reclamaba. La estrategia de los Austria se dirigió hacia la consolidación del poder político arrancado a los incas por la fuerza de las armas, mediante la conquista unificadora de los corazones y las almas de los vencidos.

La nueva imagen teocrática que se perfiló sobre la caída de los incas —considerados también señores teocráticos—, de sus dioses y de la vigencia de sus propias formas de vida, trastocó el mundo de los vencidos como un Pachacuti. Pero en Huamanga, la tarea evangelizadora tampoco fue fácil. Antes de la presencia de los ibéricos, el lugar estuvo habitado en forma sucesiva por grupos humanos con un alto desarrollo cultural. Los huarpa, los waris, los chancas y los incas sembraron repetidamente nuevos cultos y continuaron venerando, como una forma de sellar

<sup>5</sup> WACHTEL, Nathan. *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1973, p. 103.

<sup>6</sup> SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, p. 540.

<sup>7</sup> RIVERA, *Libro de cabildo de la ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga*. Lima, 1966 [1539-1547], p. 63; citado en Miriam SALAS DE COLOMA. *De los obrajes de Canaria y Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuamán*. Lima: Sesator, 1979, p. 149.

<sup>8</sup> SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, p. 540.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 541.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 541-542.

nuevas alianzas, a los que antes de su llegada habían ocupado los más prestigiosos altares. Sus dioses se enseñorearon sobre vastas regiones del territorio andino y contaban con un amplio prestigio.

A la larga, los indígenas adoptaron la religión católica, luego de una ardua lucha que les impuso el cristianismo y que pretendió, una vez destituidos sus señores teocráticos, arrasar con su panteón de múltiples dioses. El derribo de sus huacas, la destrucción de sus *mallquis* y la extirpación de toda creencia dieron como resultado el brote epidémico de una aculturación profunda, aunque conquistadores y sacerdotes —convertidos en soldados de Cristo— no lograron, mediante las armas, que los corazones de los vencidos soltaran lo que atesoraban y se negaban a renunciar en lo más oculto de su ser. El milenarismo Dios de los Dos Báculos, originario de Chavín, calcado por los tiahuanacos y adoptado por los waris y también por los incas —en realidad, por todas y cada una de las culturas aparecidas a lo largo del mundo andino—, continuó estando muy presente en las almas de los pobladores al lado del dios solar oficial, aunque cada cual lo vistió con un ropaje diferente. Durante la Colonia, tiempo de persecuciones idolátricas, el sincretismo del Dios de los Dos Báculos en el Cristo en la Cruz hizo que en Huamanga, la Semana Santa se convirtiera en una de las fiestas más multitudinarias, celebrada tanto por los habitantes del campo como por los de la ciudad.<sup>12</sup>

En paralelo a esos sucesos político-religiosos que inquietaban los ánimos de los españoles, los vecinos-encomenderos que gobernaron la joven ciudad de Huamanga no dejaron de prestarle atención a la presencia del inca y a la creación de riqueza. El desarrollo de la naciente ciudad no se detuvo. En definitiva, la Huamanga colonial, fundada como ciudad frontera para detener el avance del Inca rebelde, se benefició de su condición de punto intermedio del camino que unía Lima, el Cuzco y Potosí, así como de los contactos mercantiles establecidos entre estas ciudades. Pero sus encomenderos, lejos de contentarse con ello, estimularon el desarrollo económico interno de la región. Incentivaron la actividad minera de la zona y organizaron expediciones que buscaron y hallaron ricos aunque efímeros yacimientos de oro y plata, cuya fugaz riqueza luego se vio reemplazada con creces por el descubrimiento de las minas de Huancavelica en 1570. Asientos mineros que, ya en actividad, fueron inmediatamente abastecidos por el agro, los talleres y los obrajes huamanguinos creados durante ese mismo tiempo.<sup>13</sup>

Los encomenderos pudieron cristalizar sus sueños económicos gracias al control que ejercieron desde el cabildo sobre las tierras, las minas, los hombres y el movimiento mercantil de la ciudad.<sup>14</sup> Con los beneficios obtenidos, además de

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, pp. 562-565. Con cientos de años a cuestas, es hoy la fiesta que en el Perú —al margen del centralismo de Lima— motiva más peregrinaciones, plegarias, recorridos, sacrificios, sentimientos comunitarios y muestras de cantares profanos y religiosos.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, cap. II.

<sup>14</sup> *Ibíd.*

cobrar el tributo de sus indios encomendados, montaron en las tierras recibidas de su institución diferentes empresas en los sectores agrícola, ganadero, manufacturero, mercantil y minero,<sup>15</sup> valiéndose de la mano de obra de los runas encomendados a los propietarios.

Por la sola orden de sus encomenderos, los nativos de estas tierras devinieron en constructores de las mansiones citadinas de sus amos, de sus casas de campo, de los conventos e iglesias que fundaron y de los edificios de sus obrajes, para luego pasar a trabajar en ellos como hilanderos, cardadores, tejedores, bataneros, etcétera, e incluso a recorrer polvorientos y empinados caminos trasladando en sus espaldas insumos y bienes en diversas direcciones.

Su situación de privilegio, así como el trabajo de los indios, llevó a los encomenderos a considerarse activos «vecinos-cabildantes-hacendados-mineros y obrajeros». La mayoría, como hemos visto, fundaron estancias y haciendas; algunos, además, descubrieron minas; y otros, como Antonio de Oré y Hernán Guillén de Mendoza, agregaron a todo esto el establecimiento de obrajes. El primero fundó el obraje de Canaria, en el núcleo de su encomienda de los hanan chillques; el segundo fundó el de obraje Cacamarca, mediante el aporte laboral de sus indios, los tanquiguas. Sus talleres, surgidos hacia 1570, se convirtieron en los más importantes de la región. Como tales, su vida se prolongó hasta las primeras décadas del siglo XIX, al lado del obraje de Pomacocha, surgido más tardíamente. La fecha de su fundación no es accidental: está ligada al descubrimiento y la puesta en marcha de las minas de Huancavelica, donde los señores obrajeros de la zona, al producirse su hallazgo, denunciaron sendas estacas y, por ende, buscaron abastecerlas con sus textiles a cambio de metálico.<sup>16</sup>

El éxito de los encomenderos, sustentado en los runas que cayeron ante sus espadas, los llevó a buscar relaciones serviles de producción y a autodenominarse «señores feudatarios», así como también «hombres de pro y provecho». De igual modo, los hizo desconocer toda cédula e inclusive las Leyes Nuevas que suprimiesen o limitasen el servicio personal de los indígenas, con el fin de continuar disponiendo libremente de estos y de sus bienes, respaldados por el cabildo y por un planteamiento teológico-filosófico muy preciso que legitimaba su actuación. En su libro *Símbolo católico indiano*, Luis Gerónimo de Oré recogió el orden estamental europeo y lo trasladó a la América indiana. Fundamentó la estratificación social americana en la voluntad divina y la tiñó de un fuerte providencialismo, reemplazando en el primer peldaño a la nobleza europea por el grupo conquistador de capitanes y soldados encargados de realizar la virtud, administrar justicia y constituirse en el modelo de las demás personas con sus actos y costumbres. A ellos los seguía el

---

<sup>15</sup> *Ibidem.*

<sup>16</sup> *Ibidem.*

clero, que propagaría la fe entre los infieles y administraría los ministerios. Finalmente, al final de la pirámide, colocaron a los indios conquistados.<sup>17</sup>

Demás de esto se a de notar, que esta multitud comparable de espíritus con que Dios pobló la grandeza ignimia del cielo Empireo, no fue constituyda en confusión sin orden, y sin concierto de los inferiores a los superiores, antes fue concertadísima y ordenadísima; porque pues en las cosas corporales ay orden de inferior y superior, no ay ygualdad en todas ellas, como pasesse con las criaturas que se contiene en el libro y escripto con la mano y omnipotencia de Dios: las cuales se leen en aquellas cuatro hojas que al principio se pusieron y notaron, y todas ellas tienen diferente y distinto ser, perfección y grado más o menos subido y perfecto de unas de otras; y en las que son de un genero ay diferencia de inferior a superior [...] Y en la sola la especie humana, que es la que sobre todas las criaturas corporales tiene razón y libre alvedrío, ay tanto corto concierto y orden de inferiores y superiores, que todas las naciones tienen su Príncipe, reyes, caudillos, capitanes y multitud de los vasallos Súbditos divididos en oficios distintos de la milicia [...].<sup>18</sup>

Frente al panorama negativo que la colonización europea suscitaba entre la población andina, la lucha reivindicacionista a su favor fue retomada, nuevamente, por Titu Cusi, hijo natural de Manco Inca. Las fuerzas comandadas por el nuevo Inca salieron de su refugio en abril de 1565, masacraron a los españoles aislados, asaltaron Huánuco y Huamanga y luego se dirigieron sobre el Cuzco. Además, mensajeros suyos recorrieron de Quito a Charcas incitando a los indígenas a sublevarse y proclamar la veneración a Pachacámac y el Titicaca,<sup>19</sup> sin que la entronización de estas huacas como ejes del movimiento me resulte casual. Como ya lo probé, los naturales de la zona, como los *mitmaquna* incaicos, unieron sus esperanzas alrededor de estas huacas porque habían sido muy conocidas y adoradas en la región durante los desarrollos de los waris y los incas.<sup>20</sup>

En Huamanga, la fecha del estallido de la revuelta de Titu Cusi, cifrada en el año de 1565, coincide, por un lado, con el pináculo del movimiento del Taky Onqoy; y por otro lado, con un año de hambruna que se presentó en la región. Para mí, fue justamente el hambre el gran detonante del movimiento. El cronista Fernando Montesinos señala que «Ubo este año [1565] muy grande hambre de la sierra, especialmente, en el distrito de Guamanga».<sup>21</sup> En el desarrollo del movimiento se produjo la unión de las etnias sometidas años atrás por los incas, razón de la fundación de Vilcashuamán, con aquellas enviadas por estos señores para

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 537.

<sup>18</sup> ORÉ, Luis Jerónimo. *Símbolo católico indiano*. Lima: Ed. Antonio Ricardo, 1598: 17v-18v; citado en Miriam SALAS DE COLOMA. *Estructura colonial...*, t.º I, pp. 536-537.

<sup>19</sup> WACHTEL, Nathan. *Sociedad e ideología...*, pp. 111-115.

<sup>20</sup> SALAS DE COLOMA, Miriam. *De los obrajes de Canaria y Chincheros...*, p. 154.

<sup>21</sup> MONTESINOS, Fernando. *Anales del Perú*. Madrid: Imp. De Gabriel L. y del Horno, 1906 [1642], t.º II, p. 18.

asegurar el sometimiento de la región, demostrando dicha unión el éxito de la colonización incaica en la zona.<sup>22</sup>

Según Antonio de Oré, como «voz» del cabildo, los integrantes del movimiento —que se llamaba *aira*— buscaban reafirmarse en sus patrones culturales prehispánicos:

[...] dezian a los demás que con ellos se juntaban que no creyesen en dios ny en sus mandamyentos ny adorasen la cruz ny imágenes ny entrasen a la yglesia ny se confesasen con los clérigos e que ayunasen e hiziesen otros sacrificios conforme a sus ritos e ceremonias que tenían en tiempo del Ynga y que procuraba en todo prevenir con sus cuentos e dichos falsos a los que eran cristianos [...].<sup>23</sup>

Manifestaban su descontento desde 1560 con cánticos y bailes frenéticos que los llevaban al trance evasivo, propiciado además por la libación de brebajes alucinógenos en busca de libertad y salvación.<sup>24</sup>

Durante todo este tiempo, coincidentemente, ocurrieron sucesos muy importantes en los repartimientos que antes proclamaran su fidelidad al Taky Onqoy y que entonces asistían al obraje de Chincheros; sucesos que no vendrían a ser más que una secuela de ese movimiento reivindicatorio que aún pervivía en la provincia de Vilcashuamán. Por ello, hacia los últimos años de la década de 1570, los hanan chillques, que habían centrado sus protestas en el obraje de Canaria, lograron que este se cierre, valiéndose de las normas jurídicas del grupo. Más tarde buscaron hacer lo mismo con los obrajes de Cacamarca y de Chincheros, debido a la visita a este último de don Alonso de la Zerda y la Coruña en 1601, llegando finalmente al levantamiento armado al no obtener reparación alguna debido a las trabas que la burocracia estatal —aliada a los dueños del obraje— ponía al cumplimiento de la justicia. En estos episodios, cabe resaltar la unidad entre las diferentes etnias frente al grupo opresor, representado por los promotores de los obrajes, gracias a lo que lograron imponer más adelante algunos condicionamientos laborales y culturales.<sup>25</sup>

Los encomenderos, conscientes de su poder e independientemente de cualquier evaluación del estado en el que se encontraban sus indios, gustaban diferenciarse de los que no alcanzaban sus privilegios y buscaron reforzar su condición, situación y ventajas mediante el cristianismo del que hacían alarde.<sup>26</sup> Así pues, elevaron su

<sup>22</sup> SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, p. 543.

<sup>23</sup> Albornoz, en MILLONES, Luis. «Las informaciones de Cristóbal de Albornoz», *Sondeos*, n.º 79, 1971, p. 83.

<sup>24</sup> WACHTEL, Nathan. *Sociedad e ideología...* Véase La declaración de Albornoz, p. 73. Revítese, además, MILLONES, Luis. «Las informaciones de Cristóbal de Albornoz»; y SALAS DE COLOMA, Miriam. *De los obrajes de Canaria y Chincheros...*, pp. 152-153, y *Estructura colonial...*, t.º I, pp. 542-551.

<sup>25</sup> SALAS DE COLOMA, Miriam. *De los obrajes de Canaria y Chincheros...*, cap. VIII.

<sup>26</sup> SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, cap. III.

prestigio social al manifestar abiertamente su cristianismo. Paralelamente, la ejecución de numerosas obras pías al interior de la «república de españoles» otorgó a estos señores una gran reputación social, aunque para colocarse en el pináculo de la estructura social jamás favorecieran al indígena y, por el contrario, fueran contra el más elemental principio cristiano. En esencia, su práctica del cristianismo fue superficial, de fachada, y solo se movió al interior de la «república de españoles».

Su acción en este sentido fue febril. Desde que el cabildo recibió a su primer sacerdote el 7 de septiembre de 1541, la ciudad de Huamanga, por decisión de sus cabildantes, se empeñó en levantar aceleradamente templos, iglesias y conventos. Los conductores de la ciudad hicieron edificar e instalar sucesivamente la Iglesia Mayor y los templos e iglesias para sacerdotes de los mercedarios (1540), dominicos (1542), franciscanos (1552), jesuitas (1605) y agustinos (1618); y para monjas, los templos y monasterios de Santa Clara (1568) y el de Santa Teresa (1683). La construcción fue acelerada a tal punto que la vida cotidiana de la ciudad llegó a estar dominada por el sonido de las campanas de las 33 iglesias que logró tener.<sup>27</sup>

El monasterio de Santa Clara fue inaugurado el 16 de mayo de 1568 por Antonio de Oré y su esposa Luisa Díaz de Rojas. Este monasterio de clausura —como todos los que se levantaron después del Concilio de Trento—, que más tarde sería el dueño del obraje de Pomacocha, fue edificado por los Oré en solares contiguos a su casa, concedidos con ese fin al encomendero por el cabildo al que pertenecía. La obra le representó al matrimonio una inversión de veinte mil pesos de oro.<sup>28</sup>

Los esposos lograron completar su obra solo cuando vieron ingresar en los claustros a algunas de sus hijas, para quienes los edificaron. Desde un principio, el verdadero objetivo de los esposos fue que ellas impregnasen de santidad los callados muros de los claustros que hicieron construir. Antonio de Oré y su esposa quisieron para sus quince hijos lo que consideraban el mejor destino; además, con ello, conseguirían un mayor prestigio en su sociedad. La pareja buscó orientar la vida de sus hijos hacia la vida monástica sobre la base del amor a Dios. El padre, desde pequeños, les enseñó a leer, escribir, cantar, tocar el órgano y algo de latín. Durante la construcción del convento acudía puntualmente a las «misas mayores, vísperas y demás oficios divinos» para memorizar esas ceremonias y los cánticos del coro; al regresar a su casa, se los enseñaría a sus hijas para que supieran lo que harían cuando se hiciesen monjas.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> BUSTO DUTHURBRU, José Antonio del (dir.). *Guía turística...*, p. 23. Véase también SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, cap. VIII.

<sup>28</sup> Además, ambos participaron en la construcción del convento de San Francisco y fundaron una capellanía en la iglesia parroquial. SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, p. 66.

<sup>29</sup> COOK, David. Introducción. En Luis Gerónimo de Oré, *Símbolo católico indiano*. Lima, edición facsimilar, 1992 [1598]; citado en SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, p. 68.

En Santa Clara vistieron los hábitos sus hijas Ana de Serpa, Leonor de Jesús Tejada, Luisa María de Rojas de la Concepción, Inés Tejada de la Encarnación y María de la Encarnación.<sup>30</sup> Pero el padre y la madre no se contentaron con eso. Luisa Díaz de Rojas continuó guiando con autoridad y mano dura a sus hijas cuando estas ya habían tomado los hábitos. El fraile franciscano Diego Sánchez testimonió en 1620: «Vide a su madre algunas veces reñirlas y reprenderlas cuando tenían algún descuido en los altares, o en otras cosas, con tanta libertad como cuando las criaba en su casa y cierto se debe atribuir a la crianza que estos piadosos Padres hicieron en sus hijos la gran virtud que todos tenían».<sup>31</sup> El celo con que sus padres las educaron llevó a las novicias Oré a convertirse más tarde, de forma alternativa, en abadesas del monasterio. Más que sus virtudes cristianas, en su denominación incidió mucho que el padre hubiese construido el monasterio, además de sus propias condiciones para alcanzar tan alto encargo porque su padre les había ido enseñando todo lo necesario para convertirse en líderes del resto de novicias, provenientes de las familias más prominentes de la ciudad. Ellas, gracias a su hidalgo padre, venido de las Islas Canarias —que habían sido conquistadas por su bisabuelo—, demostraban una amplia cultura.<sup>32</sup>

Antonio de Oré y su esposa se preocuparon para que sus hijas y las monjas del monasterio de Santa Clara contaran con lo necesario para sostenerse durante su ejercicio monacal. En 1569, por ejemplo, cuando cinco de sus hijas ingresaron a Santa Clara, los esposos donaron al monasterio cuatro mil pesos de ley puestos en censos sobre unas casas de Garcí Núñez Vela y otro cuatro solares. Entregaron a esa institución, además, dos medios solares, unas cuadras colindantes con el monasterio y una estancia ubicada en Yucay. En esta última, Antonio de Oré acababa de hacer plantar seis mil cepas; un año más tarde, llevaría quinientas ovejas de Castilla.<sup>33</sup>

La novicia de Santa Clara debía llegar con su ajuar, cuya descripción nos permite vislumbrar cómo se veía una monja de este claustro, siempre acompañada por la sirvienta con la que ingresaba para que la atendiese. Ellas lucían un complicado rebozo color almendra, con el que se cubrían el rostro; toca de reina sobre tocado de lino; y una mantilla aplomada que caía sobre el hábito, que quedaba como suspendido en el aire por cuatro aros chicos, al compás de los pasos de la novicia. Cuando la temperatura descendía, al atuendo se le agregaba un manto para paliar los efectos del frío.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, p. 68.

<sup>31</sup> COOK, David. Introducción; citado en SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, pp. 67- 68.

<sup>32</sup> El padre les enseñó «[...] el canto llano y el órgano y entendían muy bien la lengua latina y con tanta elegancia, que entendían muy bien el Concilio de Trento, fueron siempre abadesas alternativamente»; citado en COOK, David. Introducción.

<sup>33</sup> SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, p. 70.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

El complejo de Santa Clara, con su iglesia y su convento, es actualmente considerado una verdadera joya del arte colonial. En su construcción de piedra destaca hacia el exterior su única cúpula; y, hacia el interior del templo, sus altares —bañados con pan de oro y decorados con representaciones de columnas salomónicas, racimos de uvas y follaje— compiten en belleza con el encalado del maderaje del techo mudéjar. Al fondo de la iglesia se dejan notar el coro bajo y el coro alto, enrejados con hierro y madera. En el primero resalta la ventanilla por la cual el sacerdote alcanzaba la comunión a las religiosas de clausura; en el espacio entre ambos coros, lo más llamativo es un escudo, en apariencia de la familia Oré. En la parte superior de este escudo destaca una máscara de armadura; en el primer y en el cuarto cuartel de los cuatro en que está dividido el blasón aparece, en diagonal, un florón de oro sobre campo azul. El segundo cuartel lo ocupa un dragón alado, bípedo y con la cola retorcida, sobre campo rojo; en el tercer cuartel hay otro dragón, también alado pero esta vez cuadrúpedo, sobre fondo rojo y ubicado en diagonal. En la punta del escudo destaca un elefante con la trompa hacia abajo, que probablemente hable del origen canario de Oré: es muy posible que en esas islas existiesen esos mamíferos, dado que sabemos que en la primera mitad del siglo XX los camellos se paseaban por sus suelos. Catalina Oré, como abadesa del convento, añadió al recinto un púlpito de cedro de excepcional factura.

Gracias a los conventos que construyó, y al ordenamiento masivo de sus hijas y de sus cinco hijos, Antonio de Oré fue «[...] muy estimado en esta ciudad por su nobleza, virtudes y buenas partes».<sup>35</sup> No obstante, es fácil deducir que no todos los Oré abrazaron la carrera religiosa por vocación. La autoridad patriarcal se impuso y a veces obligó a tomar un destino no deseado. Varios debieron tomar los hábitos presionados por la amenaza paterna, por la falta de oportunidades para realizarse en otras actividades profesionales en el contexto de esa cerrada sociedad colonial —que descansaba en el circuito cerrado de mercedes reales y trabajo de los indios— o por su condición de segundones. En estas circunstancias, el enclaustramiento debió de envolverlos en una reservada amargura o resignación existencial; aunque otros, sin embargo, devinieron en sacerdotes por verdadera vocación, como fray Luis Gerónimo de Oré, quien ha dejado páginas escritas para la historia en múltiples obras de carácter teológico y doctrinal.<sup>36</sup>

El ingreso forzado al convento de clausura no siempre fue bien aceptado por aquellas mujeres que desde niñas se habían visto obligadas a obedecer la autoridad del padre y de la madre. Esta situación marcó la conducción del convento. Las

<sup>35</sup> Entre sus méritos, Antonio de Oré contaba que sus hijos Luis Gerónimo, Luis, Antonio, Dionicio y Francisco se hicieron franciscanos; y Juan, jesuita. Además, que todos fueron «[...] grandes cantores de canto llano, y de órgano y tañedores de tecla», y dos de ellos, Antonio y Luis, lograron tal destreza que «[...] fueron los únicos que lo podían ser en la Catedral de Toledo»; citado en COOK. Introducción; BN Z330: 4r. Testimonio de Pedro de Rivera sobre la obra de Antonio de Oré.

<sup>36</sup> SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, pp. 68-69; véase la nota 77 de ese libro.

monjas de Santa Clara, provenientes del grupo de élite que dirigía los destinos de la ciudad, impregnadas de la concepción estratificada de la sociedad heredada de sus padres y forzadas a asumir un estilo de vida dirigido —que para ellas se presentaba como el único camino posible dentro de la sociedad colonial—, buscaron alcanzar para el claustro más bienes materiales que espirituales. Esto nos hace pensar que, aun en su encierro, estuvieron muy bien enteradas de lo que pasaba fuera gracias a las noticias que les llevaban sus visitas, a las salidas de sus sirvientas para atender recados y a sus conversaciones con sus administradores religiosos, como veremos más adelante. En este punto, cabe decir que la autoridad patriarcal contradecía con fiereza las normativas de la Iglesia, que no veía con buenos ojos los matrimonios obligados ni el ingreso de los hijos a conventos solo por satisfacer la autoridad del padre. La Iglesia castigaba con la excomunión este tipo de conductas, por propiciar encierros obligados que llevaban a los jóvenes a vivir con amargura, quebrantando constantemente la doctrina cristiana.

Sin embargo, dentro de su cristianismo mal entendido, la preocupación del padre de los religiosos Oré no fue la misma para con sus indios encomendados. En materia religiosa, la resistencia indígena y la despreocupación de los encomenderos y de las demás autoridades hicieron que los extirpadores de idolatrías encontrasen en Huamanga un mayor número de estas. En 1570, el inquisidor Arrieta denunciaba a los indios bautizados de la región de Huamanga, porque predicaban contra los sacerdotes católicos y hacían azotar a los indios que hubiesen abrazado la religión cristiana.<sup>37</sup> Los extirpadores de idolatrías Francisco de Ávila, el jesuita Pablo José de Arriaga —en su obra *La extirpación de la idolatría en el Perú* aparecida en 1621— y Pedro de Villagomez —veintiocho años después— consideraban que la persistencia de las idolatrías en Huamanga se debía «[...] a la falta de enseñanza y doctrina»;<sup>38</sup> a que «[...] los curas entran a servir los beneficios poniendo la mira en su interés temporal, y no en el aprovechamiento espiritual suyo y de los indios»,<sup>39</sup> al «mal ejemplo que en ellos les dan los curas tratantes»,<sup>40</sup> y a que muchos eran «[...] pusilánimes, que por serlo dejan de dar la Doctrina necesaria a los Indios [...]».<sup>41</sup> Los llamaban así porque permitían la inclusión en el

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 549. De las regiones visitadas de Lima a Chuquisaca por Hernando de Avendaño, enviado por el arzobispo de Lima en 1588, fue Huamanga el lugar donde los visitadores encontraron un mayor número de idolatrías (ARRIAGA, Pablo José de. *Extirpación de la idolatría del Perú*. En Biblioteca de Autores Españoles. T.º CCIX. Madrid, 1968 [1621], p. 225).

<sup>38</sup> ARRIAGA, Pablo José de. *Extirpación de la idolatría del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles. Tomo CCIX. Madrid: Atlas, 1968 [1621], p. 225. Véase también VILLAGÓMEZ, Pedro. *Extirpación e instrucciones de las idolatrías de indios*. Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Lima: Imp. y Lib. Sanmartí, 1919 [1649], pp. 64-65; también citado en SALAS DE COLOMA, Miriam, *Estructura colonial...*, t.º I, p. 552.

<sup>39</sup> *Ibíd.*

<sup>40</sup> VILLAGÓMEZ, Pedro. *Extirpación e instrucciones...*, p. 67.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 72.

culto divino de costumbres y objetos paganos, al no haber sido capaces de destruir las huacas móviles e inmóviles ni de imponerse frente a la resistencia de los ministros de la religión andina para que los naturales aceptasen la nueva religión. Hay que tener en cuenta que, para los andinos, la aceptación del Dios de los cristianos no era excluyente de su propia religiosidad, caracterizada por su panteísmo politeísta que se retrotraía al mensaje de los incas de Vilcabamba

[...] porque sienten dicen que pueden adorar a sus huacas y tener por Dios al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo y adorar a Jesucristo; que pueden ofrecer lo que suelen a las huacas y hacelles fiestas y venir a la iglesia y oír misa y confesar y aun comulgar.<sup>42</sup>

Sin embargo, para los sacerdotes andinos la verdadera razón de la persistencia del culto prehispánico residía en que

[...] todo lo que los padres predicaban es verdad, y que el dios de los españoles es buen dios, pero que todo aquello que dicen y enseñan los padres es para los Viracochas y españoles, y que para ellos son sus huacas y sus mallquis y sus fiestas y todas las demás cosas que les han enseñado sus antepasados y enseñan sus viejos y hechiceros.<sup>43</sup>

Su razonamiento obedecía «[...] al mal tratamiento que hacen muchos de los españoles a los indios, que son las causas de las idolatrías».<sup>44</sup> Y es que los vencedores quisieron imponer a un Dios que hablaba de amor y que exigía sacrificios, pero desde la aparición de la cruz en estos suelos no fueron capaces de dar nada en retribución de lo que recibieron.

Los extirpadores de idolatrías anotaron ese desfase entre la prédica de amor y la práctica cotidiana de explotación, odio y desprecio a los indígenas. Los curacas también lo percibieron y llegaron a juzgar que los españoles no eran buenos cristianos, sentencia que queda claramente reflejada en las palabras de agradecimiento de estas autoridades nativas —ligadas al obraje de Chincheros— a su visitador, en 1601, por «[...] averlo sacado [el obraje] por vernos en libertad y no estar en una esclanomya como averno tan dura y mal y tan fuera de xpistianos [...]».<sup>45</sup>

A fines del siglo XVI, los encomenderos que habían logrado vivir con gran opulencia y sin ninguna consideración para con los hombres que se la otorgaban, pasaron a vivir momentos de pobreza, tanto como consecuencia de sus propias actuaciones y culpas como por la presión de la Corona. El patriarca de los Oré vio signos negativos para el incremento de su desarrollo económico cuando, después

<sup>42</sup> ARRIAGA, Pablo José de. *Extirpación de la idolatría...*, p. 224.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> VILLAGÓMEZ, Pedro. *Extirpación e instrucciones...*, p. 77.

<sup>45</sup> SALAS OLIVARI, Miriam. «El obraje de Chincheros. Del obraje a las comunidades indígenas». Tesis de bachillerato. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1976. T.º II: Visita al obraje de Chincheros, versión paleográfica, f. 368.

de realizar fuertes donativos a la Iglesia, tuvo que afrontar varias dificultades: la clausura de su obraje de Canaria por reclamos de los indígenas; la pronta extenuación de su mina de plata llamada Chumbilla y los problemas en el laboreo de la mina de Huancavelica; la instauración de la mita, que en 1570 rompía con su omnímodo poder sobre sus indios para privilegiar la actividad minera, de la que la Corona obtenía el quinto real; y varias cédulas restrictivas al desarrollo de la manufactura textil, que, a partir de 1577, ordenaron visitas y clausuras de obrajes. Como corolario, la despoblación indígena causada por los mismos encomenderos dio el puntillazo final a su carrera por alcanzar la riqueza sobre la base del tributo y del trabajo de los indígenas. Todo esto pese a la persistencia de una coyuntura favorable en los polos de crecimiento minero.<sup>46</sup>

La consecuencia de esta situación fue que, a la muerte del patricio Antonio de Oré, sus bienes quedaron disminuidos. No se sabe si esto tuvo relación con la rara enfermedad que le quitó el habla y le causó la muerte, circunstancia considerada por sus contemporáneos como un signo de santidad.<sup>47</sup> Su viuda, quien desde el fallecimiento de su esposo vistió un sayal, durante su última enfermedad también quedó privada de hablar y murió a los ocho meses con la misma fama de santidad.<sup>48</sup>

Los signos de santidad continuaron presentándose en la familia. Se contaba en la ciudad que las manifestaciones del acercamiento de Dios a esta estirpe se prolongaron en su hija María de la Encarnación, monja clarisa que acostumbraba hablar con una talla de Cristo de rasgos sobrecogedores por su gran realismo. El diálogo, según comunicación de Rafael Sánchez Concha, permitió a la monja vaticinar sucesos como la muerte del corregidor Portocarrero, personaje malquerido por su familia, hecho retratado por el cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala y asentado en los libros de cabildo de Huamanga.<sup>49</sup>

El prestigio social de Antonio de Oré como ferviente católico determinó que no le resultase necesario expresar abiertamente, como la mayoría de los encomenderos, un arrepentimiento desesperado por el maltrato infligido a sus subordinados. No gastó como otros —que desconfiaban de que el solo sacramento de la confesión los llevara ante Dios— enormes sumas de dinero para que se dijeran misas por su alma, porque estaba seguro de que sus hijos religiosos las celebrarían por él. Tampoco se preocupó por donar algún tipo de bien a los indígenas o por pedir que el día de su muerte se les diesen de comer, ni concluyó, como otros, su testamento con la frase «descargando en esto mi conciencia».<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> SALAS DE COLOMA, Miriam. «Crisis en desfase en el centro-sur-este del virreinato peruano: minería y manufactura textil». En Heraclio Bonilla (ed.). *Las crisis en la historia del Perú*. Lima: Centro Latinoamericano de Historia Económica y Social, 1986, p. 143.

<sup>47</sup> SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, p. 71.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 72.

<sup>49</sup> *Ibíd.*

<sup>50</sup> *Ibíd.*, pp. 80-89.

Dios había entrado en la familia Oré, se hizo parte de la sociedad del siglo XVI, se entroncó con este linaje, preparando siglos de gloria para sus descendientes. Hoy el agradecimiento nos envuelve cuando en el maravilloso templo de las clarisas de Huamanga nos sentimos comunicados con Dios por la belleza del lugar y el sentimiento de la Historia, que nos lleva a recapacitar sobre nuestro presente después del largo recorrido. Pero Antonio de Oré y su familia vivieron la acción reveladora o santificadora directamente y con independencia de los que se ubicaban fuera de su círculo: actuaron como si los demás no existiesen. En el Nuevo Mundo, los españoles se cohesionaron en torno a su religión. Su encierro en sí mismos los alejó de la sociedad y les impidió aprender a vivir como seres humanos en comunión con los demás, diseñando así una sociedad basada en las diferencias. Por ello, en la Huamanga del siglo XVI, entre los indígenas persistían la idolatría y el culto tradicional, y había una marcada resistencia a aceptar la evangelización y a las autoridades virreinales.

Justamente, esta innegable persistencia de las contradicciones entre la doctrina cristiana y la estructura social colonial de dominación llevó a que los doctores de los Concilios Limenses y algunos virreyes —entre ellos Toledo— creyesen que no era conveniente profundizar teológicamente en la prédica evangelizadora. Pensaban que, para evitar una mayor confrontación, era necesario derivar el culto hacia aspectos más superficiales. La majestuosidad de las capillas y el brillo del ritual litúrgico durante las celebraciones religiosas harían más efectiva la catequización de los indígenas.<sup>51</sup> Estas circunstancias hicieron que en Huamanga, a fines del siglo XVI, se remarcase el culto como en ningún otro lugar, y se acentuasen la prédica y la construcción de iglesias ya no solo en la urbe sino también en el campo. En el presente, las muestras de este mensaje están en las 33 iglesias coloniales de esta pequeña ciudad; en la tolerancia práctica de ritos de carácter pagano al lado de ritos cristianos; y en el hecho de que en ninguna parte del país se celebre y se rinda mayor culto a Cristo que en Huamanga.

A partir de los últimos años del siglo XVI y hasta mediados de la siguiente centuria, los obrajes y las demás empresas de los encomenderos, hasta entonces prósperas, pasaron por una prolongada coyuntura de decadencia que, como ya hemos visto, se debió en gran parte a la forma como sus propietarios las manejaron y a su manera de sentir y de relacionarse con el mundo; pero también a cómo organizaron sus familias. La autoridad del padre dirigía en vida toda acción, todo pensamiento y toda actividad; y aun después de que él muriera, era sabido que se cumpliría el destino que había marcado para sus hijos. El padre negaba a sus descendientes la posibilidad de trabajar por su cuenta y de controlar su futuro. La segunda generación de conquistadores de las Indias, por decisión del que ganó la

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 554.

tierra, solo se podía desenvolver en el mundo religioso y en el laico si contaba con la anuencia de sus mayores. En este último, el camino marcado se detenía en el disfrute del mayorazgo para el primero de los varones, en algún matrimonio para las hijas solteras —decidido por el padre previo otorgamiento de dote, que no siempre había para todas— y en el arrimarse a la casa del mayor para aquellos a los cuales la legítima, que privilegiaba las dotes de las casaderas o religiosas, no les permitía abrirse un destino propio.

A partir de la tercera década del siglo XVII, en un mundo colonial de mercedes y privilegios y de profunda autoridad patriarcal, los herederos de los encomenderos, sin el privilegio de la encomienda en sus manos, ya no pudieron descargar como sus padres todo el gasto productivo de sus empresas en los indios. Paralelamente, su debilitamiento económico a causa de la pérdida de la encomienda los obligó a desprenderse de sus obrajes o a optar por arrendarlos a terceros, para que ellos, mediante el disfrute gracioso de la explotación durante un tiempo determinado, hicieran las inversiones imprescindibles para que la propiedad siguiera funcionando. Así se evitaban todas las molestias y vicisitudes que acarrearba el hacerla producir, pero asegurándose a la larga una renta fija.

La crisis de la economía encomendera hizo que durante los primeros años del siglo XVII cambiase la estructura de la ciudad. De sus privilegios participaron nuevas y un mayor número de personas, mientras que las viejas familias perdieron los suyos porque, al compás de su declive político, las empresas montadas por sus abuelos se tornaron improductivas e iniciaron un período bastante inestable. Los obrajes pasaron entonces, mayoritariamente, a ser de propiedad religiosa. Un giro total en el trato a los trabajadores tuvo que ver con la tarea evangelizadora y con una vivencia más cristiana de los gestores. Los dueños de obrajes llegaron al entendimiento claro y preciso de que para que estos se conservasen en auge se requería, según el padre jesuita Francisco de la Maza, fuera del capital necesario, mucha cristiandad en el trato y satisfacción puntual de los salarios de los indios, para que siguieran trabajando. De la Maza consideraba, además, que el buen trato de los indios era aún más importante que el capital, porque «[...] aunque los avios de plata estén abundantes, si la condición es áspera se menoscabara el obraje, y aun le causara mucha ruina y consiguientemente en las rentas y pongo esta razón fundada en la experiencia [...]». <sup>52</sup> Este planteamiento fue compartido por los Oré del obraje de Chincheros, a lo que se agregaba cierta confraternidad para con «[...] los pobres yndios a quienes el agradecimiento a que se les debe y debe obligar a mirarlos en lo humano como a la primera causa [...]». <sup>53</sup>

Además, desde mediados del siglo XVII, los obrajes principiaron a extender su territorio a expensas del que antes era de las comunidades a las que pertenecían

---

<sup>52</sup> *Ibíd.*, cap. V, cita del documento AGN Temps. Cacamarca. Cuentas de Haciendas, leg. 137.

<sup>53</sup> *Ibíd.*

los hombres que, como yanaconas, pasaron a servirlos de forma definitiva. Esta tendencia solo culminó una vez que el territorio alcanzó las seis leguas de extensión. En sus tierras, que incluían haciendas y estancias anexas, la producción era tan variada como limitada por el marco que imponían al cultivo la altitud de sus valles interandinos, las laderas de sus cerros y las punas heladas. Producción que, en esta coyuntura de auge (1660-1760), ya no se intercambiaba por lana, como en la coyuntura de la economía encomendera; ahora la lana se pagaba al contado y los frutos de la tierra servían para alimentar a los trabajadores yanaconizados, es decir, a hombres reducidos a vivir dentro del obraje con total alejamiento de sus comunidades, en tierras que antes fueron de estas.<sup>54</sup>

Paralelamente, el modelo arquitectónico del obraje del siglo XVI, que reunía todo el laboreo textil alrededor de un solo patio, dio paso a un conjunto que integraba varios patios, entre los que se distribuía la producción textil. El antiguo patio de la fábrica pasó a ser la casa-hacienda, a la que se adosaron en la parte posterior otros patios que cumplían la función de talleres y que en Huamanga alcanzaron, por lo general, el número de cinco.

Desde la segunda mitad del siglo XVII esta era la forma de financiamiento de un obraje: la Iglesia, convertida en la primera propietaria de bienes raíces de Huamanga, pasó a ser la mayor prestamista, seguida por algunos mercaderes y dueños de recuas, en momentos en que los propietarios y arrendatarios de obrajes debían invertir todo lo que tenían o pedir préstamos para sostener su proceso productivo, cuando este había dejado de descansar exclusivamente en los indígenas.

Para 1685, cuando ya por donación del comprador Cacamarca pertenecía al monasterio de las carmelitas, se alquiló en enfiteusis por cien años a los jesuitas a cambio de cuatro mil pesos anuales, suma muy por debajo de la renta alcanzada por Chincheros en el primer año del siglo XVII pero que, en sí, representaba una mejora notoria. Asimismo, el obraje de Chincheros, tras los largos conflictos familiares que soportó, a principios del siglo XVIII cayó en poder del general don José de Vega y Cruzat: una de sus partes por su unión matrimonial con una de las descendientes de los Oré y la otra por compra. Por último, las monjas clarisas, quienes desde la segunda década del siglo XVII poseían el obraje de Pomacocha, además de casi la mitad de los bienes raíces de la ciudad de Huamanga, ensayaron dar su obraje a diferentes curas para que lo administren por ellas o cederlo en arrendamiento.<sup>55</sup>

Con estas transformaciones en la estructura de su propiedad y con el consecuente cambio de rumbo en su manejo, los obrajes de Vilcashuamán alcanzaron un crecimiento inusitado a partir de los años sesenta del siglo XVII y mediados del siglo XVIII. Durante este período de repunte sobrepasaron largamente la producción

---

<sup>54</sup> *Ibidem.*

<sup>55</sup> *Ibidem*, t.º I, pp. 55-58.

anual del siglo XVI, situada en alrededor de diez mil varas por unidad, bordeando en esta coyuntura las sesenta mil. Este crecimiento se debió, en primer lugar, al cambio de propietarios pasivos a activos, que inyectaron capital en sus obrajes tanto para acrecentar sus condiciones de producción como para organizar un sistema de transporte y comercialización que posibilitara trasladar sus mercancías a plazas cada vez más distantes. En segundo lugar, a la yanaconización de los trabajadores y la satisfacción de salarios más acordes con las ordenanzas, lo que permitió a estos centros productivos lograr continuidad en sus requerimientos de mano de obra especializada, junto con sistemas laborales que surgieron del pasado y otros nuevos que se inauguraron. En tercer lugar, a la pervivencia en importancia de los centros mineros donde se acudía a vender los productos. A pesar de que las plazas mineras de Potosí y Oruro, que habían reemplazado a Huancavelica, acusaban una secular línea descendente en su producción argentífera y un paralelo descenso de su población, se vieron obligadas a sustituir los textiles europeos por los nativos, que alcanzaron durante este período los más altos precios de su existencia (un peso por vara) y los mayores volúmenes de ventas jamás logrados: según los registros notariales de Huamanga, las ventas anuales de cada obraje giraban por entonces en alrededor de treinta mil varas, a lo que también contribuyó el desabastecimiento de textiles europeos debido a la guerra que sostuvo la metrópoli con Inglaterra, su mortal enemiga. En cuarto y último lugar, este crecimiento se debió también al aumento de la población y de la actividad mercantil en la región de Huamanga, que absorbía un porcentaje de la producción textil casi tan importante como el de los centros mineros.<sup>56</sup>

Pomacocha inició sus actividades como obraje a raíz del *boom* textil de fines del siglo XVII. Sin embargo, el origen de su propiedad lo encontramos en agosto de 1577, cuando al español Gonzalo Isidro, escribano público de Huamanga, se le dio la posesión de estas tierras, que habían sido de indios, sobre la base de una merced de cincuenta fanegadas de tierras, hecha en 1569 al mismo Isidro por el licenciado Lope García de Castro, presidente de la Real Audiencia de Lima y gobernador del Perú. El acto de posesión y deslinde fue conducido por don Pedro de Carvajal, corregidor que señaló los primeros linderos de Pomacocha siguiendo «[...] el camino real que viene de Huamanga a mano derecha a las faldas de una cerca hasta todas las tierras que hubieren que se puedan sembrar por todos cuatro lados por arriba y abajo y por los lados».<sup>57</sup>

El obraje de Pomacocha nació, como muchos otros, a raíz de una merced de despojo de tierras a los nativos. Y aunque en este caso la merced fue en su mayor

---

<sup>56</sup> *Ibíd.*, pp. 58-59.

<sup>57</sup> Archivo Departamental de Ayacucho (ADAY), Protocolo Medina Bruno, leg. 118, traslado de delimitación de la hacienda de Pomacocha, 26 de marzo de 1904; citado en SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, p. 117.

parte sobre tierras del Inca, una parte se asignó sobre terrenos de propiedad comunal, por lo que el escribano debió hacer «trueque y cambio» con los indios condes, sus legítimos dueños, luego de lo cual se le certificó a Isidro, en 1577, la propiedad de cincuenta fanegadas de tierras (143 hectáreas) «[...] en el asiento de Pomacocha y palacios del Inga por haber constatado ser de su patrimonio y estar hereasas y valdías [...]», no sin antes dejar la puerta abierta para muchas triquiñuelas<sup>58</sup> debido a la terrible imprecisión de su deslinde.

Posteriormente, Isidro permutó estas tierras con otras pertenecientes a doña Luisa Díaz de Rojas, viuda de Antonio de Oré, quien a su vez se las legó por vía testamentaria a su hijo el arcediano Francisco de Oré. Este accedió a ellas en mayo de 1586, previa delimitación y amojonamiento realizado por Alonso Díaz de Vaca, en representación de Pedro de Carvajal, y al pago de su composición efectuada por el visitador Gabriel Solano.

Francisco de Oré aprovechó los cuarenta años que estuvo al frente de Pomacocha para anexarle a su propiedad quince fanegadas más de tierras, legalizando su tenencia mediante su composición, para lo cual se valió de su cargo de arcediano de la Santa Iglesia Catedral y del de su sobrino Antonio de Oré como «Visitador y Juez para la composición de tierras». En esta ocasión su remensura, a cargo del juez medidor Francisco Ordóñez, fue más precisa:

[...] el lindero que quedan puestos mojones desde la puerta de Vischongo la llamada que empieza hasta la subida de la cuesta del camino de Putica y se atraviesa de un arroyo que llaman Caccayacu hasta los fines de Pomacocha todas las cuales dhas. tierras son términos de Pomacocha y dentro de estos linderos que van declarados tuvo sesenta y cinco fanegadas de tierras [...].<sup>59</sup>

En este mismo documento, además, por pedido expreso de los caciques del pueblo de San Cristóbal de Vischongo, del repartimiento de los condes de Pacamarca, se deslindó de su perímetro:

[...] topos de tierras que están sembrados con un poco de trigo y maíz con una casilla en la puente que lo tiene sembrado y ocupado un indio de este pueblo de Vishongo que se llama D. Cristóbal tutuya y así mismo no entra en esta medida una pampa que está de la puente de Vishongo para arriba a la parte de un arroyo que baja desde ahí a Pomacocha por donde pasa el camino real que viene de la ciudad de Huamanga en que esta un indio de molino y unas casas de indios de este pueblo y una huerta de arboles frutales y en eso sembrado de trigo y maíz en que había tres topos de tierra y que esta todo ocupado en que está un indio molinero [...].<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> *Ibidem.*

<sup>59</sup> *Ibidem.*

<sup>60</sup> *Ibidem.*

Los curacas simplemente buscaban para su pueblo el reconocimiento legal expreso de estas tierras trigueras contiguas a Pomacocha, porque temían que, con el tiempo, fuesen anexadas sin mayor trámite a esa hacienda. Presionaron al juez visitador Antonio de Oré, basándose en un temor fundado en la experiencia, para que dejara expresa constancia de que «[...] los caciques antiguos declaran que las dichas tierras no abarca [...] las tierras de Pomacocha [...]».<sup>61</sup>

Sin embargo, irremediablemente, como esos temores lo anunciaban, la usurpación se produjo cuando ya Pomacocha, por donación del licenciado Francisco de Oré, pertenecía al monasterio de Santa Clara, donde habían profesado muchas de sus parientes. Con este legado, el padre Francisco buscó reforzar la fundación y el habilitamiento del monasterio que su padre había erigido, aunque, por seguir el comportamiento paterno en relación con la Iglesia, dejó de lado a numerosos sobrinos y otros parientes que no vistieron los hábitos, muchos de los cuales se encontraban en el más completo desamparo. Benefició, eso sí, a las Oré enclaustradas como clarisas.

Siguiendo los pasos de sus antiguos propietarios, las clarisas lograron tomar para sí las tierras que los condes defendían. El 15 de mayo de 1648, el juez Francisco de Salazar —ya conocido por nosotros en este tipo de trámites— delimitó los linderos de Pomacocha, que quedaron circunscritos «[...] por la parte de arriba con los altos de las pampas de potica y por la parte de abajo con el río grande de Vishongo y por el otro lado con el camino antiguo que va de guamanga al Cuzco [...]».<sup>62</sup> Su mensura arrojó un exceso de otras 15 fanegadas, en relación con la última composición efectuada en vida del arcediano Oré, allá por febrero de 1627. El actuante encontró ahora

[...] debajo de los dichos linderos [...] con una cuerda de veinte y cuatro varas que para este efecto llevó [...] ochenta fanegadas de tierras de sembrar trigo y maíz y es cada fanegada de doscientos ochenta y ocho varas de largo y ciento cuarenta y cuatro de ancho que es la medida de la ciudad de los Reyes [...].<sup>63</sup>

No obstante, con el documento en la mano, los procuradores de las clarisas lanzaron a los condes de Chacapampa y Molinopampa. Los condes, a su vez, opusieron resistencia y trabaron pleito por el nuevo despojo al que se les sometía. Pero debieron pasar veinte años antes de que sus gestiones tuvieran éxito, las que se concretaron el 2 de mayo de 1681, cuando el corregidor de la provincia de Vilcashuamán, Francisco de Monte y Robledo, ejecutó una provisión del virrey en la que se ordenaba al monasterio que «[...] restituya a los dichos casiques y comun todas las tierras que el dho. monasterio su procurador o mayordomo les

---

<sup>61</sup> *Ibídem.*

<sup>62</sup> *Ibídem.*

<sup>63</sup> *Ibídem.*

hubiere quitado y les lance de ellas, no mostrando títulos más antiguos de los que tuvieren dhos. Caciques [...]».<sup>64</sup> Hechas las averiguaciones por el corregidor, «[...] se le dio posesión al dho. común y caciques de los siete topos de Chacarapampa, Molino pampa y otros nombres sin perjuicio del dho. Monasterio por haberseles entrado en gran cantidad de tierras [...]», aunque al final de la ejecución dejaba abiertas las puertas para un futuro cambio de giro en la propiedad: «[...] y amparo en la dha. posesión a los dhos. casiques y común para que no sean desposeidos sin primero ser oídos [...]».<sup>65</sup> Por esa mecánica que se asemeja a un círculo vicioso, treinta años después —más precisamente en 1712— las clarisas retomaron esas tierras gracias a la mediación de terceros.

Por ese entonces, sus tres arrendatarios, encabezados por Luis de la Fuente, estaban empeñados en la instalación de otro batán en esas tierras y decidieron que la mejor vía para lograrlo era comprarlas. El común de indios del pueblo de Vischongo recibió por ellas la irrisoria suma de doscientos pesos. No se sabe si los interesados lograron la venta utilizando buenas o malas artes, pero lo cierto es que, por entonces, la mayor parte de los condes estaban trabajando en el obraje. El virrey duque de la Palata, mediante una provisión de febrero de 1687, concedía «[...] de los pueblos de la doctrina de Vischongo y otros circunvecinos al monasterio de Sta. Clara ochenta indios» para su obraje de Pomacocha.<sup>66</sup> Finalmente, elpreciado bien recayó en las clarisas, cuando los nuevos propietarios les donaron las tierras a fin de acceder a un nuevo contrato de alquiler del obraje. A Pomacocha, que vivía el auge textil, le eran imprescindibles estas pampas para alimentar con su producción triguera a sus obrajeros que, ya yanaconas, eran todos condes.

No obstante, los afanes expansionistas del convento de Santa Clara no afectaron solo a esta etnia sino también a personas influyentes de la ciudad. Queda claro que la Iglesia utilizó diversos mecanismos —desde los más simples hasta los más elaborados— para acrecentar sus propiedades y su poder en la región. Empezaron con la costumbre de los moribundos de pedir que se ofreciesen numerosas misas por sus almas y las de sus parientes; pero con el paso de los años, al acentuarse cada vez más el boato y el dispendio en los funerales, los costos de estos servicios crecieron en beneficio de la orden religiosa elegida por el moribundo. Asimismo, se difundió la sutil teoría de que se era más cristiano y digno del aprecio social en la medida en que se fundasen y sosteniesen órdenes religiosas y obras pías. Por último, de no dar resultado todo esto, los mecanismos se extendieron hasta el uso de la excomunión como medio de presión para lograr la propiedad del bien

---

<sup>64</sup> *Ibidem.*

<sup>65</sup> *Ibidem.*

<sup>66</sup> AGN, Superior Gobierno. Oficios al virrey, leg. 1, año 1694; citado en SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, p. 392.

inmueble que interesaba al monasterio. Con todo ello, la riqueza y el poder de la Iglesia huamanguina crecieron muchísimo en la zona.

Un episodio que nos habla dramáticamente de la relación entre poder religioso y poder económico es el que presentamos a continuación, que tiene que ver con una nueva anexión de tierras por Pomacocha. El 20 de julio de 1680, el maestre de campo don Pedro Gutiérrez de Quintanilla y Sotomayor y su esposa, doña Luisa Velarde de Santillana, vendieron al monasterio de Santa Clara sus haciendas de Chamin y Pucahuasi, por un valor de diecisiete mil pesos; se trataba de tierras heredadas que no podían supervisar directamente. La transacción se realizó en la portería del convento, como era costumbre, ante el secretario Francisco Blanco. Este graficó la operación con los siguientes términos:

[...] estando el suso dho. haciendo Relación de la dha. Escritura y dándola a entender a las partes públicamente a altas voces al concluir lo tocante a dha. venta para mas asegurarla en todo tiempo de algunas demandas que pudieran salir en las dichas haciendas Replique que me hipotecasen especialmente las demás que quedavan y con efecto los dhos. D. Pedro Gutierrez y su muger hipotecaron de su libre y expontanea voluntad las casas de su morada en esta ciudad, haciendas de guallapampa, y las demás que tienen suias propias [...].<sup>67</sup>

Esta sinuosa maniobra realizada al final de la transacción con el propósito de asegurar la venta definitiva de unas haciendas junto con otro tipo de bienes raíces resulta un ardid falto de toda legalidad, que entrampó a la familia Gutiérrez de Quintanilla y al monasterio de Santa Clara en un largo litigio iniciado a pocos días de celebrarse la venta. Los Gutiérrez de Quintanilla alegaron la nulidad de la venta ante el corregidor y justicia mayor de la ciudad de Huamanga, por considerar que la hipoteca de su casa y otras haciendas había sido hecha unilateralmente por el escribano y con posterioridad al acto de venta de las haciendas de Chamin y Pucahuasi. Frente a esto, cuando la justicia civil se inclinaba a favor de los Gutiérrez de Quintanilla, las religiosas llamaron a reunión al *Conciliabulum* Eclesiástico, que al concluir su sesión desconoció lo actuado por la justicia civil «[...] respecto del valimento y amparo con que se hallan [los de Quintanilla] por estar emparentados con toda la ciudad y valerse de diferentes disposiciones para que no se aclare la verdad [...]», dando a los esposos un plazo de seis días para que aceptaran la escritura de venta bajo los siguientes términos:

[...] los dhos. D. Pedro Gutiérrez y su mujer hipotecaron de su libre y expontánea voluntad las casas de su morada en esta ciudad haciendas de Guayllapampa, y las demas que tienen suias propias [...] y aora en contravención de ella y faltando a toda

<sup>67</sup> AAH, Causas seguidas por el deán de la Catedral contra los esposos Gutiérrez de Quintanilla, s/c; BN C1803 (1727); véase también AGN RA-CC (1725); BN C 1789 (1729), Pedido de doña María Gutiérrez de Quintanilla para que se le devuelva la hacienda de Guayllapampa.

buena voluntad y política [...] en grave perjuicio asimismo de sus almas y conciencias [...] an reclamado contra la dha. venta y en particular de la dha. Hipoteca [...] y por nos vista os amonestamos y mandamos en virtud de la Santa obediencia y so pena de ex-comuni3n major Late sententis una protinaconica monitione premisa y pso facto incurrenda que dentro de seis dias de como esta nuestra carta fuera leyda y publicada en esta Santa Iglesia Cathedral o en esta otra cualquiera de este obispado o como della supieredes [...] os hallasteis al otorgo de la escritura de venta...y no cumpliendolo asi os excomulgamos [...].<sup>68</sup>

La excomuni3n como mecanismo de presi3n fue utilizada en la 3poca colonial para obtener la obediencia de los individuos en aspectos ligados tanto con el alma como al cuerpo y los bienes de las personas. No obstante, las familias poderosas de Huamanga, que en el siglo XVI y gran parte del siglo XVII abrieron sus corazones y brazos a los representantes de la Iglesia, a fines del siglo XVII, frente a su pobreza, se replantearon esa actitud solícita. La experiencia les había enseñado que la Iglesia pobre y modesta del siglo XVI, protegida por ellas con su poder y su riqueza, poco a poco fue despojándolas de sus bienes hasta trastocarse las posiciones, cuando la instituci3n pasó a detentar el poder político y económico que las familias feudatarias le fueron cediendo con sus donativos. Por ello, la antigua élite, consciente de esta situaci3n, comenzó a defenderse y a proteger explícitamente de la Iglesia —en sus testamentos, contratos de compraventa, alquiler, legados o solicitudes de misas— los pocos bienes que le quedaban.

Así, por ejemplo, cuando el 18 de agosto de 1674 don Juan Martínez Escribano y su mujer le vendieron por el sistema de censo a don Juan de Carrasco su obraje de Cochapata, en esos momentos «quemado y caído», le exigieron que se cuidara de «[...] vender, empeñar, cambiar, traspasar ni enagenar el dho. obraxe ni lo que a él le perteneciere a Iglesia, monasterio, hospital, cofradía a persona poderosa ni a las demas en derecho prohibidas si no es a persona lega, llana y abonada de quien llanamente se pueda aver y cobrar este dho. Censo [...]»,<sup>69</sup> con el fin de asegurarse el pago anual del censo y evitar que la Iglesia los despojase de su propiedad.

Asimismo, el desengaño surgido del pasado hizo que doña Aldonza de Oré, viuda del maestre del campo don Gregorio de Romaní Carrillo, estipulase en su testamento que de los 300 pesos que redituaba anualmente un censo sobre el obraje de Chincheros, se destinasen «[...] 100 pesos de ocho reales para que el capellán que tuviere en dho. obraje o cualquier otra parte diga o mande decir otras tantas misas las cuales han de ver por mi alma y la del dho. Gregorio [...] Con el cargo de las dhas. cien misas que se diran en el altar de Nuestra Señora de Socos [...],<sup>70</sup> para agregar concluyentemente, en otra cláusula

<sup>68</sup> *Ibíd.*

<sup>69</sup> *Ibíd.*

<sup>70</sup> BN Z1014. Testimonio de algunas cláusulas del testamento de Da. Aldonza de Oré. Huamanga, 13 de marzo de 1726; citado en SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, p. 123.

[...] que la obligación de mandar decir misas es sin dar jurisdicción alguna a las justicias eclesiásticas, ni reales sino solo se les encarga las conciencias a los dhos. [...] y si por algún motivo quisieren introducirse, de manda u obra pía, declaró aver solo legado en esa condición a que solo la obligará el cargo de conciencia [...].<sup>71</sup>

En el siglo XVIII, el monto de lo asignado por la élite huamanguina a la Iglesia se redujo considerablemente. Un ejemplo al respecto es el de don Joseph Manuel de Vega y Cruzat, quien del extenso patrimonio que logró con el ejercicio reiterado del cargo de corregidor y como dueño del obraje de Chincheros, de la hacienda de Cochabamba y otros predios, no le legó a la Iglesia nada en vida ni en su testamento. Tan solo mandó decir quinientas misas por él y su primera esposa difunta, cuyo importe sus deudos lo debían sacar de «[...] la plata labrada y de las beneras» y no de sus bienes raíces.<sup>72</sup>

Sin embargo, las donaciones a la Iglesia no cesaron. Si bien los descendientes de los Oré y del sector de la élite ligado a la producción textil tomaron conciencia de que las asignaciones excesivas a la Iglesia los perjudicaban, otros —que no habían sufrido aún tal desamparo— continuaron legando a la Iglesia o acudiendo a ella como prestamista, con las consecuencias antes señaladas.<sup>73</sup>

En líneas generales, este cambio de actitud en la sociedad huamanguina se debió a l poco efecto que causó en los esposos Gutiérrez de Quintanilla la primera amonestación de aviso de excomuni3n que les hizo llegar el *Conciliabulum* Eclesiástico de la ciudad, frente al que la Iglesia se vio obligada a hacer una segunda y una tercera amonestaci3n en las que maldecía a los excomulgados:

#### Segunda amonestaci3n

Y por quanto son pasados los seis días del termino [...] por las presentes a todos los reveldes e inobedientes por incursos y declarados en la dha. sentencia de ex-comuni3n maior por estos escritos y por ellos mandamos y los curas y demas eclesiasticos desta ciudad y demas partes donde esta nra. carta se leiera los declaren por publicos excolmogados los domingos y fiestas de guardar segun es costumbre las misas maiores y tales sean avidos y tenidos hasta que hayan cumplido con lo que por nos les esta mandado y vengan a obediencia de la Santa Madre Iglesia y merescan beneficio de absoluci3n.<sup>74</sup>

Por los términos utilizados, la excomuni3n buscaba el impacto psicol3gico, para disuadir, basándose en la atemorizaci3n de aquellos sobre quienes recaía. Al

<sup>71</sup> *Ibíd.*

<sup>72</sup> BN Z1084, copia del testamento de Joseph Manuel de Vega y Cruzat, Cangallo, enero 19 de 1579; citado en SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, p. 123.

<sup>73</sup> ADAY, Protocolo Aramburu (1743-44), 104r-112v., testamento del capitán don Pedro de la Masa caballero de la orden de Calatrava y de doña Francisca Hurtado de Mendoza su mujer. Huamanga, 6 de febrero de 1744; citado en SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, pp. 123-124.

<sup>74</sup> Véase la referencia y la tercera amonestaci3n en la página 52.

leerse durante los sermones, al colgarse en las paredes de las iglesias y al exigirse a todo cristiano evitar todo tipo de contacto con los reos, se obligaba a estos a retrotraerse de sus actividades diarias, entre las cuales la visita a la iglesia era una de las más importantes. Además, se los aislaba tanto de sus amigos como de sus enemigos. Al ser característica inherente a la naturaleza de nuestra sociedad «hacer leña del árbol caído», el aislamiento de los condenados sería inminente. Por lo demás, la amenaza de la excomunión, sustentada en una serie de maleficios que involucraban tanto la vida en la Tierra como en el más allá y la advertencia de no darles cristiana sepultura, debía calar hondo sobre quienes la recibían.

El monasterio y los padres que lo secundaron, reconociendo que ahora la excomunión ya no surtía el mismo efecto que en el pasado y que la autoridad civil tenía la última palabra en ese pleito concerniente más a lo material que a lo espiritual, dejaron en esta sentencia de excomunión las puertas abiertas para que los reos excomulgados se rectificaran en favor del monasterio, siempre y cuando les cediesen todas las propiedades que les apetecían. Estas, fuera de las haciendas de Chamin y Pucahuasi, estaban avaluadas en cincuenta mil pesos.<sup>75</sup>

Los esposos Gutiérrez de Quintanilla murieron habiendo visto pasar a sus manos, definitivamente, sus propiedades. Pero como no dejaron hijos de su matrimonio, razón que movió a las clarisas a actuar como lo hicieron, todas sus propiedades las tomó el poder civil de la ciudad. No obstante, producido el deceso, salió a la luz el maestre de campo Francisco Pizarro, hijo natural de la señora Luisa de Velarde con Bartolomé Pizarro, quien presentó a la Real Audiencia de Lima un pedido para que se lo declarase heredero universal de su madre.<sup>76</sup> Los oidores de la Real Audiencia fallaron a su favor en abril de 1701 y le entregaron los bienes

[...] rayses, muebles, semobientes esclavos, menaxe de casa, plata labrada, reales y en especial unas casas que quedaron en la plasa principal de la dha. ciudad de guamanga, dos haziendas de panllebar nombradas guayllopampa y Pongora, dos estancias de ganado Bacuno nombradas Pilco y Inga guasi [...] y una casa principal junto al convento de San Agustín [...]

que habían sido todos de su madre,<sup>77</sup> con lo cual se esfumaron las expectativas hereditarias de ambas autoridades —la civil y la religiosa—.

De regreso a Pomacocha, vemos que la adquisición de estas dos haciendas significó para el obraje no solo extender sus dominios más allá de las cien fanegadas de tierras sino que, además, a partir de entonces, su actividad cambió de giro.

<sup>75</sup> AGN, Real Audiencia, Causas Civiles, leg. 83, cuad. 700, año 1737. Pedido de testimonio de provisión de la Real Audiencia otorgada a Francisco Pizarro por Doña María Gutiérrez de Quintanilla su mujer, f. 12r; citado en SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, p. 126.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

Dedicado con anterioridad primordialmente a la agricultura, luego del litigio Pomacocha apostó por la manufactura cuando se arrendó al capitán Esteban de Mayzondo, comerciante y agricultor de la región. En vista de la bonanza de los antiguos obrajes de la zona, este sugirió a las clarisas que tramitasen una licencia a S. M. para instalar un batán, mientras él iba construyendo el edificio. Mayzondo, impulsado por este afán, fuera de correr con los gastos de la obra la dirigió «[...] personalmente haciendo edificar todos los galpones y oficinas necesarias hasta averlo puesto en toda perfección [...]».<sup>78</sup>

Paulatinamente, el obraje quedó configurado. Un gran portón daba ingreso a un zaguán que permitía ver en primera instancia el lienzo central del primer patio, en el que destacaba la fachada de la vivienda donde el administrador o arrendatario y su familia acomodaban su vivienda. En el segundo piso se ubicaba la alcoba principal y en el piso inferior el resto de habitaciones; estas daban a un corredor delimitado por seis arcos. En el resto de corredores de este patio se distribuían una serie de oficinas y habitaciones que, partiendo del zaguán, se iniciaban a mano derecha con la habitación del mayordomo. Los diferentes ambientes de este patio estaban ocupados por la «casa de los tintes», la «casa de la fragua», los dormitorios de los oficiales que tenían a su cargo la vigilancia de los reos y la cárcel, habilitada con un cepo grande, siete pares de grillos con chavetas, diez cormas y grillos para atar los pies de los reos.<sup>79</sup>

En el segundo patio, conocido como el «patio Grande, de las Hilazas o de labor de las Telas», que tenía tres frentes con corredores y uno sin ellos, se ubicaban los almacenes y las oficinas de «la labor de las telas», que principiaba con la utilización de corredores y oficinas para lavar las lanas, hilar, urdir, planchar, tejer, moler granos y abatanar las telas; todas estas actividades contaban con sus respectivas herramientas y maquinaria precisa, y con la atenta supervisión del mayordomo, quien desarrollaba su labor desde el tareador y bajo la advocación de la «Virgen de los Dolores».<sup>80</sup>

Lo que más llama la atención de este obraje, como en ningún otro, es la existencia de cárceles para hombres y para mujeres, todas dotadas de sus respectivos cepos, grillos, cormas, etcétera. Por lo pronto, en el último patio se agregaban dos calabozos para varones y otro para mujeres. Las cárceles y los instrumentos de castigo que inventariamos al rastrear la infraestructura física de los obrajes nos revelan que la extorsión, como parte del sistema de sujeción de los operarios, pervivía con mayor o menor intensidad en los obrajes de Pomacocha, Chincheros y Cacamarca. Los runas, es decir, los hombres del Ande, estaban condenados a un

---

<sup>78</sup> ADAY, Protocolo Medina Bruno, leg. 118. Traslado de los límites de Pomacocha, marzo 26 de 1904; citado en SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, p. 127.

<sup>79</sup> SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, pp. 213-215.

<sup>80</sup> *Ibidem*, t.º I, pp. 215-217.

duro trato sobre todo cuando los obrajes se arrendaban o cuando el amo conjugaba en sí la propiedad y la autoridad política regional. Por lo demás, para este, su transitar hacia la muerte se veía constantemente asaltado por agudos remordimientos.<sup>81</sup>

Pese a todo esto, las relaciones de producción practicadas en los obrajes contrastaban con las que soportaban los hombres del Ande fuera de estos talleres, obligados a asistir a la mita de Huancavelica, a fungir de chasquis, a servir en los tambos y a integrar como soldados los ejércitos del Rey; hombres que para cumplir sus tareas debían viajar por diferentes microrregiones de climas variados y contraían enfermedades que solían llevarlos a la muerte. En los obrajes de Huamanga, durante esta larga coyuntura de auge, los operarios de Cacamarca y Chincheros recibían salarios y además se les asignaban tierras, casas y ganado. Sus familias, como ellos, recibían medicinas y doctrina, y estaban liberadas de los repartos de los corregidores y de otros servicios.<sup>82</sup> La población obrajera creció, pese a su cerrado cautiverio detrás de los muros de los obrajes y a tener que soportar prisión en sus cárceles cuando se negaban a cumplir las órdenes del administrador. Esto se debió a que se abandonaron las prácticas laborales del siglo XVI, que contemplaban un trabajo compulsivo y extensivo para un gran número de trabajadores; ellos cumplían dilatadas jornadas, desconocían toda remuneración y no gozaban los días libres sancionados para los naturales por la Iglesia y el Estado.<sup>83</sup>

El mejoramiento del trato a los indios que llegaban a los obrajes se debió a las consecuencias que las familias propietarias sufrieron a inicios del siglo XVII, cuando, al quedarse sin trabajadores debido a la despoblación indígena que ellas mismas causaron, como fruto de sus culpas debieron considerarse pobres pese a tener una gran cantidad de propiedades. Los propietarios pensaron, a partir de entonces, que era importante dar a sus trabajadores un mejor trato. Francisco de la Maza, sacerdote jesuita, donó el obraje de Cacamarca a las monjas carmelitas del monasterio de Santa Teresa, que él y su hermano habían fundado, estableciendo como primer factor para que un obraje se mantuviera en auge el buen trato a los indios, en una clara forma de vivir su cristianismo desde las enseñanzas de Cristo.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, t.º I, p. 408. Joseph Manuel de Vega de Cruzat, dueño de Chincheros desde la segunda década del siglo XVIII, y paralelamente corregidor de la provincia de Vilcashuamán y otras durante muchos años, buscó aminorar sus culpas ante Dios fijando en su testamento que «[...] en cobrándose las deudas que me deven que arriba tengo expresadas saquen mis alvaseas de lo primero y de la más parado 6.000 pesos de a ocho reales y los impongan a réditos a razón de 5% que montan cada año 300 pesos de los cuales aplico por aquietar mis escrúpulos y por amor a los yndios de esta provincia, perpetuamente para ayudar a las pagas de sus tributos o mitas presisamente sin que los corregidores, otra persona alguna, pueda haser ni hagan desta plata otro destino [...]». BN Z1084, copia del testamento de Joseph Manuel de Vega y Cruzat, Cangallo, 19 de enero de 1759; citado en SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, p. 408.

<sup>82</sup> SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, pp. 408-409.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 409.

<sup>84</sup> *Ibidem*, pp. 404-407.

En el contexto colonial, la situación de los indios obrajeros puede considerarse afortunada. Sin embargo, la vulnerabilidad de su permanencia en los obrajes debido a las exigencias y presiones externas llevó a muchos promotores a preguntarse si suavizar las relaciones de producción era una medida apropiada para retener a sus operarios. Las monjas teresas, que en 1685 arrendaron Cacamarca al noviciado de Lima durante cien años, pensaban que la directriz que seguían los jesuitas en el manejo de los operarios de su obraje era muy suave porque

[...] sucede que los yndios de Sta. Clara [obraje de Pomacocha] se conserva como los demas obrajes y los de Cacamarca van en tanta disminución que antes pocos años sino ocurre el remedio quedará destituido de todo punto y la razón es porque el Religioso que allí asiste ni compele a los yndios ni les retiene sus jornales, ni hace otras extorsiones a cuiá causa concurriran muchos [...] ni maltrata a dichos caciques ni resiste a los mandones [...].<sup>85</sup>

En Pomacocha, la situación de los trabajadores indígenas no era la misma que en el resto de obrajes, como lo prueba la cita anterior, en parte porque sus dueñas no pensaban como el resto de propietarios y porque en general fue manejado por arrendatarios o administradores que querían sacar el mayor provecho del bien.

Las monjas de Santa Clara eran reconocidas por su dureza en el trato con los indios. Ellas y sus procuradores, en reconocimiento a su labor y dada la puntualidad con que Mayzondo pagaba la renta, decidieron renovar el contrato a razón de 2.600 pesos los primeros dos años y medio, y por tres mil pesos el año y medio restante. No obstante, la normatividad del contrato no termina aquí: tuvo sus propias peculiaridades, que escapan a la generalidad.

Esteban de Mayzondo era un empresario inquieto y con cierto capital. Pero ello no era suficiente para afrontar la puesta en marcha de un obraje, porque si bien en la construcción física de Pomacocha se empleó madera, piedra, barro y paja del entorno, su edificación recayó en indios sujetos a jornal y su proceso productivo exigía maquinarias e insumos de producción y consumo, muchos de los cuales se adquirirían en el mercado. Las monjas debieron transferirle a Mayzondo parte del capital y de los insumos necesarios para echar a andar su nuevo obraje. La entrega fue de dos mil pesos en dinero efectivo, dos mil arrobas de lana, ochenta y tres libras de añil y herramientas propias para el tejido, lo que no era usual en este tipo de contratos. Pero la riqueza de las clarisas era tal, que antes de que Pomacocha entrase en funcionamiento ya lo habían pertrechado con dieciséis telares para telas y uno para frazadas, cincuenta pares de cardas y ochenta tornos, entre otros implementos imprescindibles para su laboreo como la prensa, la plancha, peroles, tintes, etcétera.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, pp. 407-408.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

El interés de las clarisas por Pomacocha se centraba en el reconocimiento de la rentabilidad que para ese entonces tenía la manufactura textil; por ello, invirtieron lo necesario para que el laboreo de su obraje les generase una renta significativa. Finiquitados los tres años y medio del contrato anterior, las clarisas volvieron a arrendar Pomacocha a Mayzondo, quien ahora lo asumió en compañía de Joan Baptista de Arteaga durante seis años y medio con un agregado de 500 pesos anuales, quedando sujeto a «[...] pagar en cada un año tres mill quinientos pesos de seis meses la mitad».<sup>87</sup> Concluido su compromiso en 1689, Mayzondo, ya como capitán y alcalde provincial de la Santa Hermandad de la ciudad, alquiló, a fin de continuar regentando este tipo de negocio de grandes beneficios, una parte del obraje de Chincheros.

Para Esteban de Mayzondo, el arrendamiento del obraje de Pomacocha, durante la última década del siglo XVII, fue muy fructífero: se convirtió por esos años en el principal despachador de ropa de Huamanga a Potosí y Oruro.<sup>88</sup> Asimismo, sus ventas estuvieron dirigidas a los corregidores, que por esos años eran importantes compradores de las telas de obrajes para sus repartos de mercaderías a los indígenas.<sup>89</sup> Esto hizo que, al término de cada contrato, se presentasen muchos postores para el control de este obraje, que en esos años les aseguraría grandes ganancias. Como consecuencia de la puesta en valor del obraje de Pomacocha y de la coyuntura de auge que vivía la manufactura textil, su arrendamiento subió: pasó de los 1.733 pesos anuales con que su alquiler besó el siglo XVIII a los 4.000 pesos con que en 1701 se cerró un nuevo contrato de arrendamiento, y a los 4.500 pesos con que se cerró uno subsiguiente, por nueve años, en 1712.<sup>90</sup>

Muchos arrendatarios eran españoles recién llegados de su país. Su condición de segundones los obligó a lanzarse a la mar para hacer la América, mediante su matrimonio con alguna rica heredera que, con la dote que presentase, les permitiese invertir sus caudales en el arriendo de algún obraje —como el de Pomacocha—, pues en momentos en que la libertad de empresa no tenía cabida, había que contentarse con dirigir un obraje de propiedad ajena. Sin embargo, la mayor parte de los arrendatarios que alquilaron el obraje de Pomacocha anhelaron vender sus productos en las minas y a los corregidores, así como también convertirse ellos mismos en corregidores gracias a las ganancias que les generaba el negocio del obraje. Uno de los socios finalmente lo consiguió, asegurándose de forma concluyente la venta de sus manufacturas.<sup>91</sup>

Pero la naturaleza se encargó de detener el crecimiento acelerado de este obraje. En 1719 se produjo un terrible terremoto al cual las monjas hacían continua

---

<sup>87</sup> *Ibíd.*

<sup>88</sup> *Ibíd.*, p. 150.

<sup>89</sup> *Ibíd.*

<sup>90</sup> *Ibíd.*

<sup>91</sup> *Ibíd.*, pp. 150-153.

alusión como causa de sus problemas económicos, sin mencionar para nada la peste que sabemos que ocasionó una terrible despoblación en la provincia. El obraje permaneció paralizado durante cuatro años. Las reservas y los capitales de las monjas se redujeron al punto que, en junio de 1723, por primera vez, las de Santa Clara se vieron obligadas a imponer un censo sobre su obraje con el deán de la Iglesia Catedral, Cipriano Bernardo de Santa Cruz, de la orden de San Juan, pues estaban muy necesitadas de dinero para pagar el trigo que habían consumido un año atrás y sufragar las obras de reconstrucción del obraje. También asistió al convento con dos mil pesos María del Castillo, pues cuando pretendió dejar como heredera de esa deuda a su sobrina, la madre abadesa decidió, el 23 de febrero de 1744, «[...] rebocar esta donación y traspaso [...] por ninguna y de ningún efecto ni pueda parecer en juicio ni fuera de él», en una actitud unilateral clarisiana típica.<sup>92</sup>

Pero este obraje debió enfrentarse a las reformas borbónicas que, como ya hemos señalado, dictaron una serie de disposiciones opuestas al desarrollo de la manufactura textil. Ante la falta de postores para su arrendamiento, las monjas decidieron darlo en administración a diferentes personajes, exigiéndoles previamente, para asegurarse de su buen desempeño, la hipoteca de algunos bienes raíces familiares.<sup>93</sup> La producción de ganancias se hacía cada vez más difícil porque las monjas decidieron que las tierras de Chacapampa, Molinopampa y Pucahuasi, arrebatadas a los indios condos, dejasen de cubrir la mesa de los indios obrajeros para pasar a llenar la del convento.<sup>94</sup>

A fines del siglo XVIII, las paredes del obraje de Pomacocha mostraban un total descuido y la mayor parte estaban caídas y vencidas, mientras que en la decoración de la capilla de Pomacocha el negro era el color preferido.<sup>95</sup>

Pese a todo, allí donde se encontrase Antonio de Oré, se debía de sentir muy satisfecho del trayecto diseñado por él para su familia y de su cumplimiento por sus herederos. Sus descendientes que tomaron los hábitos y se hicieron religiosos o religiosas ocuparon los más importantes cargos en la Iglesia regional, metropolitana e incluso peninsular. Fueron figuras señeras de la sociedad colonial. Desde el púlpito, como conductores de la grey del Señor o desde sus respectivos conventos, tuvieron un gran peso en la conducción de la opinión pública y en la dirección de la política social y económica de la sociedad colonial. En el plano económico, sabemos que los conventos a los cuales ingresaron controlaron una gran cantidad de bienes raíces y propiedades productivas, trabajadas gracias a las reales cédulas

---

<sup>92</sup> ADAY, Protocolo Aramburu. Revocación de censo, leg. 6224v y ss.; citado en SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, p. 154.

<sup>93</sup> SALAS DE COLOMA, Miriam. *Estructura colonial...*, t.º I, p. 155.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Ibidem*, pp. 217-219.

que les facilitaron contar con indígenas en condición de yanaconas, una vez que las tierras de estos fueron circundadas por las propiedades de los conventos. Por otro lado, los descendientes que no vistieron los hábitos lograron, mediante el matrimonio, obtener los marquesados de Feria y de Valdelirios; en consecuencia, su presencia en la élite de la sociedad colonial alcanzó las más altas cumbres.<sup>96</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- ARRIAGA, Pablo José de. *Extirpación de la idolatría del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles. T.º CCIX. Madrid: Atlas, 1968 [1621].
- BUSTO DUTHURBURU, José Antonio del (dir.). *Guía turística del departamento de Ayacucho*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.
- COOK, David. Introducción. En Luis Gerónimo de Oré. *Símbolo católico indiano*. Edición facsimilar. Lima: Australis, 1992 [1598].
- MILLONES, Luis. «Las informaciones de Cristóbal de Albornoz». *Sondeos*, n.º 79, 1971, pp. 2-111. México D. F.
- MONTESINOS, Fernando. *Anales del Perú*. Madrid: Imp. De Gabriel L. y del Horno, 1906 [1642].
- ORÉ, Luis Gerónimo. *Símbolo católico indiano*. Lima: Ed. Antonio Ricardo, 1598.
- SALAS DE COLOMA, Miriam. *De los obrajes de Canaria y Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuamán*. Lima: Sesator, 1979.
- . «Crisis en desfase en el centro-sur-este del virreinato peruano: minería y manufactura textil». En Heraclio Bonilla (ed.). *Las crisis en la historia del Perú*. Lima: Centro Latinoamericano de Historia Económica y Social, 1986, pp. 139-166.
- . *Estructura colonial del poder español en el Perú, Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes, siglos XVI-XVIII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998. 3 tomos.
- SALAS OLIVARI, Miriam. «El obraje de Chincheros. Del obraje a las comunidades indígenas». Tesis de bachillerato. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1976.
- VILLAGÓMEZ, Pedro. *Extirpación e instrucciones de las idolatrías de indios (1649)*. Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Lima: Imp. y Lib. Sanmartí, 1919.
- WACHTEL, Nathan. *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1973.

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, pp. 160-161. I, p. 392.

# Miedo reverencial versus justo miedo: presiones familiares y vocación religiosa en Lima (1650-1700)

BERNARD LAVALLÉ  
Universidad de La Sorbonne

AUNQUE LOS VOTOS DE NOVICIOS, estudiantes o coristas a la hora de profesar en sus respectivos conventos los comprometían en principio de manera definitiva, desde fecha temprana la Iglesia les abrió la posibilidad de solicitar la anulación de dichas profesiones. Poco antes del período aquí estudiado, el Concilio de Trento —y más tarde un decreto del papa Clemente VIII y una bula de Urbano VIII— había precisado a la vez el sentido, el alcance y las modalidades de tal posibilidad. Solo se contemplaban en principio motivos graves, sea cuando los candidatos no habían profesado voluntariamente, sea por haber ocultado razones que les prohibían ser frailes. Cuando las autoridades accedían a sus pedidos, los ex religiosos pasaban a formar parte del clero secular o eran devueltos al estado laico si no eran sacerdotes, ya que entre los demandantes estaban representadas todas las categorías, desde maestros jubilados y predicadores con larga y brillante actuación en sus comunidades hasta sencillos conversos, legos y donados.<sup>1</sup>

El trámite para conseguir la nulidad de profesión era un verdadero pleito, estudiado y sentenciado por el tribunal episcopal. Podía ser bastante rápido y durar apenas algunos meses, pero a menudo se demoraba bastante, incluso varios

---

<sup>1</sup> En principio, esas solicitudes solo se podían presentar antes de cumplir el quinto año de profesión; sin embargo, muchas se formulaban bastante después, incluso al cabo de varias décadas: 24 años, Bernardo de Barnuevo, OFM 1687; 29 años, Juan de Zamudio, SJ 1654; 31 años, Luis Gutiérrez, OP 1663 y Marcelo Crespo, OFM 1680, siendo el récord el del dominico Joseph de Villaurrutia, quien en 1684 la hizo al cabo de 59 años.

Todos los documentos citados en este trabajo proceden del Archivo Arzobispal de Lima. Para cada uno indicamos, además del nombre y los apellidos del fraile, la orden en cuya serie está archivado cronológicamente (OP: dominicos; OFM: franciscanos; OH: orden de San Juan de Dios; OSA: agustinos; SJ: jesuitas; OM: mercedarios) y el año del expediente.

años, si se trataba de casos por una u otra razón enrevesados o cuando aquel a quien había sido denegada la nulidad apelaba ante una jurisdicción vecina (Huamanga, en el caso limeño). Se presentaba como una demanda consignada como *Autos promovidos por Fray... contra el convento de...* La orden era defendida por su procurador general, mientras que —como en todo pleito— el demandante era asesorado por un abogado, acudiendo ambas partes a todos los recursos jurídicos posibles y respaldándose con testigos y pruebas fehacientes.<sup>2</sup>

Ese recurso fue ampliamente utilizado durante los siglos coloniales. Incluso a veces los procuradores generales llegaron a quejarse del número excesivo de solicitudes.<sup>3</sup> En sus series relativas a las órdenes, el Archivo Arzobispal de Lima conserva un gran número de expedientes. Tan solo para la segunda mitad del siglo XVII que estudiaremos, pasan de trescientos, sin contar una demanda colectiva de la que hablaremos más adelante. La mayor parte corresponde por supuesto a las órdenes con más frailes. Son más de cien en La Merced y de ochenta entre los agustinos. Para dominicos y franciscanos llegan casi a setenta y sesenta respectivamente. También las encontramos, pero en número mucho más reducido, en comunidades pequeñas —trece en San Juan de Dios— o más exigentes en su reclutamiento como la Compañía de Jesús, donde hay tan solo cinco.

Según se enfoca, este acervo documental —en muchos aspectos excepcional y sobre el que habíamos llamado la atención en un artículo anterior—<sup>4</sup> constituye una fuente de primerísimo interés para varios campos de la historia social de la Colonia. Este estudio solo quiere destacar la luz original que echa sobre un aspecto poco tratado hasta la fecha y escasamente documentado: el de las relaciones entre padres e hijos en las décadas finales del siglo XVII.

## I. LOS AMPLIOS RECURSOS DE LOS VICIOS DE FORMA

Una proporción importante de los candidatos a la nulidad aduce irregularidades formales en cuanto a las condiciones de su toma de hábito o de su profesión y al desarrollo de su año de noviciado. Esas razones son pocas veces las únicas recordadas,

<sup>2</sup> El estado de la documentación (expedientes incompletos —sobre todo en caso de apelación—, trámites inconclusos o abandonados, papeles sueltos, sentencias sin los expedientes que les correspondían, etcétera) no permite precisar en qué proporción esas demandas eran aceptadas ni con qué argumentos tenían más probabilidad de serlo.

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, lo que escribía el de La Merced en 1671: «Aviendo sido tantas y tan continuas las demandas de nulidad que se an seguido en estos años inmediatos con notable detrimento de la disciplina relijiosa y relajación de las buenas costumbres, pues a qualquier amenaza de los prelados se ocurre a este medio». De su orden se conservan cuarenta expedientes para la década 1661-1670.

<sup>4</sup> LAVALLÉ, Bernard. «La population conventuelle de Lima (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle): approches et problèmes». En *Lima dans la réalité péruvienne*. Grenoble: FERPA, 1975.

prueba de que sin duda por sí solas no bastaban para convencer al tribunal eclesiástico, pero eran consideradas como un elemento digno de tomarse en cuenta.

A menudo aquellos que solicitan la nulidad de su profesión insisten sobre el hecho de que no tenían la edad requerida para ingresar en el convento y tomar el hábito (14 años cumplidos) o para profesar (16 años también cumplidos). Por supuesto, las más de las veces no se contentan con afirmarlo sino que adjuntan su fe de bautismo, la cual resulta que efectivamente habían profesado antes de terminar su decimosexto año. Otros exponen que habían entrado en el claustro mucho más jóvenes de lo permitido: 13 años (Juan Mendoza, OP 1665; Nicolás de Espinosa, OP 1666) y por consiguiente «[...] con poco conocimiento de la gravedad que en sí tiene el ingreso a la religión y menos experiencia» (Antonio Pujol, SJ 1674), y hasta 12 años (Pedro Mazón Manrique, OP 1681; Francisco de Zavala, OM 1672; Joseph de Zárata, OM 1688; Martín de Echeverría, OM 1692).

Algunos de esos casos pueden parecer sospechosos en la medida en que los demandantes no presentan documento o hasta dudan ellos mismos de la edad que tenían exactamente. Sin embargo, por otra vía sabemos que efectivamente las órdenes solían aceptar novicios antes de la edad prevista por las Constituciones. En ese caso son los padres los demandantes y exigen que los conventos les devuelvan a sus hijos que han ido a tomar el hábito sin su autorización. Así, en 1679 doña Leonor de Vergara y Camino pide judicialmente a los dominicos que le restituyan a su hijo de 12 años ingresado: «[...] por averle inducido algún religioso, como tan vien por miedo que tubo de algún castigo que presumió le aría por algunas faltas y descuidos del estudio como de ordinario acaese en los niños de semejante edad».

En 1684, el capitán Juan Bautista de Ibarra exige la devolución de su hijo Agustín, de menos de 14 años y estudiante en el colegio jesuita de San Pablo, que *con engaños* de uno de sus hermanos mercedarios ha decidido tomar el hábito en el mismo convento que él. En 1698, doña Mariana de la Cueva hace igual demanda por su hijo Bernabé Guerrero, quien también estudiaba con los jesuitas y había sido convencido por uno de sus condiscípulos de ir con los mercedarios que, según afirma el abogado de la madre, «[...] le tenían con la opreción de los agasajos y ofertas para vestir el hábito». En 1694, Tomás de Torrejón y su esposa denuncian a la orden de La Merced por haber dado el hábito a su hijo de tan solo... 10 años.

No siempre las órdenes aceptaban sin dificultades la «devolución» de esos jóvenes novicios. Cuando, en 1686, Juan Gutiérrez Ramírez pidió que le restituyesen a su hijo que acababa de entrar en el convento de La Merced, el procurador de los frailes arguyó que ese novicio tenía más edad de la que decía su padre, y que contaba con «[...] el conocimiento necesario, mayormente quando el dicho religioso se halla con más de trece años» (pero no dice que tenía 14...). Además, el procurador consideraba sobre todo que se le notaba «con sobrada capasidad en la lengua latina», perspectiva que sin duda interesaba mucho a la orden.

En su afán por demostrar la invalidez de su profesión, algunos frailes esgrimieron, entre otros motivos, el hecho de que no la habían realizado ante, por lo menos, la tercera parte de la comunidad, como se requería (Lorenzo de Castro, OM 1696), o que los prelados ante los cuales habían pronunciado sus votos no eran «legítimos» —esto es, cuya elección o nombramiento había sido anulado más tarde por las autoridades de la orden—, lo que era relativamente frecuente en esa época de capítulos a menudo bastante movidos (Marcelo Crespo, OP 1680; Guillermo Góngora, OP 1687; Lorenzo de Castro, OP 1696; Baltasar Ribero, OH 1667).

En 1680 se dio un caso muy interesante y revelador. En plena crisis suscitada entre los franciscanos por la voluntad de los comisarios generales y de las autoridades coloniales de imponer la alternativa de oficios entre criollos y españoles, siete padres presentaron un expediente colectivo de nulidad, acompañado de otras 98 firmas de frailes que pedían lo mismo, en el que explicaban, recordando los consabidos argumentos criollos contra ese sistema de elección, que en conciencia no podían permanecer en una orden ya tan diferente de aquella en la que habían profesado.

Otros recordaban oportunamente que no habían firmado nunca su consentimiento —quizás de manera voluntaria— o incluso que, en previsión de lo que podía pasar en adelante, pocos días antes de profesar habían «exclamado» de dicha profesión futura, esto es, que ante un notario habían hecho constar que lo hacían contra su voluntad, especificando los castigos que les habían impuesto y precisando que no renunciaban a la legítima de su herencia (Juan de Salas, OM 1663; Pedro de la Madriz, OSA 1687). El 20 de enero de 1680, por ejemplo, el escribano llamado por el dominico Pedro Altamirano hizo constar lo siguiente:

Por cuanto a de profesar en la dicha religión y tomar su santo hábito y porque lo a de hacer por temor y miedo y otras razones que le a dicho su madre, y por no perderla el respecto, la a de hacer de miedo y temor de doña Magdalena de Villaurrutia su madre legítima, por lo qual en aquella vía y forma que puede i a lugar de derecho dijo que exclamaba y exclamó la dicha profesión una, dos y tres veses, para que no valga ni aga fee ni fuera dél porque le hace contra su voluntad, con pulso y apremiado y justos temores de la dicha su madre y así lo jura a Dios y a esta cruz en forma de derecho y pidió a mí el presente escribano se le dé por testimonio [...].

En fin, era bastante frecuente que los demandantes hiciesen hincapié en que habían ocultado entonces enfermedades crónicas y graves que los imposibilitaban para los rigores de la vida conventual (asma, tumores, hipocondría, tisis, «corrimientos y otros achaques», etcétera) o que su noviciado no se había desarrollado según las normas previstas. Hacían cálculos y demostraban que les habían faltado para completar el período del noviciado uno o más meses, algunos días, dieciséis en el caso del franciscano Martín de Munduarte (1665), ocho en el de Nicolás de Espínola (OP 1664).

Otros, más numerosos, puntualizaban que durante ese año habían abandonado el convento repetidas veces y por temporadas de varios meses porque no querían seguir y profesar. Habían vuelto al mundo llevando en él una vida nada religiosa, sea en casa de sus padres, sea escondidos en el «montecillo» de un pueblo trujillano (Luis Cavero, OP 1661), incluso para algunos «[...] a sciencia y paciencia de los prelados por el conosimiento que tenían de esta materia» (Sebastián de Jarava, OP 1682).

El dominico Nicolás de Alarcón y Ayala (1667) se define a este propósito «[...] como quien no tenía intención de ser religioso. Estuve —dice él— casi todo el año de aprobación asistiendo personalmente en actos públicos de toros y comedias», y precisa que no había vuelto al claustro, instado por sus padres, sino tres días antes de su profesión. Otro demandante recordaba que había tratado de casarse mientras estaba fuera (Juan de Sotomayor, OP 1690).

A este propósito, cabe notar que en 1665 una tal Apolonia de Lara, esposa de un sargento, pidió —con éxito— que se anulara su matrimonio. Acababa de enterarse de que Nicolás Ruiz, su ex novio que le había prometido el casamiento pero sin consumarlo, estaba pidiendo la nulidad de su profesión de lego celebrada algunos años antes en el convento de La Merced, y entonces quería casarse con él. Otro caso en el que interferían problemas conyugales fue el de Ángela Salguero, casada con Lucas Quijada (1661). A la vuelta de un viaje a Panamá, Lucas había caído enfermo de gravedad. Junto con su esposa había prometido entrar en un convento si llegaba a salvar la vida. Como así pasó, él se fue a la Recolectión de Nuestra Señora de Guía y ella a Santa Clara, pero antes de terminar los dos el noviciado, Ángela Salguero pidió a los agustinos que su marido volviese a hacer vida maridable con ella.

## 2. EL CONVENTO COMO REFUGIO

Muy variadas son las situaciones descritas por los candidatos para pedir la nulidad de profesión cuando tratan de demostrar que su ingreso en las órdenes no había sido voluntario sino, más bien, la consecuencia forzosa de una coyuntura ajena de cualquier tipo de vocación.

Algunos declaran que se habían hecho frailes para huir de sus acreedores y no pagar sus deudas. Tal es el caso de los hermanos de San Juan de Dios, Francisco Suárez (1671), quien no da más precisiones, y Diego de Guzquiza (1668) oriundo de Castro Urdiales en Cantabria, quien apenas a los 15 años, y por no poder reembolsar doscientos pesos, había escogido la solución del convento.

El lego Joseph de Torres y Cevallos (OP 1662) es más explícito. Ingresó en la orden seráfica «grabado de deudas», según afirma, pues tan solo a un tal Cristóbal Mejía le estaba debiendo cinco mil pesos. Al cabo de seis años, habiendo desaparecido

sus acreedores, pedía la nulidad de su profesión. En un primer tiempo, el procurador general de la provincia se la negó. Parecía dudar de la veracidad del argumento, y observó que, por ser noble, Joseph de Torres de todas formas no podía ser «apremiado en su persona». El demandante tuvo entonces que ser más explícito en su apelación. No solo las deudas lo habían llevado a los claustros, sino también el miedo de perder la vida. En efecto, había huido a Lambayeque esperando que lo olvidaran, pero sus enemigos habían terminado por encontrarlo allí, donde le dieron una estocada y le metieron un balazo en el cuerpo. En vista de este argumento, al cabo de algunos meses las autoridades franciscanas aceptaron la demanda de Joseph de Torres.

Otras veces, más que de deudas se trataba de verdaderos robos a familiares. Así lo confiesa, en 1679, Juan Verdugo, lego agustino, quien había sustraído unas escrituras a su madre, por lo que ella decidió acudir a la justicia para mandarlo a Chile. Verdugo logró evitar tal perspectiva tomando apresuradamente el hábito de los descalzos. En 1672, el dominico Juan de Espinosa relata una experiencia un poco diferente pero de igual desenlace. Su madre había sospechado de repetidas sustracciones de cincuenta, cuarenta y ochenta pesos que él no negaba. Después de darle de palos «[...] y muchos golpes de forma que casi [lo] mata [...]», le propinó ciento cincuenta azotes y lo encerró en un aposento «[...] disiendo que no avía de salir de él sino para meter[se] frayle y ser religioso en la recoleta de santo Domingo, o [lo] avía de aogar».

Tampoco son excepcionales los expedientes de ex soldados que explican cómo habían entrado en las órdenes por no querer ir a alguna expedición llena de peligros. El lego español F. Francisco de Urra (OM 1699) era soldado cuando, en 1671, su compañía fue designada para ir a socorrer la ciudad de Panamá atacada por el corsario inglés Charles Morgan. Desertó escondiéndose, pero la autoridad militar lo encontró y solo pudo escapársele tomando el hábito. En 1682, Francisco de Córdoba, también lego pero dominico, relata cómo años atrás, siendo soldado de infantería, tenía que dejar el Perú para salir a una campaña azarosa. Aconsejado por un dominico que lo había criado, dice él, optó por vestir el hábito «[...] huyendo de los afares y peligros que se recelavan en dicho viaje, sin ánimo de ser rreligioso». Juan de Castro, donado agustino (1679), tomó el hábito cuando se enteró de que se «[...] andaba cojiendo jente para Chile».

Otros se habían acogido a los conventos huyendo de los rigores de la milicia. Tal es el caso de Carlos López (OP 1696), quien había profesado en Buenos Aires. A los 16 años todavía no cumplidos

[...] apremiado de la justicia militar en que imaturamente [se] avía dedicado [...] su capitán y sus sargentos [le] atemorisaron con quitar[le] la vida por niñeses leves, de manera que con tanto temor quanto pudiera caer en constante varón tuv[o] por refugio el auxiliar[se] entrando en la religión llevado de ese temor.

Si Carlos López no precisa la naturaleza de esas «niñeses», causa de sus problemas y de su ingreso en el convento, otros las indican con más detalles. Así, siendo soldado en el Callao, Juan de Dios hirió a un tercero y se refugió entre los agustinos, donde se hizo lego (OSA 1681).

El ejemplo más extremo de soldados con pasado problemático es sin duda el de un jesuita, «coadjutor formado temporal», llamado Juan de Zamudio. En 1631, mientras era sargento mayor en Buenos Aires, había matado a un portugués. Huyó apresuradamente, primero a Potosí y después a Lima, donde en 1635 ingresó en la Compañía, ocultando por supuesto las partes oscuras de su pasado y las verdaderas razones de su «vocación». Diecinueve años más tarde, en 1654, lo reveló todo para poder regresar al estado laico pues no era sacerdote, lo que le fue concedido. Este no es el único caso de homicidio aducido para conseguir una nulidad de profesión. En 1670, el hermano de San Juan de Dios, Francisco de Torres, explicó cómo, veintisiete años atrás, siendo arrendatario de unas tierras en el valle de Maranga del oasis limeño, tuvo un problema de riego con otro arrendatario. Se desafiaron, los hechos pasaron a mayores y el contrincante cayó muerto. Francisco de Torres huyó. Luego volvió a escondidas a Lima, intentó ingresar en la recoleta dominica y finalmente optó por la orden de San Juan de Dios de la que, más de un cuarto de siglo después, quería salir, pensando sin duda que todo se había olvidado y que nadie ya la pediría cuentas por lo sucedido.

### 3. EL APREMIO DE LAS SITUACIONES ECONÓMICAS

En más de uno de cada diez expedientes resalta el hecho de que los demandantes procedían de familias con problemas, y que los habían resuelto —o pensaban resolverlos— incitando y hasta obligando a sus hijos a tomar el hábito. Se trata de jóvenes huérfanos de padre y madre criados por un pariente: abuela, hermano, tío, cuñado u otro. A veces el padre estaba ausente porque se había separado y, por supuesto, tenía sobre el porvenir eclesiástico de su hijo ideas radicalmente diferentes de las de su esposa (Miguel de La Madriz, OP 1699). Otras veces estaba fuera con motivo de uno de aquellos viajes interminables muy de la época, a España o a «las provincias de arriba», y la madre escogía para su hijo el convento por «[...] combeniencia suya» y «[...] por escusar el gasto que hacía con [su] persona» (Juan de Godoy, OSA 1662).

Algunos demandantes denuncian como responsable directo de su ingreso sea a su padrastro, sea a la segunda esposa de su padre, o insisten en que su madre era viuda y tenía a su cargo a otros hijos, y en particular hijas. En realidad, el 10% indicado en el párrafo anterior está sin duda alguna muy por debajo de la realidad, dado que a menudo los frailes hablan en sus expedientes de las presiones o dificultades únicamente de su madre, sin más detalles sobre la situación conyugal

de esta, lo que hace pensar que en no pocos de esos casos se trata también de mujeres solteras, viudas o abandonadas.

En sus argumentaciones, los expedientes hacen hincapié sobre las dificultades económicas de los padres o de aquellos que criaban a los futuros frailes. F. Juan de Loaysa habla de su madre «viuda y pobre» (OP 1677); Francisco de Vera (OH 1675), de la suya, que no paraba de representarle «las pocas conbeniencias con que se hallava para alimentarle». Alonso de la Quintana (OP 1667) recuerda, según escribe, que «la dicha [su] madre [le] instó y persuadió a que fuesse religioso del dicho orden, proponiéndole tendría conueniencias en la religión quales no pudiera tener en el siglo por ser muger pobre».

En cuanto a Agustín Casquel (OH 1664), «[...] reconociendo los dichos [sus] padres no podían alimentar[le] por la poquedad de sus muchas y grandes molestias [...] [lo] apremiaron, a que entrase religioso». El dominico Joseph de Torres Picón (OP 1680), uno de aquellos que no aluden más que a las fuertes presiones de su madre, fundamenta lacónicamente su expediente sobre el hecho de «averse ordenado a título de pobresa». Se puede explicar también el ingreso en la orden por la actitud de repudio sufrida a raíz del segundo casamiento del padre o de la madre. Así, Agustín de Figueroa (1664) recuerda cómo, antes de hacerse finalmente agustino, su padraastro, «[Le] tuvo mala voluntad y hizo tan malos tratamientos que huyendo de sus asperezas y rigores [se] ausent[ó] distintas vezes desta ciudad yendo a la de Puertobelo, reyno de Chile y otras partes».

De la misma manera, al poco tiempo de volver a casarse su padre, Pedro de Garay Secadura (OSA. 1692) «[...] comen[zó] a experimentar muchos rigores y asperezas» de la segunda esposa. Se embarcó clandestinamente a Paita, fue alcanzado, y «[...] teniendo por menor daño el pasar necesidad fuera de la casa de [su] padre que el no experimentar sus ásperos castigos», fue a parar en el convento agustino cuyo prior era entonces... el tío de su madrastra.

A Pedro Hidalgo (OM 1679), el nuevo consorte de su madre lo echó sencillamente de casa «[...] diciendo que [se] fuesse a buscar la vida», de modo que se hizo mercedario para tener dónde y cómo vivir. En el caso de Cristóbal de Balsera (OSA 1684), los problemas habían surgido por los celos enfermizos del segundo esposo: «[...] tanto que llegó a decir en una ocasión que si el amor de la dicha mi madre para conmigo era tanto, que hiciera vida maridable conmigo pues no le mostrava otro tal a él».

Como se puede suponer, los problemas de herencia no estaban ausentes. El convento era, en efecto, un medio para resolver de una manera más satisfactoria para los demás hijos el reparto de lo que dejaban los padres, en la medida en que los frailes, a la hora de pronunciar sus votos definitivos, debían renunciar a lo que normalmente les tocaba. ¿Algunos ejemplos? Luis Osorio (OP 1664) cuenta que su madre viuda lo había presionado para hacerse recoleto «[...] porque la porción de [su] legítima que [le] pertenecía de los bienes de [su] padre rrecayese en [sus] hermanos». El cuñado y tutor de Luis Montero de Espinosa (OFM 1670) «[...] le

violentó con amenazas» con el fin de que «[...] siendo religioso en el dicho convento de San Francisco avían de heredar [sus] hermanos la porción que [le] cavía de [su] legítima». En cuanto a Hernando Muñoz de Vargas (OSA 1669), acusa a su padre de haber querido así quedarse con lo que a él le correspondía.

La toma de hábito parece haber permitido a veces reunir una dote suficiente para una hermana casadera (Lorenzo Casaverde, OM 1662). El franciscano Sebastián de Jarava, huérfano criado por su abuela, relata las triquiñuelas de esta:

Me persuadió a que rreciviera el ávito en el convento grande de esta ciudad, lo qual hice por el mucho amor que tenía a Da. Catalina Xaraba, mi hermana, que deseava casarla abentajadamente, lo qual pareciéndole difícil si yo quedava en el siglo porque se avía de minorar con la mía la lexítima y dote de la dicha mi hermana, no sólo solicitó mi yngreso sino que dispuso fuese en el dicho convento de San Francisco cuya regla desnuda al religioso de toda propiedad así en particular como en común.

La boda de la hermana se celebró la misma noche de la profesión de Sebastián, quien en su expediente, además, insistía en el papel al respecto de su futuro cuñado.

A la inversa, la perspectiva de cobrar una herencia podía ser motivo de solicitar la nulidad de profesión. A la muerte de su padre, que dejaba veinte mil pesos, el agustino Cipriano González de Figueroa (1672) pidió judicialmente un adelanto de mil pesos para cubrir los gastos de los trámites que inició en seguida. En 1670, apenas consiguió la nulidad, el mercedario Juan Salguero hizo observar que, anulando su profesión, se anulaba ipso facto la renuncia que hiciera de sus bienes, lo cual le permitía gozar de unos cinco mil pesos de herencia a censo sobre una hacienda de Ate que dejaban sus padres. El franciscano descalzo Diego de Andrade (1673), achacado de varias enfermedades, mal de corazón e hipocondría, que había callado al tomar el hábito y que lo dejaban «inútil y descoyuntado», en su expediente recordó oportunamente no haber renunciado nunca a los bienes de sus padres «como acostumbran antes de profesar los novicios».

Algunos candidatos a la nulidad insistían en que no aspiraban a dejar el hábito clerical sino que sencillamente querían pasar al sacerdocio secular para servir en alguna capellanía; así, por ejemplo, Bartolomé de Ortega (OM 1672) o el franciscano Alfonso Laso de la Vega (1689), en el último de los cuales recaía una bastante jugosa capellanía de seis mil pesos fundada por su abuela en una hacienda del valle de Chancay.

En fin, en cuanto a problemas materiales, no son excepcionales los casos de madres —viudas, pobres, cargadas de años y a veces con hijas solteras— «necesitadas de estado», que piden a las órdenes que dejen salir de sus respectivos conventos a sus hijos frailes para que las puedan ayudar a mantenerse. No suelen precisar si ese favor sería definitivo o temporal. Por su parte, varios religiosos centraban precisamente su petición de nulidad en ese tipo de argumento (Miguel Dávila, OFM 1654 [en realidad, 1674]).

#### 4. LOS SECRETOS DE FAMILIA

Los problemas internos —a veces los secretos— de las familias apuntalan también toda una serie de solicitudes de nulidad relacionadas con el hecho de que ciertos frailes no cumplían con alguno de los requisitos cuando habían profesado. Por ejemplo, las constituciones de las órdenes puntualizaban que los candidatos debían ser hijos legítimos, pero tal exigencia no siempre se cumplía. En 1663, el dominico Joseph Bonifaz, quien había profesado nada menos que 33 años antes, presentó un expediente de nulidad aduciendo que cuando había ingresado en el noviciado no se había hecho la información de *moribus et vita* obligatoria ni se había averiguado tampoco la «calidad» de sus padres. En realidad, él no era hijo legítimo y afirmaba, algo poco creíble, que «[...] hasta oy no tenía noticia de los derechos que [le] competían» al respecto; esto es, que no podía ser religioso y por consiguiente que sus votos no valían. La orden de Predicadores desestimó su solicitud. En 1684, de la misma forma y a los 74 años, el también dominico Joseph de Villarrubia afirmó en un corto expediente de apenas media página —que aparentemente no prosperó— que después de 59 años de hábito recién se había dado cuenta de que su profesión era nula también por falta de información de *moribus et vita* y de linaje. En 1677, el mercedario Juan de Torres pidió la nulidad porque al morírsele la madre acababa de enterarse de que sus padres no habían estado casados.

Otros candidatos no toman el rodeo de una supuesta ignorancia: confiesan sencillamente haber mentido sobre sus orígenes (Joseph Carranza, OM 1672; Juan de Salazar, OM 1692) o no haber dicho nada por respeto a sus progenitores. En 1691, el agustino Domingo de Olozaga, hijo natural, esperó 39 años antes de aducir ese motivo de nulidad, esto es, hasta que se le murieron la madre y una hermana que, por supuesto, hubieran resultado muy afectadas por tal revelación.

Algunos expedientes explican inclusive los fraudes cometidos para burlar los requisitos de legitimidad, pensando sin duda que tales revelaciones harían más obvias las nulidades. El lego mercedario trujillano Juan de Céspedes (1670) revela cómo, siendo hijo de eclesiástico y por lo tanto imposibilitado de recibir las órdenes, había conseguido que una pareja lo autorizase a utilizar los papeles de un hijo suyo muerto algunos años antes; y el agustino Joseph de Lecaya y Arriola (1672), supuestamente de padres desconocidos, reconoce que nunca había ignorado que en realidad era hijo de sacerdote.

Hay incluso un caso de ilegitimidad agravada por mestizaje. En 1656, cuando al mercedario Agustín de Salas le fue denegada la nulidad, apeló en seguida precisando entonces que la orden exigía de sus candidatos que no tuviesen «raza de indios ni sean mestiços». Ahora bien, si su padre se llamaba Juan de Salas y Valdés, su madre era Juana Quispi, «india». El procurador mercedario rechazó de nuevo la solicitud, arguyendo que a pesar de todo la profesión se había hecho libremente, lo cual era esencial, y la sentencia del tribunal eclesiástico fue «no aver lugar por

ahora». A raíz de esta segunda sentencia desfavorable, pero que en su formulación parecía no ser forzosamente definitiva, Agustín de Salas inició entonces los trámites de una probanza que confirmase de manera oficial su ilegitimidad y sobre todo su mestizaje.

Los problemas étnicos surgían a menudo cuando las solicitudes de nulidad emanaban de los donados que, no siendo exactamente religiosos sino, más bien, sirvientes de las órdenes, podían pertenecer a las llamadas *castas*. En 1672, Pedro Berdú, «de color pardo», donado de la Recolección mercedaria de Nuestra Señora de Belén, pidió dejar el convento. Siendo esclavo, había sido «regalado» de niño al convento para que trabajase hasta los 20 años en la sacristía. Pero la realidad había sido otra: lo habían hecho donado —sin duda con la esperanza de quedarse con él— y su ocupación había consistido solo en ir mendigando pan por las calles. Al cabo de un pleito de siete años y de una apelación ante el obispo de Huamanga, pudo al fin salir libre. Un caso del mismo tipo fue el del zambo esclavo Mauricio de León (1676). Su ama le había otorgado la libertad para hacerse donado agustino. Como ahora quería dejar la orden, la parte contraria —esto es, el convento— argüía que dicha libertad se anulaba ipso facto. En 1692, los también donados agustinos Blas Suaso (mestizo) y Nicolás de Espinosa (negro) tuvieron un pleito con su convento para que se definiese exactamente hasta dónde eran —o no eran— religiosos, cuáles eran sus obligaciones, si su prelado les podía quitar el hábito y sobre todo si podían abandonarlo, pues decían ellos que por los estatutos «[...] no esta[ban] ligados a permanecer en dicha religión y consideraban ser facultativo el poder dejarla cada y cuando que [les] pareciese combeniente».

## 5. LAS PRESIONES DEL ENTORNO FAMILIAR

Si bien son muy variados los motivos aducidos por los demandantes para justificar que no habían ingresado en los claustros de manera voluntaria, el principal de todos, y con mucho, es la actitud de los padres. En siete de cada diez, los expedientes centran su argumentación en la voluntad de estos, contraria, por supuesto, a la de sus hijos.

Los frailes cuentan cómo primero sus familias habían tratado de convencerlos: «La dicha mi madre me instó y persuadió a que fuese religioso del dicho orden proponiéndome tendría muchas conveniencias en la religión quales no pudiera tener en el siglo por ser muger pobre» (Alonso de la Quintana, OFM 1667); «Biendo que yo persistía en no ser religioso, procuraron con razones y suavidad persuadirme [...]» (Luis Montero de Espinosa, OFM 1670); «Todos [mis padres y demás parientes] me instaron con rruegos y persuaciones a que me apartase del yntento [de no ser fraile]» (Francisco de Medina, OFM 1697).

Rápidamente, ante el poco o ningún resultado de tales métodos, los padres habían pasado a las amenazas para imponer su voluntad. Como escribe a continuación

Luis Montero de Espinosa, «[...] no pudiéndolo conseguir se desesperó el dicho mi cuñado disiendo que me echaría de casa y que peresería, y con este miedo huve de reçibir el hábito». En cuanto al procurador de Francisco de Aliaga, también franciscano (1665), el expediente dice, a propósito del padre de este: «Le persuadió en muchas ocasiones con grandes ynstancias a que fuese religioso, y biendo la poca boluntad y displicencia que tenía y la contradisión que le hacía, pasaron las dichas ynstancias a amenazas que le hacía y malos tratamientos».

Algunos aluden a «[...] palabras altas y desconpuestas, poco modestas y atentas a ultrajar [...]» (Francisco de Quiroz, OFM 1670), a «[...] grandes juramentos [...]» (Gabriel Negrete, OP 1653), a la perspectiva de quedar desamparado en el mundo y tener —a los 14 ó 15 años— que buscarse la vida por sí solo (Pedro Hidalgo, OM 1679). Estas situaciones podían ir hasta a las amenazas de muerte. Francisco de Mugaburu (OFM 1680) cuenta cómo, al enterarse su padre de que él quería dejar el noviciado, lo estuvo esperando a la puerta del convento para matarlo «para cuyo efecto llevó una alabarda, por ser entonces sargento, y estuvo esperando hasta más de las dies de la noche». La madre del franciscano Alonso de la Quintana (1667) lo amenazó con ahogarlo entre dos colchones. El hermano de San Juan de Dios Cristóbal Fernández de Loyola (1662) recuerda a su padrastro, quien, cuando lo llevó al convento «[...] mui colérico [le] dixo tuviese por cierta que si salía de la religión [le] avía de matar a puñaladas, dar[le] beneno y que no sólo lo avía de pagar [él] sino Da. María Sánchez y Loiola [su] madre».

En el expediente ya citado del franciscano Francisco de Medina, su propia madre confirma en una carta un detalle que él había expresado anteriormente: «Aviendo benido el dicho capitán Nicolás, de Lima, le pregunté —escribe ella— que en qué quedaba fray Francisco, y me respondió que le avía echo muchas amenazas porque todavía porfiaba en salirse, y que le dijo que si benía a su casa le avía de meter dos valas en el cuerpo».

Entre esas amenazas, una aparece de manera recurrente prácticamente en la cuarta parte de los expedientes: el exilio a Chile, en particular en el lejano y frío presidio de Valdivia, donde el relevo, solo por mar y una vez al año, no estaba siempre asegurado, y existía el peligro permanente de la guerra mapuche que podía encenderse a cada instante.

Al mercedario Baltasar de Chavarría (1669) le habían prevenido: «salir de la religión y ir a Chile sería una mesma cosa»; y al hermano de San Juan de Dios, Juan Sánchez de Ibarra (1697), su padre lo puso a escoger entre tres opciones: el convento, ir a Chile o le «[...] abía de quitar la vida».

Recordando las palabras de su madre, el franciscano Antonio Fernández (1680) insiste, como otros muchos demandantes, en el hecho de que tales amenazas eran de tomarse en serio dado el carácter de quién las profería:

[...] diciendo que si [yo] ejecutaba semejante cosa, me quitaría la vida o echaría en dónde la perdiere y que assí, o avía de professar o darme solimán o echarme a Valdivia,

con cuya resolución y teniendo experiencia de las de dicha mi madre y que acostumbraba poner en execución sus amenazas, y que fomentaba las mismas y con igual enpeño Da. isidora Días Barba mi tía hermana de mi madre [...].

De hecho, la perspectiva «chilena» parece haber distado mucho de constituir solo un mero tópico. Nicolás Luján (OP 1664) adjunta a su expediente una carta de su madre muy precisa al respecto. Algunos frailes apuntan que ya tenían experiencia de que se podía realizar. Tanto Juan de Peñalosa (1673) como Alonso Venagas (1688), ambos de San Juan de Dios, hablan de ejemplos familiares significativos («[...] como acababan de hacer con otro hermano mío; como lo avía hecho con otro hermano mío») y como el padre de Miguel de La Madriz (OFM 1699) se oponía a los designios de su esposa —de la que estaba separado—, esta se las ingenió para que fuera él quien terminase en Chile.

Otros, antes de ceder, finalmente habían hecho la dura experiencia del destierro al sur. La persona que había criado al dominico Pedro de Molina Tello (1667) lo mandó allá, «donde estuv[er]o perdido y descariado más de cinco años». Cuando la madre de Antonio Barreto (OH. 1667) se enteró de que su hijo quería interrumpir su noviciado, habló con la orden para que destinase en seguida a su hijo a un convento de Chile. No es este el único caso en que una comunidad interviene en tal sentido. Recordando las condiciones de su ingreso en la orden seráfica y las maniobras de su padre, Francisco Fernández de Gil Gómez y Narváez escribe:

Me persuadió y instó a que me entrase de rrelijioso en el convento de Nuestro Padre San Francisco, amenasándome con sus castigos y con que me echaría de su casa, y últimamente con ocasión de aser biage al reino de Chile el Reverendo Padre F. Luis Olloscos de dicha orden que iba por bisitador de aquella probincia, me mandó que sin replicarle un punto me embarcase con él y que llegado al dicho reino tomase el ávito, disponiendo con toda brevedad y prebención el biage y todo nesario, asiéndome envarcar con efecto, a todo lo cual obedecí reselando su intolerable condición.

Habiendo así tomado el hábito en otra provincia, posteriormente la de Lima se negó a estudiar su eventual nulidad de profesión y le exigió que regresase a Santiago en caso de persistir en su intento.

Se puede hablar también de aquellos que cedieron en el último momento, esto es, cuando los padres habían hecho ya «muchas diligencias» para el alistamiento a Chile, solo a fin de que su «atemorizado y despechado entrase en la religión», como escribe Pedro Calero (OP 1667). Incluso algunos estaban ya embarcados, como Diego de Escobar (OFM 1672) o Gabriel Negrete (OP 1653), a quien su padre alistó como soldado a los 14 años y, después de «algunas travesuras», puso en el cuerpo de guardia del Callao antes de llevarlo a una galera, «[...] amenasándo[lo] con grandes juramentos que de allí no avía de salir sino hera para ser religioso o ir por toda [su] vida al reyno de Chile a servir al rrey, y que de no hacer una de las dos cossas [lo] avía de matar».

## 6. LAS MULTIFORMES VOLENCIAS CASERAS

Insinuaciones, presiones de toda clase y amenazas son ya una forma de violencia, por lo menos psicológica, y las más veces no eran más que un prelude de los maltratos físicos. Los expedientes rebosan de ellos. A cada paso se evocan «rigores, malos tratos, demostraciones de tanto enojo» y es de notar que solo muy excepcionalmente los procuradores generales de las órdenes ponían en tela de juicio tales acusaciones, como si efectivamente, dadas las relaciones familiares entonces vigentes, tales excesos no tuviesen nada de inverosímiles:

Executó en mí la asperesa de su condición que fue terrible. (Alonso de la Quintana, OFM 1667)

[...] graves castigos por obligarme a que entrase en dicha religión, negándome el sustento que como madre estaba obligada a darme según el derecho natural. (José Balsera, OFM 1668)

Me castigó cruelísimamente, asotándome, y después teniéndome preso con un par de grillos y de forma que todas las veces que llegaba a berme dezía que me avía de matar o a lo menos echarme a Chile. (Joseph Tellado, OFM 1673)

[...] demás de averme puesto las manos severísimamente, açotándome y asiendo en mí otros castigos muy propios de su natural riguroso y áspera condición. (Esteban de Lara, OH 1664)

[...] y en especial un día me puso de suerte las manos que a no aberse interpuesto Juan de Elera Sambrano mi padrastro, ubiera salido mui lastimado. (Felipe Gonzaga, OP 1664)

[...] de suerte que me pusso hecho una llaga todo el cuerpo y desnudándome de toda la ropa que traía me metió en un aposento, disiendo no avía de salir de él sino para merterme frayle y ser religioso. (Juan de Espinosa, OP 1672)

[...] acometiendo la dicha mi madre para mí muy indignada me cojió de los cavellos y me arrastró por el suelo dándome muchos golpes. (Francisco Hurtado, OM. 1677)

[...] fui resibido con el mesmo enfado que pudiera en casa de un enemigo. (Sebastián Tenorio, OM 1681)

Se podrían multiplicar los ejemplos. Algunos recuerdan el cepo donde estuvieron apresados (Juan de Zamudio, OP 1683), los grillos (Juan de Meneses, OP 1656; Joseph Tellado, OFM 1673), la privación de alimentos (Manuel Riberos, OM 1666), la escalera, las sillas o el bufete a los que los ataban para castigarlos (Juan del Castillo, OSA 1670; Cristóbal de Balsera, OSA 1684; Nicolás de Espinosa, OP 1665), la golpiza de la militar «ley de Bayona» (Nicolás de Espinosa, OP 1665), el cabello trasquilado y los azotes (Ambrosio de Ariza, OM 1668). En el mismo convento de La Merced, cuando confesó que no quería seguir en el noviciado, Juan de Quesada (1671) recibió de su padre «[...] arrebatado de la cólera, lleno de furor y coraje, tres heridas de las que estuv[o] mui malo y fue necessario [lo] llevassen a curar a [su] cassa».

Los demandantes insisten además en que la violencia de esos castigos era infamante pues los padres —o los religiosos que los ayudaban— mandaban a esclavos a ejecutarlos: «aciéndome coger de dos negros y por un lado y otro ejecutaron su rigor» (Manuel Riberos, OM 1666); «[...] cogiéndome de repente con un negro su esclavo» (Ignacio de Heredia, OM 1657); «azuzado de unos negros que me cargaron» (Joseph Hidalgo, OM 1682).

La comparación entre tales castigos y los que se infligían a los esclavos surge a menudo. Juan Meléndez (OP 1682) lo dice explícitamente: «[...] ejecutando en mí todos los castigos que se asen a un esclavo». Como prueba de la «condición terrible» de su madre, que se ejercía contra él, Luis Osorio (OP 1664) precisaba que un mes antes una de las esclavas de la casa se había «[...] echado al río de desesperación»; y cuando Francisco Hurtado (1677) dijo a su madre que quería ser platero y no mercedario como ella tenía planeado, esta le contestó que «por dar[le] gusto [le] podría con prisiones y escritura para que sirviese, como negro».

Tales maltratos se explican por la «condición y aspereza» de los padres, su «condición terrible», su «temeraria condición», por la autoridad sin réplica que juzgaban poder ejercer sobre sus hijos, pero también porque consideraban que salirse de las órdenes era una «deshonra de su linaje» (Alonso Laso de la Vega, OFM 1683), un «descrédito a un linaje» (Cipriano González de Figueroa, OSA 1672). Como escribió el padre del franciscano Esteban de León Jirón (1675), «Digo que cuando un hijo trata de nulidad de ábito, es cosa fuera de toda razón que el padre insinúe tuvo en ella gusto, antes sí parece azetado repugne el declarar hasta que se lo manden con pena de excomunió».

## 7. MIEDO REVERENCIAL VERSUS JUSTO MIEDO

Frente a sus padres, y para explicar por qué en definitiva accedieron a su voluntad y terminaron tomando el hábito, los demandantes se presentan obedientes y sumisos como corresponde al esquema de la relación familiar de entonces: «sujeto y obediente a sus mandatos» (Diego de Torres, OFM 1668):

[...] siempre mui obediente. (Cipriano Suárez de Cantillana, OH 1691)

[...] como hijo honrado suspend[í] darle disgusto. (Gregorio Doria, OM 1665)

[...] sólo a fin de complacer a [...] mi padre cuya voluntad era de que yo profesasse. (Alonso Laso de la Vega, OFM 1683)

[...] vine en profesar por respeto y atención de la dicha mi madre. (Alonso de la Quintana, OFM 1667)

[...] con la dependencia y subordinación, assí por el respeto de madre. (Matías Flores, OM 1676).

El miedo es uno de los protagonistas más constantes de esas historias de vida, sobre todo si se toma en cuenta que se trataba de niños o, en el mejor de los casos, apenas de adolescentes:

[...] compelido del miedo y fuerça [...] tal que pudiera caer en un constante varón. (Nicolás Rodríguez, OFM 1666)

[...] amenazas que fueron tales que pudieran caer en qualquiera constante varón. (Francisco de Mugaburu, OFM 1680)

Se balió [...] del rigor, fuerças y amenazas de que pudiera resultar miedo a un constante varón, quanto más a quien tenía tan pocos años como yo que se allaba sin más abrigo ni amparo que la dicha mi madre. (Alonso de la Quintana, OFM 1667)

[...] y otras amenazas bastantes a yncutir miedo grave a qualquier constante varón. (Juan Antonio de Erquiñigo, OH 1674)

[...] por cuya yncusión que pudo caver a qualquier constante varón. (Cristóbal de la Oliva, OH 1694)

Cuando exponen las «razones meticolosas» (del latín *metus*, ‘miedo’) de su ingreso, los demandantes diferencian dos tipos de miedo. Por una parte, aluden a menudo al *miedo reverencial*, aquel que todo hijo debía experimentar para con sus progenitores. Se trataba de un concepto jurídico que procedía normalmente de «[...] la potestad domínica y paternal que conforme a derecho ynside en el hijo respecto del padre» (Cristóbal de la Oliva, OH 1694), «del precepto maternal y reberencia que los hijos tienen a los padres» (Alonso de la Quintana, OFM 1667), «[...] de la reberensia debida a todo lo que [mi padre] me ordenaba» (Francisco Fernández de Gil Gómez y Narváez, OFM 1678).

Por otra parte, y de alguna forma contraponiéndose a ese *miedo reverencial*, estaba el *justo miedo*, esto es, aquel que nacía ya no de la autoridad paterna sino de las violencias ejercidas y de sus excesos. A diferencia del miedo reverencial, que era un deber, el *justo miedo*, por proceder de la fuerza y sobre todo de los excesos de esta, bastaba para invalidar las decisiones tomadas bajo su influencia, como bien reconocía el derecho medieval desde hacía siglos: «El [justo miedo] sólo obliga al acto sin asistencia de la voluntad del que le contrae», escribe el dominico Luis Gutiérrez (1650). Es efecto del «[...] muchísimo rigor y cruel condición» (Blas Álvarez y Sosa, OSA 1678). Pedro de La Madriz (OSA 1687) se recuerda a sí mismo «tan reconocido recelo de los castigos, llebado de este justo miedo que no sólo cae en un mancebo de menor edad sino en un barón constante huyendo de estos peligros y calamidades»; y Domingo de Erique (OP 1660) muestra bien cómo el *justo miedo* se añadía al *miedo reverencial* al afirmar «[...] quedé con tanto miedo mediante la acsión referida, de más del rreverencial que siempre tube al dicho mi padre».

## 8. LAS REACCIONES DE LAS ÓRDENES

La violencia de los padres y familiares no eran las únicas con las que se tenían que enfrentar los candidatos a la nulidad de profesión. No pocos recuerdan cómo, cuando todavía eran novicios y no habían querido proseguir en el convento, las autoridades de este se habían opuesto a su voluntad, igual que las familias del siglo «por ser contra su honrra» (Joseph de Mere, SJ 1678) y habían jugado con varios registros. Menudean al respecto expresiones como «[...] amenazas y cariños, persuasiones e ynstancias, alagos y algunos engaños que [...] persuadieron eficazmente, caricias y alagos». Cuando esas opciones no habían surtido efecto, las autoridades conventuales no vacilaban en recurrir, ellas también, a métodos más coercitivos. Juan Bohórquez (OSA 1684), Francisco Navarro (OP 1687), Pedro Maldonado (OSA 1663) y Bernabé de la Rosa (OSA 1680) cuentan que a partir del momento en que manifestaron su deseo se les prohibió terminantemente salir del convento hasta que profesasen. Para mayor seguridad, los dos últimos fueron encerrados en una celda.

Juan de Valenzuela (OP 1660) fue rescatado de la casa de sus padres por cuatro religiosos; y Domingo de Erique (OP 1660), por otros dos. Habiendo huido del convento, Juan de Meneses (OP 1656) evoca su dura experiencia:

Me salí del convento para buscar algún alivio de tanta opresión de lo qual, hecho sabidor mi prelado i de la parte dónde estaba embió quatro religiosos con orden que, amarrado o arrastrándome, me trajesen como lo hicieron, i de nuevo me metieron en un calabozo i en un zepo donde, puesto de piés y de manos i desnudo, me dieron tantos azotes que me dejaron medio muerto i otras cosas que deo que son de piedad i misericordia, i no de la justicia que aora pretendo lo qual todo es contra el derecho i libertad que requiere el que litiga.

En cuanto al agustino Joseph Rodríguez (1685), cuenta cómo los frailes que vinieron por él, «[lo] descubrieron y haprehendieron y con toda violencia, como si fuera fraile professo, [lo] llebaron en el nobiciado donde contra toda [su] ynclinación y voluntad [lo] hisieron tomar la capilla».

Otros en semejantes situaciones hablan de «cárcel, zepo de negros, duras disciplinas» (Juan de Otorola, OP 1677), de una captura por donados «ayudados de unos negros que [lo] cargaron» y de «una gran vuelta de azotes» del maestro de novicios (Joseph Hidalgo, OM 1682).

No es de extrañar, entonces, que ciertos expedientes hagan mención de verdaderas evasiones:

Me determiné a salir por las paredes, como en efecto lo hise. (Jacinto de Ocón y Trillo, OM 1667)

Traté de escalar las paredes de donde me bajaron y por ello me dieron una gran disciplina pública delante de los nobicios de aquel tiempo y pusieron por largo tiempo en una cárcel metido en un sepo. (Nicolás de Espinosa, OP 1666)

Allándome serca de la puerta, prendí una carrera con toda la aseleración que pude para irme a la calle, pero los coristas y demás religiosos que abían salido juntamente conmigo me pretendieron y llevaron al nobiciado donde me dio el superior una muy buena corrección, manifestando yo que la fuga que intenté hazer era por no querer ser religioso en lo cual continué. (Juan de Chavarría, OP 1683)

En cuanto a Juan de Zamudio, viendo que no lo querían soltar se vio obligado «a decir que havía de echar beneno en las tinajas del rrefitorio de dicho convento» (OP 1683).

Para los profesos que pedían la nulidad, en muchos casos las cosas tampoco eran fáciles. Una vez iniciado el trámite, se les asignaba un depósito en otro convento. En principio podían salir, a ciertas horas. Muchos parecen haberse preocupado muy poco de esa obligación. Sencillamente no regresaban o vagaban por la ciudad en traje y con ocupaciones calificadas de *indecentes*, «Con notable sentimiento de la religión e indecoro de nuestro santo hábito», escribía, a propósito de Ignacio de Noriega, el procurador general de los franciscanos (1681). En repetidas ocasiones, los procuradores generales de las órdenes escribían sobre depósitos no efectivos a las autoridades episcopales para que se apresase en las cárceles arzobispaes a los que vagaban. Al respecto, hay cartas muy explícitas de los procuradores generales de San Juan de Dios (1698) y de La Merced (1665). Se puede citar el caso de un hermano de San Juan de Dios, Agustín Gasquel (1664), que solía acudir a la puerta de su antiguo convento a hacer «escarnio y mofa» y al que detuvieron armado, con medias de seda y fina ropa interior.<sup>5</sup>

A la inversa, muchos demandantes se quejaban de las condiciones de su depósito. Pedían que los destinasen a tal convento más bien que a tal otro. Miguel Dávila (OFM 1674) explica que mandarlo a la Recolectión de Nuestra Señora de Guadalupe «[...] es lo mesmo que imbiar[lo] al degolladero». Juan de Obregón (OP 1680) pide ir a Recoleta de la Magdalena y no al convento grande de su orden, respecto de «la enemistad y desafecto» para con él del «soprior y demás prelados». No pocos denunciaban las duras condiciones de su depósito, a veces carcelario y con cepo (Diego de Guzquiza, OH 1668; Baltasar Ribero, OH 1667; Juan de Meneses, OP 1657; Nicolás de Espinosa, OP 1660; Tomás Hurtado, OM 1664; Bernabé de la Rosa, OSA 1680). Cuando iba a ser depositado en un convento franciscano, Jacinto Gómez de los Ríos (SJ 1691) fue acusado por el procurador de la Compañía de haber querido llevarse libros y papeles «[...] con ánimo de haser fuga y para cohonestarlo público que no era religioso». Con solo esas sospechas los jesuitas lo encarcelaron en su colegio de San Pablo, de donde «[...] desapareció por las paredes y ocultándose hasta el día de oy».

<sup>5</sup> Algunos «depositados» llegaron a suscitar escándalos más sonados. Bernardo de León (OFM 1662) hirió de noche a una mujer con una espada. A Cipriano de Escobar (OFM 1671) se lo veía andar con mujeres por las calles e *inquietar* a una seglar de Santa Clara. Jacinto de Ocón y Trillo (OM 1671) fue acusado de robo en casa de una mujer.

Incluso a veces, sabedores de ese confinamiento, había padres que intervenían ante las autoridades episcopales para que cesasen las vejaciones y los maltratos. Son los casos de la familia del donado Francisco de Aguilar (OP 1695), que tuvo que pedir tres veces que dejaran salir a su hijo, y el de Juan de Salcedo (OM1678). Los padres de este último acusaban a los responsables mercedarios de haber vuelto loco a su hijo después de haberlo mantenido en un cepo y en carne cincuenta días en la Calera. Su padre lo describía así: «Falto de juisio, orijinado de la bio-lencia con que su mesmo probincial lo abía preso, pues se balió de los negros de la asienda según bino el ábito echo pedasos y ensangrentado».

## 9. CONSIDERACIONES FINALES

Estos trámites de nulidad de profesión nos permiten llegar al corazón mismo de la relación padres/hijos propia de aquella época. La muestran bajo una luz cruda, por esencia autoritaria, a menudo conflictiva y de alguna manera exasperada, dada la naturaleza de las situaciones que los demandantes aducían para conseguir la tan ansiada separación de las órdenes.

Con este propósito, no se debe olvidar que, en los expedientes, la voz de los demandantes casi siempre era mediatizada por los respectivos abogados, de manera que estamos frente a alegatos que interesan al historiador por su verosimilitud más que por su supuesta sinceridad y verdad. Como en todo pleito, las partes podían mentir, exagerar o distorsionar la verdad de muchas maneras. Sin duda, no vacilaban en hacerlo y en algunos casos terminaban confesándolo.<sup>6</sup> Es una faceta en la que habíamos insistido en el estudio de los expedientes de divorcio y de nulidad de matrimonio que, desde muchos aspectos, presentan grandes similitudes con estos en el trámite (el depósito), en el entorno familiar descrito (violencia, dificultades económicas) y, en fin, en las estrategias —o distorsiones— discursivas utilizadas por los/las demandantes.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> A la hora de morir, Ignacio de Noriega confesó haber conseguido la nulidad «injustamente» (OFM 1696). Juan de Espinosa Marín (OFM 1695) retiró su demanda a los dos meses aduciendo que había mentido al afirmar que no tenía la edad requerida para profesar. El mismo año, Joseph Rodríguez, también franciscano, al cabo de dos meses, escribió al tribunal que había denunciado las presiones de su madre «porque sólo esta causa de miedo pud[er] alegar». En 1699, recordando los argumentos que había desarrollado poco antes, el agustino Silvestre de Sosa escribe: «En realidad lo niego por ser público y notorio que el motivo principalísimo para la referida demanda ha sido algunos disgustos que tuve en el colegio de San Ildefonso donde soy conventual, por cuya causa mandaron los preladados superiores que me traxesen a este convento de Lima y el miedo que tuve que por esta causa podía padecer algunas mortificaciones ha sido la caussa principal de dicha demanda como en caso necessario lo juro».

<sup>7</sup> LAVALLÉ, Bernard. *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 1999.

En ambiente de muchas y polifacéticas presiones, en este caso familiar, la nulidad de profesión aparece —igual que la posibilidad de disolver en ciertas condiciones la pareja o el papel del *protector de naturales* que hemos analizado en otros estudios—<sup>8</sup> como una de esas válvulas de escape que la sociedad colonial se había otorgado a sí misma para autorregular, dentro de ciertos límites, los excesos o el abuso que le eran consustanciales.

## BIBLIOGRAFÍA

- LAVALLÉ, Bernard. «La population conventuelle de Lima (XVI°-XVII° siècle): approches et problèmes». En *Lima dans la réalité péruvienne*. Grenoble: FERPA, 1975, pp. 167-196.
- . *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 1999.

---

<sup>8</sup> *Ibidem.*

# Del gran temblor a la monstruosa conspiración. Dinámica y repercusiones del miedo limeño en el terremoto de 1746

SUSY M. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ  
Pontificia Universidad Católica del Perú

CADA AÑO durante el mes de octubre, las calles Lima se visten de morado. Los habitantes de la ciudad asocian estrechamente este mes con los movimientos tectónicos, y recorren los espacios que fueron testigos de la «ruina de Lima» en 1746. En el presente artículo abordaremos la ola de pánico que se desató en la capital virreinal a partir de las diez y media de la noche del 28 de octubre del mencionado año y sus repercusiones.

## I. UNA PROFECÍA QUE SE CUMPLE

En primer lugar debemos señalar que, en estrecha relación con los movimientos sísmicos y a semejanza de Santiago y Caracas, en las construcciones coloniales predominó el eje horizontal sobre el vertical, característica explicada por el «temor a la altura»,<sup>1</sup> una actitud que se puso de manifiesto desde el siglo XVI, pues en 1599, los mercedarios disminuyeron la torre de ladrillo de su templo, «[...] por que pareció cosa peligrosa edificio tan alto para tierra de temblores como es esta».<sup>2</sup>

Después del terremoto de 1687, las autoridades dieron prioridad a la edificación de viviendas bajas. El objetivo era evitar el cumplimiento de una profecía vulgar de los naturales, quienes desde los primeros tiempos de la conquista advirtieron

---

<sup>1</sup> FREZIER, Amadeo. *Relación del viaje por el Mar del Sur*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1982, p. 187.

<sup>2</sup> BARRIGA, Víctor. *El templo de la Merced de Lima. Documentos para la Historia del Arte*. Arequipa: Establecimientos Gráficos La Colmena, 1944; COBO, Bernabé. *La fundación de Lima*. T.º II. Obras completas. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1964, p. 417. Diez años antes también se había rebajado la torre de la iglesia del convento de San Miguel. BERNALES, Jorge. *Lima, la ciudad y sus monumentos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1972, p. 57.

a los hispanos sobre la posibilidad de que las fábricas altas se convirtieran en sus sepulcros. Un hecho que corrobora esta afirmación es el juicio que en 1732 emprendió el presbítero Lorenzo de la Torre contra su vecino Joaquín de Jáuregui, por el temor a la ruina que le causaba la construcción de una pared muy alta por parte de este último.<sup>3</sup>

La noche del 28 de octubre de 1746 trastornó la vida de los limeños, pues los enfrentó a un encuentro brutal con la muerte. Se calculó que alrededor de mil trescientas personas perdieron la vida por el impacto de paredes derruidas. Pero los sucesos más trágicos se registraron en el Callao, que prácticamente desapareció por efecto del tsunami.<sup>4</sup> Al mediodía del 29 de octubre algunos individuos procedentes del Callao arribaron a Lima; ellos relataron lo sucedido en el vecino puerto.<sup>5</sup> Con dicho testimonio se inició un círculo de pánicos y rumores que tendrían en zozobra a gran parte de la población. George Lefebvre señala que la característica propia del gran pánico reside en que esas alarmas se propagan hasta muy lejos y con gran rapidez.<sup>6</sup> En efecto, el sábado 26 de noviembre se divulgó en el Cuzco la noticia de la calamidad ocurrida en Lima, lo que causó horror en dicha ciudad. Algunos lugareños no otorgaron crédito a esa noticia, que solo ganó credibilidad con la difusión de una carta del reverendo padre comisario de San Francisco y de otra escrita por un jesuita, que servirían de base a circulares que dieron fe de lo sucedido en la capital.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> La pared construida era de 6,5 varas, cuando lo normal era que tuviese 5,5. Joaquín de Jáuregui argumentó haberle puesto buenos cimientos. Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Real Audiencia, Causas Civiles, leg. 70, cuad. 546, año 1732. El temor a los edificios altos también se daba en Caracas, donde generalmente las construcciones eran de una sola planta, aunque algunas familias se arriesgaron a construir casas de dos pisos. TROCONIS DE VERACOCHA, Emilia. *Caracas*. Madrid: Colección Mapfre, 1992, p. 126.

<sup>4</sup> Más detalles sobre la emergencia en PÉREZ MALLAÍNA BUENO, Pablo Emilio. *Retrato de una ciudad en crisis. La sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*, cap. I. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva-Agüero, 2002. Véase también QUIROZ CHUECA, Francisco. «Movimientos de tierra y de piso. El terremoto de 1746. La corrupción en el Callao y los cambios borbónicos». *Investigaciones Sociales*, n.º 4, 1999. Asimismo, WALKER, Charles. «Shaking the Unstable Empire. The Lima, Quito, and Arequipa Earthquakes, 1746, 1784 and 1797». En Alessa Johns (ed.). *Dreadful Visitations. Confronting Natural Catastrophe in the Age of Enlightenment*. Nueva York: Routledge, 1999. Sobre la emergencia telúrica y su fatal combinación con un Niño fuerte y epidemias, véase el capítulo II de mi tesis «La ruina de Lima: mito y realidad del terremoto de 1746», sustentada en la Pontificia Universidad Católica del Perú en noviembre de 2001 para obtener el grado de magíster en Historia.

<sup>5</sup> LLANO DE ZAPATA, José Eusebio. «Observacion diaria critico historico methereologica contiene todo lo acaecido en Lima desde el primero de marzo de 1747 hasta 28 de octubre del mismo...». En ODRIOZOLA, Manuel. *Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado*. Lima: Tipografía de A. Alfaro, 1863, p. 139.

<sup>6</sup> LEFEBVRE, George. *El gran pánico de 1789*. Barcelona: Paidós, 1986, p. 140.

<sup>7</sup> ESQUIVEL Y NAVIA, Diego de. *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*. T.º II. Edición, prólogo y notas de Félix Denegri Luna, con la colaboración de Horacio Villanueva Urteaga y César Gutiérrez Muñoz. Lima: Biblioteca Peruana de Cultura y Fundación Augusto Wiese, 1980.

Ante la persistencia de los temblores, en Lima se desarrolló una psicosis colectiva: apenas se sentía alguno, las personas tendían sus brazos en cruz pidiendo absoluciones generales. Todo esto acarreó cansancio físico y agotamiento psicológico. Una clara muestra de ello son las religiosas mercedarias, que realizaban sus ejercicios espirituales de día y de noche, pues no podían dormir debido a la zozobra causada por los continuos robos a los que estaban expuestas por hallarse cobijadas en una huerta. Las religiosas permanecían en constante vigilia, no queriendo ser sorprendidas ni por las aguas ni por los movimientos de tierra. Asimismo, gran número de personas huyeron precipitadamente en dirección a los cerros vecinos, aunque el virrey, el marqués Ovando y un capellán franciscano trataron de detener a la multitud.<sup>8</sup> Quisiera enfatizar que estos personajes representan la respuesta del poder ante la crisis urbana. Su protagonismo se explica, además, porque los escenarios que ellos habitaban, si bien sufrieron daños, no se destruyeron. La habitación del virrey no sucumbió, y el marqués Ovando pudo refugiarse en un cuarto de temblores, mientras que el templo de San Francisco no padeció un detrimento notable.

Como hemos señalado, la noticia de la ruina de Lima llegó un mes después al Cuzco, donde de una inicial incredulidad se pasó a una exageración extrema. Se afirmó, por ejemplo, que en un mes se sintieron en Lima 1.014 temblores, cuando de acuerdo con el cálculo de Llano de Zapata ocurrieron 340.<sup>9</sup> También en esa ciudad circularon ciertos pronósticos, como la probable erupción del cerro Piccho, y hubo quienes afirmaron que en las noches anteriores habían visto pasar un cometa. Inclusive llegaron a cobrar fuerza las revelaciones de una monja, que había profetizado la ruina del reino.<sup>10</sup> Esta referencia nos conecta con lo planteado por Saint-Lu, Peraldo y Montero, quienes han señalado que durante las emergencias se manifestaba en toda su plenitud el poder de la palabra de los religiosos, a tal extremo que se convirtieron en los difusores del pánico en la ciudad,<sup>11</sup> como lo

---

<sup>8</sup> Véase «Carta que escribió el marqués de Ovando a un amigo suyo sobre la inundación del Callao, terremotos y estragos causados por ellos en la ciudad de Lima». En ODRIOZOLA, Manuel. *Terremotos...*, p. 54.

<sup>9</sup> LLANO DE ZAPATA, José Eusebio. «Observacion diaria...», p. 125.

<sup>10</sup> ESQUIVEL Y NAVIA, Diego de. *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*.

<sup>11</sup> En 1717 circuló en Guatemala un rumor sobre el hundimiento de la ciudad que fue avalado por miembros del clero, tal como lo denunciaron los representantes del poder real. La ciudad se trasladó después del terremoto de 1773. PERALDO HUERTAS, Giovanni y Walter MONTERO POHLY. «La secuencia sísmica de 1717 en Guatemala». En Virginia García Acosta (ed.). *Historia y desastres en América Latina*. Vol. 1. Santa Fe de Bogotá: La Red, Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina, 1996, p. 307. Sobre la importancia del discurso religioso tenemos varios trabajos. Scarlett O'Phelan ha destacado la atmósfera de religiosidad que caracterizó a los eventos de la gran rebelión. Véase el acápite «Curas y prédica», del capítulo IV: El «Castigo ejemplar al traidor». La radicalización de la violencia en el Bajo y el Alto Perú, de su libro *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1995. Maribel Arrelucea, por su parte, ha señalado que los jesuitas enseñaban a sus esclavos a imitar la sumisión de Cristo. Véase ARRELUCEA,

evidencia el comportamiento de Antonio de Carbajal: en la víspera del 5 de enero, imitando el ingreso de Jesús a Jerusalén, entró en la Plaza del Cuzco montado sobre una mula, sosteniendo un crucifijo en las manos y gritando «misericordia». En el lugar se reunió muchísima gente que esperaba el terremoto anunciado para ese día, un rumor que había circulado durante todo el mes de diciembre. Finalmente, el obispo dispuso el encierro del mencionado sacerdote en el convento de la Recolectión por un lapso de quince días. Este vaticinio resultaba lógico debido a la continua sucesión de temblores cuyo impacto cotidiano era fácilmente observable. Se derrumbó la iglesia del pueblo de Paruro, mientras que la capilla del obraje de Lucre colapsó después de la celebración de la misa. Inclusive, a causa de las réplicas y el eclipse total de luna del mes de febrero, se anunció el fin del mundo.<sup>12</sup> En el Cuzco se esperaba una destrucción parecida a la de 1650. Por ello resulta comprensible que, con el afán de atenuar los temores de la población, se prohibiera la prédica nocturna de los religiosos.

## 2. UN ROSARIO DE PÁNICOS: AL MAR, A LOS TEMBLORES, AL FUEGO Y A LOS NEGROS

En 1717, los guatemaltecos se alejaban de la ciudad de Antigua Guatemala porque creían que esta se hundiría. En Lima, las posibles inundaciones marinas y los continuos temblores hicieron que gran parte de la población se sintiera más segura en las campiñas y los cerros vecinos.<sup>13</sup> En razón de la desaparición del Callao, los habitantes de Lima sentían cercana e inmediata la posibilidad de un destino semejante. Por este motivo, la gente fugó rumbo a los cerros para buscar protección. Cabe recalcar que tanto el marqués Ovando como el virrey procuraron «desmentir» esta amenaza. Incluso el primero refiere que se vio obligado a decir que «[...] había visto la mar en sus terminos», es decir sin ninguna alteración.<sup>14</sup> El rumor se divulgó el 30 de octubre por la tarde y daba cuenta de que «[...] saliendo el mar de su centro, venia sobre ella para inundar con sus ondas a los ciudadanos».<sup>15</sup>

---

Maribel. «De la pasividad a la violencia. Las manifestaciones de protesta de los esclavos limeños a fines del siglo XVIII». *Historia y Cultura*, n.º 24, 2001, p. 16.

<sup>12</sup> En Guatemala, una célebre beata mercedaria vaticinó, en 1717, la destrucción total de la ciudad: anunció una erupción volcánica y una inundación. Véase SAINT-LU, André. «Movimientos sísmicos, perturbaciones psíquicas y alborotos socio-políticos en Santiago de Guatemala». *Revista de Indias*, vol. XLII, n.º 169-170, 1982, p. 551. Véase también ESQUIVEL Y NAVIA, *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco...*, pp. 379, 375, 376 y 384.

<sup>13</sup> Véase LLANO DE ZAPATA, José Eusebio. «Observación diaria...», pp. 95-124. Véase también OVANDO, marqués de. «Carta que escribió el marqués de Ovando...». En Manuel Odriozola, *Terremotos...*, pp. 47-48.

<sup>14</sup> «Carta que escribió el marqués de Ovando», p. 53.

<sup>15</sup> LLANO DE ZAPATA, José Eusebio. «Carta o Diario que Escribe D. Joseph de Llano de Zapata a su mas venerado amigo y docto correspondiente al doctor don Ignacio Quiroga y Daza, canonigo de la Santa

Los continuos temblores creaban pavor, no tanto por el movimiento sino por la duración de los ruidos subterráneos que los anunciaban.<sup>16</sup> Asimismo, el temor al mar tenía asidero, pues era notorio el impacto de las olas sobre los barrancos, cuyo estruendo hacía suponer una segunda inundación.<sup>17</sup>

También las precarias «viviendas» estuvieron expuestas a otros peligros, como el fuego.<sup>18</sup> El temor a los incendios se debió de incrementar debido a la precariedad de los materiales de los refugios, que no brindaban la seguridad necesaria frente al uso de leña para la cocina.<sup>19</sup> Había un temor especial al fuego, en recuerdo de lo acaecido en 1687, cuando el albergue de paja que cobijaba a las monjas clarisas se incendió luego del impacto de un cohete. Por este motivo, el día 18 de noviembre se ordenó que «ninguno vendiese pólvora a los coheteros».<sup>20</sup> Un temor que se incrementó cuando en enero de 1747 se esparció «una voz de que el fuego del cielo había de confundir con sus llamas, lo que el movimiento de tierra dejó de arruinar con su estrago [...]».<sup>21</sup> Este temor también habría de cobrar notoriedad en 1687 y resurgiría en 1746.

Ante la inseguridad de sus recintos, las monjas rompieron su clausura. Las religiosas de los monasterios más poderosos de la ciudad se fueron a vivir con sus familiares,<sup>22</sup> en actitud distinta de las monjas de los monasterios de Santa Catalina y Santa Clara que pese a la poca seguridad de sus recintos monacales, ellas permanecieron en reclusión.<sup>23</sup> La diferencia en el comportamiento durante la crisis habitacional revelaría el grado de contacto con el exterior y la identificación familiar de las religiosas, así como la coherencia interna de la institución monacal.

Complementariamente, junto con los temores que infundía la furia de la naturaleza, se sintieron con gran fuerza los miedos sociales. Lima, como otras ciudades hispanoamericanas, vivió en constante aprensión ante la inminencia de una revuelta de negros y mulatos. Incluso en lugares como Santiago de Chile —con menos población negra que Lima y México— había tensiones semejantes. Así, en 1647, inmediatamente después de un terremoto, un negro se proclamó «rey de Guinea» y proclamó la venganza.<sup>24</sup> Los cataclismos o fenómenos naturales anormales eran sin duda el caldo de cultivo de grandes temores entre la población. En 1665, por

---

Iglesia de Quito, en que con la mayor brevedad y crítica mas segura le da cuenta de todo lo acaecido en esta capital del Peru desde el viernes 28 de octubre de 1746, cuando experimento su mayor ruina...». En Manuel Odriozola, *Terremotos...*, p. 72.

<sup>16</sup> «Carta que escribió el marqués de Ovando», p. 52.

<sup>17</sup> LLANO DE ZAPATA, José Eusebio. «Carta o Diario...», p. 83.

<sup>18</sup> *Ibídem*, pp. 83-84.

<sup>19</sup> *Ibídem*, p. 83.

<sup>20</sup> *Ibídem*, pp. 83-84.

<sup>21</sup> *Ibídem*, p. 89.

<sup>22</sup> BERNALES, Jorge. *Lima, la ciudad y sus monumentos*. Citado en la nota 1, p. 299.

<sup>23</sup> *Ibídem*, pp. 299 y 300.

<sup>24</sup> LANUZA, José Luis. *Morenada, una historia de la raza negra africana en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Ed. Schapire, 1967, p. 179. Citado por Carmen Bernand, «Un sargento contra un rey». En Bertha Arés y

ejemplo, en Nueva España, el paso de un cometa fue interpretado como el augurio de un futuro incierto. Los mulatos comentaban abiertamente que en el año 1666 dominarían a los españoles y tendrían su propio rey.<sup>25</sup>

El miedo a la plebe de Lima durante la denominada «ruina de Lima» resulta explicable considerando su presencia demográfica. Según el censo de 1700, vivían en la capital alrededor de 10.500 negros y mulatos. Para Flores Galindo, la sola existencia de la plebe ponía en peligro el equilibrio social. No en vano las rejas de las mansiones coloniales limeñas representaban el miedo interior.<sup>26</sup> Es decir que el terremoto, como cualquier otro fenómeno que impacta en una sociedad, alteró el ritmo cotidiano de la «convivencia social». Pero a su vez se constituyó en el «clímax» de situaciones incubadas con anterioridad. Era previsible que la plebe se desbordara ante la alteración del soporte físico del poder, pues, como se llegó a expresar, «[...] los negros y la esclavitud se entregaron al robo de las desiertas ruinas [...]».<sup>27</sup>

Como sucedió en Chile, la población negra difundió el pánico en la capital.<sup>28</sup> El 30 de octubre un grupo de negros a caballo propalaron en diversos puntos de la ciudad que «el mar se salía».<sup>29</sup> Roger Bastide precisa que los rumores contribuían a crear una atmósfera de terror en el Brasil. Tanto en 1716 como en 1759, los quilombos hicieron correr el rumor de que se tramaba una matanza de blancos aprovechando que estos se reunían en las iglesias durante el Jueves Santo.<sup>30</sup> Para el caso que tratamos, el caos que provocaron quedó reflejado en la memoria limeña. La calle Mogollón recuerda a un famoso bandido que habitó un solar en el mencionado lugar.<sup>31</sup>

En una sociedad con un sistema jerárquico basado en cuestiones étnicas y reforzado por desigualdades dramáticas como el estado de la esclavitud, los controles externos debían desplegarse de manera contundente y visible,<sup>32</sup> no solo a través de

Alejandro Stella (coords.). *Negros, mulatos, zamabaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2000, p. 168.

<sup>25</sup> BERNAND, Carmen. «Un sargento contra un rey...», p. 169.

<sup>26</sup> FLORES GALINDO, Alberto. *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima. 1760-1830*. Lima: Editorial Horizonte, 1991, pp. 180-181.

<sup>27</sup> «Desolación de la ciudad de Lima y diluvio del puerto del Callao». En Manuel Odrizola, *Terremotos...*, p. 174. Lo mismo aconteció en Guatemala, a raíz del terremoto de 1773 que afectó esta ciudad. En un informe enviado al Rey en 1776, el cabildo guatemalteco «[...] se lamentaba amargamente del pillaje y de los saqueos perpetrados por los malhechores fugados de las cárceles». SAINT-LU, André, «Movimientos sísmicos, perturbaciones psíquicas y alborotos socio-políticos en Santiago de Guatemala». *Revista de Indias*, XLII, n.º 169-170, 1982, p. 555.

<sup>28</sup> RAMÓN, Armando de. *Santiago de Chile*. Madrid: Colección Mapfre, 1992, p. 77.

<sup>29</sup> «Carta que escribió el marqués de Ovando...». En Manuel Odrizola, *Terremotos...*, p. 54.

<sup>30</sup> BASTIDE, Roger. «Los otros quilombos». En Richard Price (comp.). *Sociedades cimarronas*. México: Siglo XXI, 1981, p. 153.

<sup>31</sup> SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, Antonio. *Arquitectura virreinal religiosa de Lima*. Lima: Rocarme, 1988, p. 349.

<sup>32</sup> MANARELLI, María Emma. *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima. Siglo XVII*. Lima: Flora Tristán, 1993, p. 86.

actos de castigo público sino también a través de otros medios más convincentes. Por lo tanto, no resulta casual que el Señor de los Milagros adquiriera una mayor popularidad después de 1746, no tanto en estrecha relación con el terremoto sino más bien con la ola de violencia que desató la población negra en una capital cuyos cimientos arquitectónicos y políticos se hallaban resquebrajados.

En efecto, en octubre de 1747 se celebraron en la ciudad de Lima una serie de actos religiosos, entre los que destacó la procesión del Señor de los Milagros. Esta imagen recorrió por primera vez las calles de la ciudad durante cinco días. Es evidente que la procesión se ligó directamente con los objetivos del gobierno por recuperar el orden perdido. Un Cristo identificado con la plebe recorrió espacios que un mes antes habían servido de soporte físico para jurar fidelidad al soberano español. Podemos afirmar que las autoridades virreinales permitieron dicho acto en razón de la experiencia vivida el año anterior, cuando la plebe (identificada claramente con la población negra) desató una ola de violencia en la ciudad.<sup>33</sup>

Desde la perspectiva del poder, la procesión representó el comportamiento social idóneo de la plebe; los negros pasaban de ladrones a fieles. De una relación conflictiva con la autoridad, pasaron a ocupar un lugar delimitado y estable —pero sobre todo controlable—, que se tradujo en el afán por encerrar las diversiones. El mes de octubre se convirtió en ocasión propicia para reforzar y recordar los avatares telúricos, en estrecha vinculación con las relaciones sociales.

Una vez más se explicita lo formulado por América Molina del Villar, cuando señala que las fiestas y procesiones organizadas por el gobierno virreinal y la Iglesia durante la primera mitad del siglo XVIII, como respuesta a momentos de emergencia, pudieron servir para canalizar los ánimos de las masas multiétnicas.<sup>34</sup> En el caso de la ciudad de México se tornó imborrable el recuerdo del levantamiento de 1692, mientras que en el caso limeño las acciones cometidas por la plebe resultaban por demás impactantes. Pero cuando la ciudad ya se recuperaba de los estragos del terremoto y las epidemias, vivió otra conmoción: los indígenas y mestizos estuvieron a punto de poner en jaque a la «Cabeza del Reino».

### 3. PEGAR FUEGO E INUNDAR LA CIUDAD

Manuel Silva y la Banda, representante del cabildo limeño, en directa alusión a la ola de robos que se desencadenó después del impacto telúrico, refirió en 1748:

---

<sup>33</sup> Al respecto véase mi artículo «Un Cristo moreno conquista Lima: los arquitectos de la fama pública del Señor de los Milagros, 1651-1771». En *Etnicidad y discriminación en la historia del Perú*. Lima: Banco Mundial e Instituto Riva-Agüero, 2002.

<sup>34</sup> MOLINA DEL VILLAR, América. *Por voluntad divina: escasez, epidemias y otras calamidades en la ciudad de México. 1700-1762*. México D. F.: CIESAS, 1996, p. 89.

«[...] quedara la capital del Peru en poder de una chusma licenciosa [...]».<sup>35</sup> Esta expresión se «materializó» dos años después. Tal como lo ha señalado Scarlett O'Phelan, 1750 es el punto cumbre de la segunda coyuntura rebelde del siglo XVIII.<sup>36</sup> Entonces, ¿qué planearon hacer y cómo estas acciones se ligan directamente al terremoto de 1746?: «[...] media noche pegar fuego en todos los ranchos que ay en los quatro extremos de la ziuudad y largar por ella el rio que pasa por el alto de Santa Catalina».<sup>37</sup>

Teniendo en consideración los elementos que se han subrayado, tenemos que otra vez la noche se convertiría en la cómplice perfecta de un nuevo desastre. Permitiría aprovechar la dispersión militar, ya que los soldados solo se reunían cuando realizaban las guardias y luego se retiraban a sus ranchos ubicados en los arrabales.<sup>38</sup> El «pegar fuego» era concebible ante la gran cantidad de viviendas provisionales hechas de caña, madera y lona que se encontraban en las huertas de los alrededores. A esto se agregaba la posibilidad de una alianza entre indígenas y negros esclavos<sup>39</sup> (los últimos ya habían demostrado su capacidad para sembrar caos, desorden y terror en la ciudad inmediatamente después del movimiento telúrico). Desde la perspectiva gubernamental, una alianza entre ambos grupos sociales resultaba factible considerando sus vinculaciones en el abasto de la ciudad y los espacios de sociabilidad que compartían. Las autoridades se quejaban de los robos de mercaderías que efectuaban los negros bozales de Guinea en las afueras de Lima, las que luego revendían en las chicherías de la ciudad.<sup>40</sup>

Asimismo, las ceremonias por el ascenso al trono español de Fernando VI se convirtieron en el escenario perfecto para planear lo que acontecería en 1750. Karine Périssat ha señalado que durante las referidas celebraciones (1748) los nobles indígenas se presentaron como nación y ocuparon un lugar central no solo en el ámbito físico sino también en lo social y simbólico.<sup>41</sup> Cerraron su participación

<sup>35</sup> Archivo General de Indias (AGI). Lima, leg. 509, f. 365.

<sup>36</sup> O'PHELAN, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia. 1700-1783*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1988, p. 296. Una referencia anterior la proporciona Carlos Romero en «Rebeliones indígenas en Lima durante la Colonia». *Revista Histórica*, t.º IX, entrega 5, 1935. Sobre este acontecimiento también contamos con el libro de Karen Spalding, *Huarochiri: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press, 1984. Carlos Deustua ofrece una referencia documental en «Reminiscencias incaicas en el siglo XVIII. Sublevación de indios de 1750». En Héctor López Martínez (ed.). *Homenaje a don Aurelio Miró Quesada Sosa*. Lima: Academia Peruana de la Lengua, Academia Nacional de Historia y Consorcio de Universidades, 1998.

<sup>37</sup> British Museum (BM), Additional (ms.) 13 976. Citado por Scarlett O'Phelan en *Un siglo de rebeliones anticoloniales...*, p. 112.

<sup>38</sup> Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima (AHML). Libro de Cabildo, n.º 35, año 1750, f. 219.

<sup>39</sup> LOAYZA, Francisco. *Juan Santos, el Invenible (Manuscritos del año de 1742 al año 1755)*. Lima: D. Miranda, 1942, p. 165.

<sup>40</sup> Biblioteca Nacional del Perú (BNP). Archivo Astete Concha, Z 792, 1750.

<sup>41</sup> PÉRISAT, Karine. «Les festivités dynastiques à Lima: la célébration d'une histoire locale». *Caravelle*, n.º 73, 1999, p. 79. Una apreciación que se conjuga con lo manifestado por Lyn Brandon Lowry, para

en el desfile con un carro triunfal donde se podía observar una sugerente pintura: «[...] sobre una Lima se levantaba una Imperial Aguila que con la garra tremolaba una vanderá con la Insignia sagrada de la Cruz sobre varias figuras de indios, que orlados y vestidos de plumas de diferentes colores celebraban con flautas y pitos su dichosa sujeción [...]».<sup>42</sup>

En el mencionado desfile resultaron sumamente importantes Pedro Santos y Francisco García Inga Ximenez, quienes más tarde liderarían la conspiración en Lima.<sup>43</sup> ¿Por qué?, ¿qué atributos asumieron? Francisco Ximenez Inga desfiló representando al «[...] indio capitán del barrio de Santa Ana en 1747 [...]» y al año siguiente a Inca Roca,<sup>44</sup> mientras que Pedro Santos, un cirujano procedente de Saña, personificó al Gran Chimú Cápac en el marco de las celebraciones por la jura del rey.<sup>45</sup>

Como es posible constatar, ambos personajes reunieron ciertas cualidades que les permitieron alcanzar posiciones de liderazgo. Aparte del prestigio que pudo haber significado el ser vistos como incas,<sup>46</sup> ambos desarrollaron labores que les permitieron un mayor contacto y reconocimiento entre sus paisanos. Ximenez Inga era una autoridad reconocida en tiempos de crisis, cuyos subalternos participaban activamente en las tareas de desmonte, limpieza, reparación y construcción de edificios. De acuerdo con Harth-Terré, albañiles y olleros realizaban oficios afines,<sup>47</sup>

quien la Fiesta de los Naturales llevada a cabo en 1748 fue un buen ejemplo de la «expresión corporativa del júbilo». Véase BRANDON LOWRY, Lyn «Forging an Indian Nation: Urban Indians under Spanish Colonial Control (Lima, Perú, 1535-1765)». Tesis de doctorado. California: University of California, 1991, pp. 262-263.

<sup>42</sup> ANÓNIMO. El Día de Lima. Proclamación real que de el nombre Augusto de el Supremo Señor D. Fernando el VI rey catholico de las Españas y Emperador de las Indias. N.S.Q-D.G. hizo la muy noble, y muy leal Ciudad de los Reyes... Lima. Año de MDCCXLVII.

<sup>43</sup> ROMERO, Carlos. «Rebeliones indígenas durante la Colonia», p. 329.

<sup>44</sup> O'PHELAN, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales...*, p. 114. Acápite importante sobre la Fiesta de los Naturales, en el marco de las celebraciones por el ascenso al trono de Fernando VI, en «El Día de Lima...», pp. 237- 267.

<sup>45</sup> LOAYZA, Francisco. *Juan Santos, el Invisible* (Manuscritos del año de 1742 al año 1755). Lima: D. Miranda, 1942, p. 173.

<sup>46</sup> El tema de las representaciones incaicas ha sido ampliamente tratado. Véase ROWE, John. «El Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII». En Alberto Flores Galindo (ed.). *Túpac Amaru II-1780. Antología*. Lima: Retablo de Papel, 1976. También GISBERT, Teresa. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert, 1980; y MILLONES, Luis. «Representando el pasado: desfiles y disfraces en los Andes». En *El mundo ceremonial andino*. *Senri Ethnological Studies* 37. Museo Nacional de Etnología Osaka, 1993, pp. 275-288. Recientemente Karine Périssat analiza la indumentaria y la simbología de los incas en ceremonias del siglo XVIII, en especial las efectuadas en 1725 y 1748. Concluye que la vestimenta jugó un papel fundamental en la «rehabilitación de los antiguos monarcas peruanos». A su vez hace evidente el papel de los jesuitas en dichas representaciones, pues encuentra analogías entre las representaciones incaicas y las mediterráneas. PÉRISSAT, Karine. «Los Incas representados (Lima-siglo XVIII): ¿supervivencia o renacimiento?». *Revista de Indias*, vol. LX, n.º 20, 2000.

<sup>47</sup> *Diccionario histórico biográfico del Perú*. Siglos XV-XX. Tomo VII. Lima: Editorial Milla Batres, 1986, p. 352.

por lo que es muy posible que, como consecuencia del movimiento telúrico, estos gremios hayan estrechado aún más sus contactos en una ciudad que requería sus servicios. El líder con mayor representatividad social fue Pedro Santos, quien, ante los ojos de las autoridades virreinales, «[...] aprovechando el prestigio de su profesión, fue uno de los que mas adeptos logró [...]».<sup>48</sup> Al parecer el ser cirujano le granjeó un mayor número de seguidores, pues este era un oficio muy requerido en un tiempo de epidemias.<sup>49</sup> Este hecho se conecta con acontecimientos actuales, cuando individuos que despliegan sus capacidades personales para la ayuda posterior al desastre devienen en agitadores sociales.<sup>50</sup>

Como lo señala Scarlett O'Phelan, los principales cabecillas fueron condenados a la pena capital, pues existía «certidumbre moral» de la transgresión cometida. Para las autoridades coloniales se tornaba impostergable la ejecución de un escarmiento público en aquellos individuos que habían osado conspirar contra la Corona. El ajusticiamiento se llevó a cabo en la Plaza Mayor de Lima el 22 de julio de 1750; los cuerpos sin vida fueron posteriormente seccionados, y las cabezas y extremidades colocadas en las murallas de la ciudad para que sirvieran de lección.<sup>51</sup> Indudablemente, la violenta represión simboliza el pánico de las autoridades coloniales ante la posibilidad de perder la capital virreinal.

La conspiración abortó en Lima pero estalló una rebelión en Huarochirí, acontecimiento que estigmatizó a la élite limeña, como quedó registrado en las actas del cabildo limeño en las que se trató del tumulto y alzamiento de los indígenas y mestizos desde julio hasta diciembre de 1750.<sup>52</sup> Este gran miedo resultaba lógico, pues

<sup>48</sup> LOAYZA, Francisco. *Juan Santos, el Invisible...*, cita 87.

<sup>49</sup> Susan Ramírez ha llamado la atención sobre la legitimidad de los curacas y su papel en tiempos de desastres: «Si los antepasados estaban disgustados, el infortunio era una señal de que el señor había fracasado, que ya no era capaz de gobernar y mantener el equilibrio y el orden de la sociedad. Cuando se afrontaban épocas de sequía o de inundaciones y se advertía la impotencia del curaca para apaciguar la ira de los espíritus ancestrales y convencerlos de revertir la influencia negativa, este era condenado a la ruina. Sus subordinados se apartaban primero de él y luego acababan huyendo, dejándolo solo». RAMÍREZ, Susan. «La legitimidad de los curacas en los Andes durante los siglos XVI y XVII». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n.º 24, 1997, p. 481.

<sup>50</sup> BLAIKIE, Piers, Terry CANNON, Ian DAVIS y Ben WISHNER. *Vulnerabilidad. El entorno social, político económico de los desastres*. Santa Fe de Bogotá: Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina, 1996, p. 228. En Guatemala, a consecuencia del terremoto de 1976, las personas que más cooperaron en las labores de emergencia tuvieron más posibilidades de ser agitadores sociales. Luis Urteaga nos indica que, en el caso español, durante todo el siglo XIX cada brote epidémico fue una ocasión de protesta para las clases populares, especialmente durante 1833, cuando se desarrolló la terrible epidemia colérica. URTEAGA, Luis. «El pensamiento higienista y la ciudad: la obra del P. F. Monlau (1808-1871)». En Antonio Bonet (coord.). *Urbanismo e historia urbana en el mundo hispano*. T.º II. Madrid: Edit. Universidad Complutense, 1985, p. 401.

<sup>51</sup> O'PHELAN, Scarlett. «Una rebelión abortada. Lima 1750: la conspiración de los indios ollereros de Huarochirí». *Varia Historia*, n.º 24, 2001, pp. 7-32, Belo Horizonte.

<sup>52</sup> AHML. Libro de Cabildo, n.º 35, año 1750, ff. 219-224.

todavía no se debelaba la rebelión de Juan Santos Atahualpa. Como lo indica Steve Stern, la violencia en Huarochirí fue solo una dramática manifestación local de una amenaza regional mucho más amplia,<sup>53</sup> que encontró en el terremoto de 1746 una ocasión propicia para adquirir un protagonismo dirimente y desequilibrador.

Además, debemos remarcar la capacidad de los dirigentes indígenas mestizos que lideraron a sus pares en 1750. Resulta contundente que este renacer del «movimiento nacional inca» tuvo como grandes aliados tanto a las fuerzas de la naturaleza como a las ceremonias oficiales que se desarrollaron. Cuatro años después de soportar un fuerte evento telúrico, la capital virreinal estuvo a punto de sucumbir ante una impetuosa arremetida social. Ante esta posibilidad, que se sintió tan cercana, las autoridades virreinales debían restablecer los resortes y símbolos del poder colonial. Se entiende, por ello, que el conde de Superunda prohibiera en el virreinato, a partir de 1750, las representaciones de las dinastías de los incas y los bailes de pallas por considerarlos peligrosos.<sup>54</sup> Esta respuesta oficial, de acuerdo con Gabriel Ramón, evidencia una nueva actitud ante el uso que hacían los indios de los espacios públicos. El gobernante colonial reconocía el estrecho vínculo entre cultura y subversión y, por lo tanto, observó que no calzaba una respuesta puramente militar: se debía ejercer un control permanente de las actividades de los indígenas.<sup>55</sup> Un personaje que vio robustecida su fama pública fue sin lugar a dudas Pedro Bravo de Lagunas, quien en 1758 fue designado por Juan Antonio de Tagle Bracho como el «Héroe más digno» en mérito a su eficaz intervención para debelar la «monstruosa conspiración» de 1750.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> STERN, Steve. «La era de la insurrección andina. 1742-1782». En Steve Stern (comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia en los Andes. Siglos XVIII al XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990, p. 65. El autor menciona la conexión entre arrieros de Huarochirí y el movimiento de Juan Santos Atahualpa. También señala que durante dos años de planificación, los rebeldes buscaron contacto con el líder rebelde e incluso algunos se inclinaron por nombrarlo como nuevo inca rey. En efecto, de acuerdo con Karen Spalding, cuando estalló la rebelión, los indígenas de Huarochirí creyeron en la posibilidad de que Juan Santos les enviara una poderosa fuerza militar liberadora. SPALDING, Karen. *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press, 1984, p. 287.

<sup>54</sup> «No me parece conveniente que en las públicas solemnidades de proclamación y nacimiento de príncipes se distingan los indios en gremio separado, sino que entren en aquel a que estuviesen agregados por los oficios que ejercitan, y mucho menos se les permita la representación de la serie de sus antiguos reyes con sus propios trajes y comitiva, memoria que en medio del regocijo los entristece y pompa que les excita el deseo de dominar y el dolor de ver el cetro en otras manos que las de su nación». SUPERUNDA, conde de. *Relación y documentos de gobierno del virrey del Perú José Antonio Manso de Velasco (1745-1761)*. Introducción, edición, notas e índices de Alfredo Moreno Cebrián. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1983, p. 250.

<sup>55</sup> RAMÓN JOFFRÉ, Gabriel. «Urbe y orden: evidencias del reformismo borbónico en el tejido limeño». En Scarlett O'Phelan (comp.). *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1999, pp. 305-306.

<sup>56</sup> «[...] no fue el mas digno instrumento de los designios mejor concertados, que jamas havia visto este Emporio? Quando los Indios con un alevoso y traidor insulso intentaron revelarse en este Reyno, no fue

#### 4. POR UNA CIUDAD MÁS RESISTENTE

El virrey Manso de Velasco se trazó como objetivo construir una ciudad que resistiera cualquier otro movimiento telúrico, incluso más intenso. El desorden social registrado a raíz de la conmoción sísmica promovió en el gobierno una actitud de cambio decisivo.<sup>57</sup> Los estragos causados por el terremoto conllevaron una mayor conciencia del peligro de vivir en una región frecuentemente amenazada por los movimientos telúricos, lo que a su vez generó una mayor inversión en las construcciones.<sup>58</sup>

El afán por mantener una infraestructura física resistente a las fuerzas de la naturaleza fue reforzado por los remezones sociales. Ante el riesgo de la conspiración y rebelión de 1750, la autoridad virreinal asumió la prioridad de ordenar la ciudad. Solo así los vecinos se podrían armar y enfrentar las arremetidas: «Para lo que conducirá el que reparadas, cada día, las fábricas que arruinó el terremoto, esté el vecindario en mejor orden y disposición de alistarse».<sup>59</sup>

De la anterior expresión se desprende que una mayor resistencia física de los edificios no solo otorgaría seguridad ante una eventualidad sísmica sino que disminuiría ostensiblemente la posibilidad de sufrir una arremetida social por parte de indios y negros, como ya había sucedido. En tales circunstancias, destaca que los Tribunales de Justicia reiniciaran sus labores en enero de 1747, empleándose en la reconstrucción de su local robustos telares de madera «[...] que no dejen rezelo a mayores temblores que los muevan».<sup>60</sup>

el prudente consejo de VS el que con otros concurrio a la pronta y acertada expedicion, que dio el Gobierno para disipar el progreso funesto de esta conspiracion monstruosa». TAGLE Y BRACHO, Juan Antonio. *Sermon Panegirico moral, que en el Octavario de la Concepcion en Gracia de Maria Santisima con la circunstancia de la Estrena del Magnifico Templo e Iglesia de la Catedral de la Ciudad de Lima predico Juan Antonio Tagle Bracho, del orden de Predicadores. Regente del Colegio de Santo Tomás*. Lima, 1758, sin numeración de páginas.

<sup>57</sup> ANGULO, Domingo. «La metropolitana Ciudad de los Reyes». En *Monografías históricas sobre la ciudad de Lima*, tomo II. Lima: Libr. e Impr. Gil, 1935, p. 73. Es decir que se quería *prevenir*, una palabra cuyo sentido estaba relacionado con una acción posterior al desastre encaminada a reducir los riesgos provocados por una sequía, una helada o un sismo. Véase también MOLINA DEL VILLAR, América. «El papel del gobierno y la sociedad en la prevención de desastres del México actual». En Elizabeth Mansilla (ed.). *Desastres. Modelo para armar*. Lima: La Red: Red de Estudios Sociales en Prevención de desastres en América Latina, 1996, p. 300.

<sup>58</sup> Similar comportamiento se detectó en antiguas ciudades griegas como Santorini y Lefkas. Véase TOULIATOS, Panos. «Prevención de los desastres sísmicos en la historia de las estructuras de Grecia». En Elizabeth Mansilla (ed.). *Desastres. Modelo para armar*, p. 279.

<sup>59</sup> LOAYZA, Francisco. *Juan Santos, el Invisible...*, p. 177.

<sup>60</sup> Victoriano Montero. «Noticia analítica y estado, que tiene el puerto del Callao y la ciudad de Lima, a el año cumplido de su desolación y ruyna que lo hace en este mes de octubre de 1747». En ODRIOZOLA, Manuel. *Terremotos...*

En este precepto de fortaleza y autoridad se enmarcó la reconstrucción de la sede del Tribunal de la Inquisición. La portada de piedra denota el objetivo de los entes rectores de la institución, quienes así brindaban un claro mensaje legitimador de su poder en el ámbito urbano. No en vano era una institución respetada y temida. Las piedras representaban su fuerza física, social y política.<sup>61</sup> Para la construcción de la Catedral se mandó cortar los maderos necesarios a Guayaquil, con la recomendación explícita de obtener el material más selecto.<sup>62</sup> Toda la infraestructura arquitectónica fue levantada sobre sólidas bases de piedra.

Asimismo, la reconstrucción de la ciudad afianzó la autoridad y pretendió atenuar el miedo. Durante las celebraciones reales observamos que las comedias fueron impuestas sobre las corridas de toros. Esta actitud guarda estrecha relación con el proyecto borbónico, el que, según Mónica Ricketts, tuvo un afán por el control absoluto,<sup>63</sup> pues pretendió cambiar radicalmente los comportamientos políticos y sociales en Hispanoamérica, ante el miedo de las autoridades por el desborde de la plebe.

Un escenario que plasmó el mencionado precepto fue el Coliseo de las Comedias: se reconstruyó rápidamente, a un costo de 32 mil pesos, y se reinauguró dieciocho meses después del sismo. En razón al miedo a los temblores, después de la funesta experiencia vivida, a la salida se construyó una plazoleta para el desahogo.<sup>64</sup> Pero las funciones no tuvieron el éxito esperado; fue notoria la ausencia de público a causa de la fuerte competencia que significaron las lidias de toros, los que tres años después del evento telúrico se realizaban en chacras aledañas a la capital.<sup>65</sup> La gente optó por divertirse en espacios abiertos; innegablemente, se desarrolló un síndrome claustrofóbico entre la población. El recinto «teatral» no

---

<sup>61</sup> Otro caso es el Colegio de Santo Tomás. Según Harth-Terré, «[...] el sismo afectó fuertemente el edificio de la Iglesia, la torre cayó al suelo y la bóveda sufrió igual suerte sin perjuicio de la arquitectura interior ni la de sus claustros. Nuevamente fue restaurada esta importante obra y hasta mediados del siglo pasado cumplió su destino, [...] pero entonces cuan sólida sería la obra de cantería dice Fuentes [...] que no obstante el descuido de su Iglesia y los daños que le ocasiona su inmediatez al mercado, los arcos y paredes están tan sólidos cual si fuese de reciente construcción». HARTH-TERRÉ, Emilio. «El Colegio de Teología de Santo Tomás». *Arquitecto Peruano*, agosto de 1940.

<sup>62</sup> ANGULO, Domingo. «La metropolitana Ciudad...».

<sup>63</sup> Sobre este punto Mónica Ricketts sostiene que, a pesar de la coincidencia entre reformas borbónicas e Ilustración, ella prefiere mantener las distancias entre los dos fenómenos, pues aunque en muchos casos las nuevas ideas le calzaron como «anillo al dedo» para la consecución del poder absoluto, la monarquía española nunca asumió plenamente el proyecto ilustrado, ya que implicaba riesgos y concesiones que no pretendía aceptar. RICKETTS, Mónica. «El teatro en Lima y la construcción de la nación republicana (1820-1850)». Tesis de licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996, pp. 14-15.

<sup>64</sup> LOHMANN VILLENA, Guillermo. *El arte dramático en Lima durante el virreinato*. Madrid: Estades, 1945, p. 405.

<sup>65</sup> Apenas un año después de reinaugurado el recinto teatral, el mayordomo de San Andrés se quejaba del perjuicio que ocasionaban los toros a la finca principal que le había quedado al hospital «[...] para sufragio de sus necesidades después de la ruina del grande terremoto». Las chacras donde se lidiaban

inspiraba seguridad frente a la ocurrencia de movimientos sísmicos, ya que, ante el alza de los materiales de construcción, había sido reconstruido con maderas extraídas del arruinado hospital de San Andrés. Además, por ser un recinto cerrado, la población se sentía más proclive a contagiarse de enfermedades. Esto se demuestra cuando, a fines de 1758, la clausura del local coincidió con la propagación de una epidemia en la ciudad.<sup>66</sup>

El precepto fortaleza-autoridad se materializó con la reedificación de la cárcel y la construcción del cuartel y del Real Felipe. La cárcel de la ciudad debía asegurarse ante la conspiración de los indios y mestizos. Se aumentó el número de soldados de caballería y de infantería, y se dispuso que la compañía se encontrara cerca de Palacio para acudir con rapidez. También se ordenó que los presos de la cárcel de la Corte estuviesen a la vista de la tropa. Estas acciones se complementaron con la construcción de un cuartel por parte del Cabildo.<sup>67</sup>

En estrecha relación con la dupla de autoridad y fortaleza, para la construcción del fortín del Real Felipe se emplearon ingentes cantidades de piedra procedentes de la isla de San Lorenzo, un material que a la larga posibilitó que, aun habiendo sido concluido en 1774 durante el gobierno del virrey Amat, muestre hasta hoy una sorprendente solidez.<sup>68</sup> El gobierno borbón procuró que los edificios más representativos resistieran el ímpetu de las fuerzas telúricas. Esto, a su vez, acarrearía una mejor disposición para enfrentar la amenaza social que significaban las poblaciones indígena y negra.

Por otra parte, como en Chile, después de un gran sismo cundía el temor al fuego.<sup>69</sup> Desde mediados del siglo XVIII, los borbones restringieron el uso de artificios. En 1772 se dictaron reiteradas prohibiciones para el uso de cohetes y fuegos por parte de la plebe.<sup>70</sup> Las medidas tenían en cuenta, como lo manifestó

toros eran las que pertenecían al licenciado Breña y Agustín Calderón, además de las haciendas Santa Cruz, Surco, Miraflores y Barbosa. BNP, Archivo Astete Concha, Z 750, 1750.

<sup>66</sup> Archivo de la Sociedad de Beneficencia de Lima Metropolitana (ASBLM). Libro de Cabildo de San Andrés, f. 3v. *Gaceta de Lima. De Superunda a Amat*. Compilación y prólogo de José Durand. Lima: COFIDE, 1982. Año 1759, n.º 2, p. 179.

<sup>67</sup> RAMÓN JOFFRÉ, Gabriel. «La Plaza Mayor, siglos XVIII-XIX». Conferencia en el Coloquio de Historiografía Peruana. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Escuela de Historia, octubre de 2000. La ubicación resultaba idónea por su cercanía a Palacio, pues llegaba a la barranca del río. Existía la posibilidad de trasladar la cárcel de la Corte, así como las oficinas y las salas de armas, en razón de su extensión. AHML, Libro de Cabildo, n.º 35, año 1750, f. 222.

<sup>68</sup> REGAL, Alberto. *Historia del Real Felipe del Callao. 1746-1900*. Callao: Imp. Colegio Leoncio Prado, 1961, pp. 3, 7 y 8. Véase también BRAVO, Paola y Alfredo BRAVO. «Estudio histórico y arquitectónico del Real Felipe». Tesis de bachillerato. Lima: Universidad Nacional de Ingeniería, Facultad de Arquitectura, 1972, p. 40.

<sup>69</sup> Después del terremoto de 1730, la autoridad santiaguina limitó el uso de los disparos de artillería «para evitar el derrumbe de los edificios». CRUZ DE AMÉNABAR, Isabel. *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1995, p. 55.

<sup>70</sup> RICKETTS, Mónica. «El teatro en Lima...», p. 17, nota 10.

el virrey Teodoro de Croix, los materiales con que se habían construido las casas de la ciudad, que «[...] por cautelar los estragos de los terremotos, eran compuestas de quinchas de cañas y telares de maderas».<sup>71</sup> La expresión del gobernante colonial tenía un sustento real: a fines de 1760 se incendió la casa del conde Las Torres, hecho que conmocionó a la ciudad en pleno.<sup>72</sup> Este incendio fue catalogado como el mayor desde la fundación de la ciudad. Comenzó a las siete de la noche y pudieron apagarlo solo cinco horas después. La ciudad se consternó, pues «[...] el ruido de las campanas, hacia mas crecido el incendio en su imaginacion».<sup>73</sup> Mediante un bando se ordenó que los maestros carpinteros acudieran prontamente, con sus herramientas, al lugar donde sucediese el incendio; de lo contrario, debían pagar una multa de cien pesos.

Resulta evidente que los limeños no disfrutaron plenamente de los fuegos artificiales y las luminarias observadas durante los festejos por el estreno de los edificios de la urbe virreinal, más aún cuando los temblores eran parte de la vida cotidiana limeña. Los habitantes de la Ciudad de los Reyes mantenían vigente la idea de otra ruina, como aconteció en enero de 1761, cuando se registró el temblor más fuerte desde 1746.<sup>74</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- ANGULO, Domingo. «La metropolitana de la Ciudad de los Reyes, 1535-1825». En *Monografías históricas sobre la ciudad de Lima*. Vol. II. Lima: Libr. e Impr. Gil, 1935, pp. 3-88.
- ANÓNIMO. El Día de Lima. Proclamación real que de el nombre Augusto de el Supremo Señor D. Fernando el VI rey catholico de las Españas y Emperador de las Indias. N.S.Q-D.G. hizo la muy noble, y muy leal Ciudad de los Reyes... Lima. Año de MDCCXLVII.

---

<sup>71</sup> CROIX, Teodoro de. *Memoria de gobierno*. En Manuel Atanasio Fuentes (comp.). *Memoria de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*, tomo V. Lima: Librería Central de Felipe Bailly, 1859, pp. 146-151. Francisco Quiroz ha señalado que el Cabildo limeño había intentado trasladar las coheterías a los extramuros en 1780 y 1786 e incluso después del incendio de la fábrica de la pólvora ocurrido en 1792 «[...] que irónicamente sí estaba fuera de la ciudad al pie del cerro San Cristóbal». QUIROZ, Francisco. «Artesanos y manufactureros en Lima colonial». Tesis para optar el grado de magíster con mención en Historia Económica. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1998, p. 81.

<sup>72</sup> *Gaceta de Lima de 1756 a 1762... De Superunda a Amat*. Compilación y prólogo de José Durand. Lima: COFIDE, 1982. Desde el 10 de diciembre 1760 hasta el 27 de enero de 1761, pp. 280-281.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 280.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 283.

- ARRELUCEA, Maribel. «De la pasividad a la violencia. Las manifestaciones de protesta de los esclavos limeños a fines del siglo XVIII». *Historia y Cultura*, n.º 24, 2001, pp. 15-26.
- BARRIGA, Víctor. *El templo de la Merced de Lima. Documentos para la Historia del Arte*. Arequipa: La Colmena, 1944.
- BASTIDE, Roger. «Los otros quilombos». En Richard Price (comp.). *Sociedades cimarronas*. México: Siglo XXI, 1981, pp. 152-161.
- BERNALES, Jorge. *Lima, la ciudad y sus monumentos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1972.
- BERNAND, Carmen. «Un sargento contra un rey, “ambos a dos negros”». En Bertha Ares y Alessandro Stella (coords.). *Negros, mulatos, zamabaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2000, pp. 149-173.
- BLAIKIE, Piers, Terry CANNON, Ian DAVIS y Ben WISNER. *Vulnerabilidad. El entorno social, político económico de los desastres*. Santa Fe de Bogotá: Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina, 1996.
- BRANDON LOWRY, Lyn. «Forging an Indian Nation: Urban Indians under Spanish Colonial Control (Lima, Perú, 1535-1765)». Tesis de doctorado. California: University of California, 1991.
- BRAVO, Paola y Alfredo BRAVO. «Estudio histórico y arquitectónico del Real Felipe». Tesis de bachillerato. Lima: Universidad Nacional de Ingeniería, Facultad de Arquitectura, 1972.
- COBO, Bernabé. «La fundación de Lima». En *Obras completas*. T.º II. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1964.
- CROIX, Teodoro de. *Memoria de gobierno*. En Manuel Atanasio Fuentes (ed.). *Memoria de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. T.º V. Lima: Librería Central de Felipe Bailly, 1859.
- CRUZ DE AMÉNABAR, Isabel. *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 1995.
- DEUSTUA, Carlos. «Reminiscencias incaicas en el siglo XVIII. Sublevación de Indios de 1750». En Héctor López Martínez (ed.). *Homenaje a don Aurelio Miró Quesada Sosa*. Lima: Academia Peruana de la Lengua, Academia Nacional de Historia, Consorcio de Universidades, 1998, pp. 143-150.
- DICCIONARIO HISTÓRICO BIOGRÁFICO DEL PERÚ. Siglos XV-XX*. T.º VII. Lima: Milla Batres, 1986.
- ESQUIVEL Y NAVIA, Diego de. *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco* T.º II. Edición, prólogo y notas de Félix Denegri Luna, con la colaboración de Horacio Villanueva Urteaga y César Gutiérrez Muñoz. Lima: Biblioteca Peruana de Cultura y Fundación Augusto Wiese, 1980.

- FLORES GALINDO, Alberto. *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima. 1760-1830*. Lima: Horizonte, 1991.
- FREZIER, Amadeo. *Relación del viaje por el Mar del Sur*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1982.
- GACETA DE LIMA DE 1756 A 1762. *De Superunda a Amat*. Compilación y prólogo de José Durand. Lima: COFIDE, 1982.
- GISBERT, Teresa. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert, 1980.
- HARTH-TERRÉ, Emilio. «El Colegio de Teología de Santo Tomás». *Arquitecto Peruano*. Agosto de 1940.
- LEFEBVRE, George. *El gran pánico de 1789*. Barcelona: Paidós, 1986.
- LLANO DE ZAPATA, José Eusebio. «Observacion diaria critico historico methereologica contiene todo lo acaecido en Lima desde el primero de marzo de 1747 hasta 28 de octubre del mismo...». En Manuel Odrizola. *Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado*. Lima: Tipografía de A. Alfaro, 1863.
- LOAYZA, Francisco. *Juan Santos, el Invenible (Manuscritos del año de 1742 al año 1755)*. Lima: D. Miranda, 1942.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo. *El arte dramático en Lima durante el virreinato*. Madrid: Estades, 1945.
- MANARELLI, María Emma. *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima. Siglo XVII*. Lima: Flora Tristán, 1993.
- MILLONES, Luis. «Representando el pasado: desfiles y disfraces en los Andes». En *El Mundo ceremonial Andino*. Senri Ethnological Studies 37. Museo Nacional de Etnología Osaka, 1993.
- MOLINA DEL VILLAR, América. *Por voluntad divina: escasez, epidemias y otras calamidades en la ciudad de México. 1700-1762*. México D. F.: CIESAS, 1996.
- . «El papel del gobierno y la sociedad en la prevención de desastres del México actual». En Elizabeth Mansilla (ed.). *Desastres. Modelo para armar*. Lima: La Red, Red de Estudios Sociales en Prevención de desastres en América Latina, 1996.
- ODRIOZOLA, Manuel. *Terremotos. Colección de las relaciones de los mas notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado*. Lima: Tipografía de A. Alfaro, 1863.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia. 1700-1783*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas» 3, 1988.
- . *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1995.
- . «Una rebelión abortada. Lima 1750: la conspiración de los indios olleros de Huarochirí». *Varia Historia*, n.º 24, 2001, pp. 7-32, Belo Horizonte. También en *Sobre el Perú. Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*. Vol. II. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, pp. 935-967.

- PERALDO HUERTAS, Giovanni y Walter MONTERO POHLY. «La secuencia sísmica de 1717 en Guatemala». En Virginia García Acosta (ed.). *Historia y desastres en América Latina*. Vol. I. Santa Fe de Bogotá: La Red, Red de Estudios Sociales en Prevención de desastres en América Latina, 1996.
- PÉREZ MALLAÍNA BUENO, Pablo Emilio. *Retrato de una ciudad en crisis. La sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva-Agüero, 2002.
- PÉRISSAT, Karine. «Les festivités dynastiques à Lima: la célébration d'une histoire locale». *Caravelle*, n.º 73, diciembre de 1999, pp. 71-93.
- . «Los Incas representados (Lima-siglo XVIII): supervivencia o renacimiento?». *Revista de Indias*, vol. LX, n.º 20, 2000, pp. 623-649.
- QUIROZ CHUECA, Francisco. «Artesanos y manufactureros en Lima colonial». Tesis de maestría. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1998.
- . «Movimientos de tierra y de piso. El terremoto de 1746. La corrupción en el Callao y los cambios borbónicos». *Investigaciones Sociales*, n.º 4, 1999, pp. 37-50.
- RAMÍREZ, Susan. «La legitimidad de los curacas en los Andes durante los siglos XVI y XVII». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n.º 24, 1997, pp. 467-492.
- RAMÓN, Armando de. *Santiago de Chile*. Madrid: Mapfre, 1992.
- RAMÓN JOFFRÉ, Gabriel. «Urbe y orden: evidencias del reformismo borbónico en el tejido limeño». En Scarlett O'Phelan (comp.). *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1999, pp. 295-325.
- . «La Plaza Mayor, siglos XVIII-XIX». Conferencia en el Coloquio de Historiografía Peruana. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Escuela de Historia, octubre de 2000.
- REGAL, Alberto. *Historia del Real Felipe del Callao. 1746-1900*. Callao: Imp. Colegio Leoncio Prado, 1961.
- RICKETTS, Mónica. «El teatro en Lima y la construcción de la nación republicana (1820-1850)». Tesis de licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.
- ROMERO, Carlos. «Rebeliones indígenas en Lima durante la Colonia». *Revista Histórica*, t.º IX, entrega 5, 1935, pp. 317-337.
- ROWE, John. «El Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII». En Alberto Flores Galindo (ed.). *Túpac Amaru II-1780. Antología*. Lima: Retablo de Papel, 1976, pp. 13-66.
- SAINT-LU, André. «Movimientos sísmicos, perturbaciones psíquicas y alborotos socio-políticos en Santiago de Guatemala». *Revista de Indias*, vol. XLII, n.º 169-170, 1982, pp. 545-558.
- SAN CRISTÓBAL, Antonio. *Arquitectura virreinal religiosa de Lima*. Lima: Rocarme, 1988.

- SÁNCHEZ, Susy. «La ruina de Lima: mito y realidad del terremoto de 1746». Tesis de maestría. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.
- . «Un Cristo moreno conquista Lima: los arquitectos de la fama pública del Señor de los Milagros, 1651-1771». En *Etnicidad y discriminación en la historia del Perú*. Lima: Banco Mundial e Instituto Riva-Agüero, 2002, pp. 65-92.
- SPALDING, Karen. *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press, 1984.
- STERN, Steve. «La era de la insurrección andina. 1742-1782». En Steve Stern (comp.). *Resistencia, rebelión y conciencia en los Andes. Siglos XVIII al XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990.
- SUPERUNDA, CONDE DE. *Relación y documentos de gobierno del virrey del Perú José Antonio Manso de Velasco (1745-1761)*. Introducción, edición, notas e índices de Alfredo Moreno Cebrián. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científica e Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1983.
- TAGLE Y BRACHO, Juan Antonio. *Sermon Panegirico moral, que en el Octavario de la Concepcion en Gracia de Maria Santisima con la circunstancia de la Estrena del Magnifico Templo e Iglesia de la Catedral de la Ciudad de Lima Predico Juan Antonio Tagle Bracho, del orden de Predicadores. Regente del Colegio de Santo Tomas*. Lima, 1758.
- TOULIATOS, Panos. «Prevención de los desastres sísmicos en la historia de las estructuras de Grecia». En Elizabeth Mansilla (ed.). *Desastres. Modelo para armar*. Lima: La Red: Red de Estudios Sociales en Prevención de desastres en América Latina, 1996, pp. 277-297.
- TROCONIS DE VERACOCHEA, Emilia. *Caracas*. Madrid: Colección Mapfre, 1992.
- URTEAGA, Luis. «El pensamiento higienista y la ciudad: La obra del P. F. Monlau (1808-1871)». En Antonio Bonet (coord.). *Urbanismo e historia urbana en el mundo hispano*. T.º II. Madrid: Universidad Complutense, 1985.
- WALKER, Charles. «Shaking the Unstable Empire. The Lima, Quito and Arequipa Earthquakes, 1746, 1784 and 1797». En Alessa Johns (ed.). *Dreadful Visitations. Confronting Natural Catastrophe in the Age of Enlightenment*. Nueva York: Routledge, 1999.



# La construcción del miedo a la plebe en el siglo XVIII a través de las rebeliones sociales

SCARLETT O'PHELAN GODOY  
Pontificia Universidad Católica del Perú

INICIALMENTE, LA POBLACIÓN COLONIAL fue dividida en dos grandes grupos: la república de españoles y la república de indios. Ello no impidió que estos dos grupos se cruzaran y surgiera tempranamente una población mestiza.<sup>1</sup> Para prevenir una gama mayor de mezclas raciales se dictaron medidas restrictivas con la finalidad de evitar que los mestizos habitaran en la jurisdicción correspondiente a los indígenas. Pero no hay que olvidar que hubo en la sociedad colonial un tercer componente racial: la población negra venida del África en calidad de esclavos.<sup>2</sup> A pesar de que también se legisló para mantenerlos alejados del poblador indígena, la vida cotidiana los hizo compartir espacios de trabajo en los obrajes, las haciendas y los talleres artesanales, además de lugares de común encuentro como mercados y pulperías.<sup>3</sup>

Para el siglo XVIII el mestizaje era un fenómeno generalizado, y de las recurrentes mezclas raciales habían surgido otros grupos como los mulatos, zambos, chinos

---

<sup>1</sup> Sobre el tema del mestizaje sigue siendo un clásico el libro de Magnus MÖRNER, *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little, Brown and Company, 1967, «The Early Mestizos». Richard KONETZKE también ha trabajado el tema. Consúltense sus artículos «El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial», *Revista de Indias*, vol. VII, 1946; y «Los mestizos en la legislación colonial», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 112, 1960.

<sup>2</sup> Sobre la llegada de la población negra al Perú, consúltense el libro de James LOCKHART, *Spanish Peru, 1532-1560. A Colonial Society*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1976. Capítulo X. «Negros». Un estudio complementario es el de Frederick BOWSER, *El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650*. México: Siglo XXI, 1987.

<sup>3</sup> Acerca de la interacción entre negros e indios es de gran utilidad el libro de Emilio HART-TERRÉ, *Negros e indios. Un estamento social ignorado del Perú colonial*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca, 1973. Al respecto también puede consultarse el reciente trabajo de Jesús COSAMALÓN, *Indios detrás de la muralla*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

y cholos.<sup>4</sup> Estos fueron denominados ‘castas’.<sup>5</sup> Los borbones eran conscientes de los alcances del mestizaje, y precisamente para que se conociera la gran variedad de mezclas raciales que había en las colonias, hicieron pintar los famosos cuadros de castas, que en el Perú se ejecutaron bajo el gobierno del virrey Amat.<sup>6</sup> Es cierto que los borbones tenían un afán taxonómico que sin duda los llevó a promover este tipo de pinturas que reflejan al detalle la diversidad étnica de sus colonias. Pero no hay que subestimar el hecho de que la difusión de estos lienzos también implicaba una aceptación de parte de la Corona del complejo mestizaje ocurrido en la América española.

Fue también durante el siglo XVIII cuando surgió el término *plebe* para referirse a las capas bajas de la población compuesta por indios, negros y castas. Se consideraba que la plebe estaba conformada por individuos de «mala raza» porque, debido a sus subsecuentes mezclas raciales, carecían de lo que se denominaba la «pureza de sangre».<sup>7</sup> De allí que se los mantuviera a distancia, infligiéndoles un sentimiento de marginalidad.<sup>8</sup>

Las castas y la plebe eran vistas como alteradores del orden público; individuos de escasos recursos, con trabajos eventuales o desocupados y, por lo tanto, proclives al ocio, al robo, a la violencia, a la insubordinación. Un contemporáneo de la época, Gregorio de Cangas, se refería a la «[...] vasta *plebe* de mulatos, zambos, mestizos y negros y mucha gente blanca ordinaria, como que no hacen cosa que la encamine a la virtud sin convertirla las más veces en vicio [...]».<sup>9</sup>

Si bien la plebe era despreciada, hay que admitir que también era temida.<sup>10</sup> Además, en el siglo XVIII, el miedo a la plebe se acrecentó en la medida en que se le achacó haber cumplido un rol protagónico en los conatos rebeldes que asolaron

<sup>4</sup> El cruce de un blanco con negra produce mulato; negro con india, zambo; mestizo con india, cholo; mulato con india, chino.

<sup>5</sup> Quien ha trabajado extensamente sobre las castas para el caso mexicano es R. Douglas COPE, en *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1994. Capítulo 4: «Plebeian Race Relations».

<sup>6</sup> MAJLUF, Natalia (ed.). *Los cuadros de mestizaje del virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial*. Lima: Museo de Arte de Lima, 1999. Contiene artículos de Juan Carlos Estenssoro, Luis Eduardo Wuffarden y Pilar Romero de Tejada.

<sup>7</sup> BOYER, Richard. «Honor among Plebeians. Mala Sangre and Social Reputation». En Lyman Johnson y Sonya Lipsett-Rivera (eds.). *The Faces of Honor: Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998, p. 155.

<sup>8</sup> Sobre el tema resultan de importancia dos ensayos: el de Mary KARESCH, «Suppliers, Sellers, Servants and Slaves», y el de Gabriel HASLIP-VIERA, «The Underclass», ambos contenidos en el libro editado por Louisa Schell Hoberman y Susan Migden Socolow, *Cities and Society in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986, capítulos 9 y 10.

<sup>9</sup> CANGAS, Gregorio de. *Descripción en diálogo de la ciudad de Lima entre un peruano práctico y un bisonño chapetón*. Lima: Fondo Editorial del Banco Central de Reserva, 1997, p. 37.

<sup>10</sup> Sobre el miedo a la plebe es pionero el trabajo de Alberto FLORES GALINDO, *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Lima: Horizonte, 1994.

al virreinato peruano entre 1730 y 1783. Pero en la construcción del miedo a la plebe —a partir de las revueltas sociales— actuaron varios factores, y en el presente artículo me interesa analizar los que, a mi entender, fueron determinantes.

## I. LOS ALCANCES DEL RUMOR

En una sociedad extensamente analfabeta y con la prensa en sus albores, el rumor jugó un papel preponderante. Se divulgaban los rumores en las plazas, en las pulperías, en las tiendas, a la salida de las iglesias; arrieros y viajantes transportaban productos, pero también llevaban y traían noticias. El rumor prendía con facilidad si había bases para sostenerlo y pocos recursos para desmentirlo. Además, el rumor inicial podía sufrir impensables transformaciones al pasar de boca en boca. Como ha señalado Jean-Noël Kapferer, es difícil definir con precisión dónde se iniciaba y dónde terminaba el rumor, y sobre todo llegar a conocer quién lo manipulaba.<sup>11</sup> Hay que establecer, igualmente, que el rumor al que nos referimos en el presente estudio no alude a la murmuración sino que se refiere al elemento consensual que va a cohesionar a la multitud. Es decir, que puede llegar a provocar una eclosión social. Lo cierto es que la evidencia demuestra que los rumores eran difundidos deliberadamente, con el claro propósito de alterar el orden y generar el caos.<sup>12</sup>

Es interesante constatar, por ejemplo, que la rebelión que estalló en 1730 en la provincia altoperuana de Cochabamba estuvo precedida por un rumor. Un sector de criollos se encargó de divulgar la noticia de que el visitador Manuel Venero, quien se aproximaba a la ciudad, tenía intenciones de incorporar a los mestizos en calidad de tributarios, equiparándolos de esta manera con los indios.<sup>13</sup> El rumor probó tener sustento en la medida en que el virrey Castelfuerte había detectado que los registros de tributarios no eran rigurosos y que evidenciaban un fraude al Real Erario. Para compensar este desbalance, los mestizos creyeron, en efecto, que podían ser inscritos como tributarios.<sup>14</sup> Así, mestizos, indios y algunos criollos sin caudal se apostaron en el cerro de San Sebastián, dieron muerte a quienes salieron en auxilio de Venero y saquearon las propiedades de los aliados del visitador. En

<sup>11</sup> GAUVARD, Claude. «Fear of Crime in Late Medieval France». En Barbara A. Hanawalt y David Wallace (eds.). *Medieval Crime and Social Control*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999, p. 17. El autor cita el libro de Jean Noël Kapferer, *Rumeurs: Le plus vieux médie du Monde*. París: Seuil, 1987.

<sup>12</sup> DAVIES, C. S. L. «Popular Religion and the Pilgrimage of Grace». En Anthony Fletcher y John Stevenson (eds.). *Order and Disorder in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 78.

<sup>13</sup> O'PHELAN GODOY, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1988, p. 95.

<sup>14</sup> DAVIES, C. S. L. «Popular Religion...», p. 71. De acuerdo con Davies, en la Inglaterra Moderna el rumor sobre una radical extensión del sistema fiscal causaba intranquilidad social y provocaba temor.

este sentido, el rumor se había transformado en clamor, provocando el desorden, el temor y eventualmente el crimen.<sup>15</sup>

Algo similar ocurrió durante la conmoción en la aduana de La Paz en 1780, que se inició echando vuelo a las campanas en señal de incendio. Al tomar declaración al campanero de la catedral, Mariano Valdivia, este dijo que había tocado los entredichos «[...] a motivo de *haber oído* que en otras iglesias también estaban tocando entredichos y haber llegado en tumulto o tropel de gentes emboscadas y encubiertas tirándole de piedras».<sup>16</sup> El aduanero, don Bernardo Gallo, describió a los amotinados como «[...] naturales, comerciantes de la *plebe*».<sup>17</sup> Posteriormente, los identificaron como indios, mestizos y azambados.<sup>18</sup> Las aduanas se erigieron durante la segunda mitad del siglo XVIII como parte del proyecto borbónico para ejercer un mayor control sobre el comercio interno, reducir el contrabando y garantizar el cobro eficaz de la alcabala en su nueva tasa de 6%.<sup>19</sup>

En el ataque a la aduana de La Paz, al igual que en el ocurrido contra la aduana de Arequipa, el mismo año de 1780, los participantes iban en cuadrillas «encubiertos» o «disfrazados».<sup>20</sup> Su intención era camuflar su identidad, pero obviamente al no dar la cara generaban una atmósfera de desconcierto y temor entre los testigos que presenciaban los hechos. La masiva participación de la plebe en los altercados también debió de intimidar a la élite y a las autoridades. En el caso de Arequipa, por ejemplo, uno de los testigos describió a la «turba» que atacó la aduana el día 2 de enero como «[...] muchachos y muchachas, cholos y mestizos y gente de clase baja que andaban descalzo y usaban ponchillos [...] y eran alrededor de trescientos en número».<sup>21</sup> Al día siguiente quienes saquearon las calles principales de la urbe arequipeña «[...] era [gente] toda de la *plebe* de la ciudad y los extramuros o arrabales, compuesta de mestizos, zambos, negros e indios cuyo número entre hombres y mujeres pasaría de mil».<sup>22</sup> Una cifra nada desestimable y cuya masiva irrupción evidentemente provocó alarma. Ante la arremetida de la plebe, el corregidor Baltasar de Sematnat decidió clausurar temporalmente la aduana. Los ataques

<sup>15</sup> GAUVARD, Claude. «Fear of Crime...», p. 19.

<sup>16</sup> LEWIN, Boleslao. *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la Independencia hispanoamericana*. Buenos Aires: Latino Americana, 1967, p. 146.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 148.

<sup>18</sup> O'PHELAN GODOY, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales...*, p. 198.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, capítulo IV.

<sup>20</sup> LEWIN, Boleslao. *La rebelión de Túpac Amaru...*, p. 154.

<sup>21</sup> Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI). Audiencia de Lima, leg. 1052.

<sup>22</sup> LEWIN, Boleslao. *La rebelión de Túpac Amaru...*, p. 160. Al respecto también puede consultarse el artículo de David CAHILL, «Taxonomy of a Colonial Riot: The Arequipa Disturbances of 1780». En John Fisher, Allan Kuethe y Anthony McFarlane (eds.). *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990, capítulo 9. También resulta de utilidad para el tema la tesis inédita de John F. WIBEL, «The Evolution of a Regional Community within Spanish Empire and Peruvian Nation: Arequipa, 1780-1845». Tesis de doctorado. Stanford: Stanford University, 1975.

habían engendrado temor entre la población blanca y las autoridades peninsulares. Había que tomar urgentes medidas para que no escalaran en intensidad.

No en vano se adoptaron acciones preventivas para proteger la integridad física de los habitantes de la ciudad. El bando emitido por el corregidor Sematnat explicitaba:

[...] que no se permitirá a nadie llevar cuchillo o usar armas de fuego, ni lanzas, ni espadas, ni dagas o cualquier otro tipo de armas. Que las chicherías se cerrarán cada noche a las siete, y no se permitirá que los esclavos entren a ellas a ninguna hora, bajo pena de prisión. Que los vecinos mercaderes, tenderos, pulperos, chicheros y otras personas alumbren sus puertas, ventanas y balcones desde las siete en adelante, hasta el amanecer, y que durante las fiestas de Carnestolendas será prohibido bailar viafalsas en las calles, pampas o caminos, y a los hombres no se les permitirá más reunirse en grupos, por el reciente desorden ocurrido en la ciudad.<sup>23</sup>

Es evidente que el corregidor no quería arriesgarse a que se produjeran nuevos disturbios, de allí su estricto control sobre los espacios de sociabilidad como chicherías y las fiestas de Carnestolendas, y su interés por evitar que los habitantes portaran armas o se reunieran en grupos para conversar o, a su modo de ver, para conspirar.

## 2. EL PODER DE LOS PASQUINES

Así como el rumor se propagó entre la población letrada e iletrada, los pasquines que se fijaron en las puertas de las iglesias o del cabildo fueron también un arma eficaz para amenazar y, por ende, atemorizar a las autoridades y élites provinciales.<sup>24</sup> En el caso de la ya mencionada rebelión que estalló contra la aduana de Arequipa, en 1780, los pasquines tenían el claro propósito de amedrentar al corregidor Sematnat y al personal de la recientemente establecida aduana, como lo era don Juan Bautista Pando. Así, uno de estos escritos, aparecido en la puerta de la iglesia de Santa Marta, advertía a Sematnat: «Vuestra cabeza guardad y también tus compañeros los señores aduaneros que sin tener caridad han venido a esta ciudad de lejanas tierras extrañas a sacarnos las entrañas [...]».<sup>25</sup>

En otro acápite, el citado pasquín aludía a los burócratas coloniales que tenían un comportamiento corrupto en el ejercicio de sus funciones y que, por lo tanto,

<sup>23</sup> AGI. Audiencia de Lima, leg. 1052. Relación de lo ocurrido en la ciudad de Arequipa del Perú con motivo del establecimiento de la Aduana. Empadronamiento de sambos, cholos y mestizos para que pagasen tributo y principio de la sublevación de indios.

<sup>24</sup> Sobre el tema siempre resulta de utilidad el libro de Guillermo GALDÓS, *La rebelión de los pasquines*. Arequipa: Universitaria, 1967.

<sup>25</sup> LEWIN, Boleslao. *La rebelión de Túpac Amaru...*, p. 155.

debían ser removidos de sus puestos: «También hablamos aquí De los oficiales reales Que a fuerza de robar quieren Acrecentar sus caudales [...]».<sup>26</sup>

Entre los rumores que circularon sobre la política arancelaria de la Corona hubo consenso respecto a que las aduanas, las alcabalas y los nuevos impuestos (como el que pesaba sobre el aguardiente) eran producto de la arbitrariedad de las autoridades coloniales y no necesariamente decretos promulgados por el Rey. De allí el estribillo que se repitió con frecuencia durante esta coyuntura rebelde a lo largo y ancho de Hispanoamérica: «Viva el Rey, muera el mal gobierno». En opinión de la plebe, el Rey, al otro lado del mar, poco o nada se enteraba de los abusos que cometían sus funcionarios, porque de haberlo sabido, habría puesto remedio a tantas irregularidades.<sup>27</sup> Haciendo eco de esta aseveración, otro de los pasquines, aparecido en Arequipa el 12 de enero, cuestionaba: «Hasta cuando ciudadanos de Arequipa habéis de ser el blanco de tantos pechos que os imponen *por el Rey*? Ea nobles y plebeyos A cuanto pues esperamos Que sin pérdida de tiempo Todos no nos levantamos?».<sup>28</sup>

Indudablemente, la atmósfera de descontento que se vivió en Arequipa —y que también queda plasmada en el tenor de los pasquines— debió de constituir un motivo adicional de preocupación para las autoridades locales, que sin duda se sintieron presionadas por la conjunción de los rumores adversos que creaban inestabilidad, a lo que se sumaban las amenazas esgrimidas en los pasquines. Y es que no solamente el corregidor Sematnat fue conminado. También al encargado de la recientemente establecida aduana, don Juan Bautista Pando, se le advirtió ásperamente, a través de un pasquín, que su gestión no contaba con la aprobación de los habitantes de Arequipa: «[...] zangano que a tus abejas la miel y panal quitais, bien es que el Reino perdáis, pues a perecer los dejás. No usando de oscuras frases lo que es bien, de cuando en cuando, daremos capote a Pando, pandillazo a sus secuaces; toda tropa peruana, despechada con los pechos hasta que queden desechos, y aniquilada la aduana».<sup>29</sup>

La existencia de estos escritos subversivos significaba, además, que no solo la plebe estaba involucrada en las protestas sino también un sector de la población ilustrada. Como se ha demostrado, en las sociedades de Antiguo Régimen por lo general todos los individuos que firmaban sabían leer, pero no necesariamente sabían escribir.<sup>30</sup> No era extraño constatar que comerciantes, hacendados, mineros

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Se podía cuestionar al Rey por no hacer lo suficiente para proteger a sus súbditos. Consúltese GAUVARD, Claude. «Fears of Crime...», p. 1.

<sup>28</sup> LEWIN, Boleslao. *La rebelión de Túpac Amaru*, p. 156.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>30</sup> CHARTIER, Roger. «Las prácticas de lo escrito». En Philippe Ariès y Georges Duby (eds.). *Historia de la vida privada*. T.º III: Del Renacimiento a la Ilustración. Madrid: Taurus, 2001, p. 116.

y artesanos calificados, además de leer, practicaran la escritura. Sin duda, la adquisición de la lectura y escritura era indispensable para el manejo de los libros de cuentas de sus propiedades y talleres. De allí la penetración del libro en los medios del artesanado y del comercio que observa Chartier para la Europa del siglo XVIII.<sup>31</sup> De acuerdo con Rolf Engelsing, desde la Edad Media hasta alrededor de 1750 se leía «intensamente» en Europa; para 1800 la lectura era «extensiva», incorporando a un público más amplio.<sup>32</sup> En el caso del Perú colonial es posible suponer que un buen número de habitantes de ciudades prominentes —como lo era Arequipa— estaban en condiciones de leer los pasquines que convocaban a la rebelión y de transmitir su contenido a los pobladores analfabetos.

### 3. EL ATAQUE A LOS SÍMBOLOS DE PODER COLONIAL

Colocar en la mira de los ataques los símbolos del poder colonial también causaba temor entre la población blanca. Era, de alguna manera, presenciar el desmoronamiento de las instituciones de poder y de justicia que resguardaban su seguridad e integridad física. Volviendo al caso de la rebelión de Cochabamba de 1730, los insurrectos, luego de apedrear las casas de los notables de la ciudad, se dirigieron a la cárcel pública, rompieron sus puertas y liberaron a los presos.<sup>33</sup> Con esta incursión cuestionaban un sistema judicial que encarcelaba a quienes no podían hacer frente a los onerosos tributos o huían del servicio de la mita. Tomar las cárceles era, en otras palabras, un gesto de gratificación hacia la población campesina oprimida por excesivas gabelas.<sup>34</sup> Pero liberar a los presos tenía el agravante de generar incertidumbre en una ya atemorizada élite provincial. Era, en su criterio, ponerlos a instancias de la plebe.

El ataque sistemático a ciertas instituciones también se observa en la rebelión ocurrida en Urubamba, Cuzco, en 1777. De acuerdo con el testimonio del corregidor don Pedro Leefal y Melo, los sediciosos quemaron veintidós casas y redujeron a cenizas los Reales Archivos y las Reales Cárceles.<sup>35</sup> Del primero extrajeron algunos documentos, probablemente registros de deudas o censos de tierras. De la cárcel soltaron a los presos con el explícito propósito de que se plegaran a las protestas.

---

<sup>31</sup> CHARTIER, Roger. *Libros, lecturas y lectores en la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 132-133.

<sup>32</sup> DARNTON, Robert. «History of Reading». En Peter Burke (ed.). *New Perspectives on Historical Writing*. University Park, Pa.: The Pennsylvania State University Press, 1992, p. 148.

<sup>33</sup> O'PHELAN GODOY, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales...*, p. 95.

<sup>34</sup> NEWMAN, Paul. *A History of Terror*. Gran Bretaña: Sutton Publishing Limited, 2000, p. 122. El autor se refiere, concretamente, a la toma de la Bastilla.

<sup>35</sup> ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, Lima (en adelante AGN). Derecho Indígena, C401. Citado en O'PHELAN GODOY, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales...*, p. 189.

En el caso de estallar revueltas en áreas periféricas a los centros urbanos, el foco de los ataques eran los centros productivos: llámense haciendas, obrajes o minas. Así, en la sublevación ocurrida en el obraje de Quivilla, Huamalíes, en 1776, se prendió fuego a diecisiete oficinas que contenían «[...] cantidad de fardos de ponchos, ropa aderezada, cantidad de alfombras [...]», perdiendo la vida en el enfrentamiento el corregidor don Domingo de la Cajiga y su primo don José.<sup>36</sup>

Pero no solo se tomaron cárceles y archivos, también se ocuparon iglesias. Precisamente, al cacique José Gabriel Túpac Amaru le valió la excomunión el irrumpir con sus tropas en la iglesia de Sangarará y quemarla con el propósito de extraer a los peninsulares que se habían refugiado en ella ante el temor de ser capturados por el ejército rebelde. Es decir, no solo se arremetió contra instituciones de carácter civil sino también contra aquellas del orden eclesiástico. Túpac Amaru resintió profundamente su condición de excomulgado que lo equiparaba al malogrado corregidor Arriaga, distanciándose a partir de ese momento del clero y cuestionando el poder de la Iglesia.<sup>37</sup>

El temor a que una ciudad levantada quedara eventualmente aislada fue también motivo de preocupación por parte de las autoridades coloniales. En la rebelión de 1750, ocurrida en Huarochirí, los amotinados, sabiendo que esta provincia provisionaba de víveres a Lima y que la represión vendría de la capital, se dedicaron a bloquear los caminos y destruyeron los puentes de acceso.<sup>38</sup> El pánico se apoderó entonces no solo de Huarochirí sino también de Lima, pues se temió que la situación generara un desabastecimiento de la capital y su posible incomunicación.

Pero fue quizá en la ciudad de La Paz donde se vivió la experiencia más traumática, al ser esta cercada en 1781 a lo largo de ciento nueve días por las tropas lideradas por el jefe aimara Julián Apasa Túpac Catari, en la segunda fase de la gran rebelión de Túpac Amaru. Los padecimientos que vivieron los habitantes durante el sitio de La Paz son descritos jornada a jornada en el diario que redactó al respecto un testigo ocular: el oidor Francisco Tadeo Diez de Medina. Allí se señala cómo, ante el temor de un ataque armado, los habitantes de la ciudad alto-peruana se atrincheraron en sus viviendas. Pero los ánimos estaban exacerbados y ello no impidió que las tropas aimaras incendiaran ranchos, quemando caseríos y casas.<sup>39</sup> Recurrir al fuego para intimidar a los pobladores paceños demostró ser un arma eficaz para propiciar el desconcierto y la desazón.

<sup>36</sup> AGN. Real Audiencia-Causas Criminales, leg. 40, C483. Citado en O'PHELAN GODOY, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales...*, p. 171.

<sup>37</sup> O'PHELAN GODOY, Scarlett. *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1995, p. 125.

<sup>38</sup> British Museum, Londres (en adelante BM). Additional 13,976.

<sup>39</sup> DIEZ DE MEDINA, FRANCISCO TADEO. *Diario del cerco de La Paz, 1781*. Introducción y estudio preliminar de María Eugenia del Valle de Siles. La Paz: Don Bosco, 1994, p. 103.

Como observa el oidor, la ciudad llegó a entrar en pánico «[...] por el bloqueo en que nos tienen los indios, sitiados no solo por víveres que no internan a la ciudad [...] sino por la falta de agua y fuentes que no corren, por haber cortado los enemigos, desde el principio del sitio, las cañerías o acueductos de la ciudad [...]». <sup>40</sup> El miedo llevó a que la población durmiera «[...] en iglesias, sacristías, conventos, cementerios, calles, patios de casas, entre trincheras [...]». <sup>41</sup> Adicionalmente, la hambruna que se apoderó de la ciudad expuso a la población a las epidemias, sobre todo a la disentería, que cobró numerosas vidas. <sup>42</sup> De acuerdo con Brian Pullan, la epidemia —al igual que el Carnaval— tiene la propiedad de invertir el mundo al crear, temporalmente, una dependencia respecto a los pobres, <sup>43</sup> quienes llevarán a cabo los servicios esenciales y, en el caso del Alto Perú, controlarán la distribución de provisiones. Diez de Medina dio inicio a su diario en febrero de 1781. Para el 26 de mayo reportaba: «[...] la ciudad sigue con la epidemia de la disentería, toda ella es una congoja; en las calles se van cayendo los hombres, muertos de necesidad [...]». <sup>44</sup> Se habían conjugado los tres dardos de Dios: la guerra, el hambre y la peste. <sup>45</sup> Cada uno por separado causaba temor; los tres simultáneamente podían provocar auténtico pánico. <sup>46</sup>

#### 4. LA VIOLENCIA CONTRA LAS AUTORIDADES COLONIALES

Edificios como los archivos, las cárceles y las aduanas representaban la institucionalidad del orden colonial. Pero también atentar contra las autoridades coloniales, fueran estas civiles o religiosas, era delinquir contra el sistema establecido. Implicaba, además, demostrar que los burócratas —llámense corregidores, aduaneros e inclusive los clérigos— eran vulnerables, como lo era el sistema colonial.

Ante la mirada incrédula de criollos y peninsulares, durante el siglo XVIII se asesinó una y otra vez a miembros de la burocracia colonial. Los corregidores, la máxima autoridad de las provincias, fueron en más de una ocasión muertos a sangre fría por una plebe enardecida frente a los abusos recurrentes e irresueltos a

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>43</sup> PULLAN, Brian. «Plague and Perceptions of the Poor in Early Modern Italy». En Terence Ranger y Paul Slack (eds.). *Epidemics and Ideas. Essays on the Historical Perception of Pestilence*. Cambridge: Cambridge University Press, Past and Present Publications, 1995, p. 117.

<sup>44</sup> DIEZ DE MEDINA, Francisco Tadeo. *Diario del cerco...*, p. 176.

<sup>45</sup> DONOGAN, Barbara. «Codes of Conduct in the English Civil War». *Past and Present*, n.º 118, 1988, p. 67. La autora cita como referencia el libro de William Gouge, *Gods Three Arrows: Plague, Famine, Sword*. Londres, 1631.

<sup>46</sup> GENTILCORE, David. «The Fear of Disease and the Disease of Fear». En William G. Naphy y Penny Roberts (eds.). *Fear in Early Modern Society*. Manchester: Manchester University Press, 1997, p. 190.

los que estaban sujetos. Los corregidores se convirtieron, sin lugar a dudas, en la autoridad más antagónica de la colonia. Sus diferencias con la población indígena por los excesos en el cobro del tributo y la asignación de mita, con los mestizos por el reparto, con los criollos por disputarles la mano de obra indígena y postergarlos del suministro de productos para el reparto, los convirtieron en blanco de las agresiones. Entre 1770 y 1780, en las provincias de Pacajes, Huamalés, Chumbivilcas, Tinta, Paria, se asesinó a corregidores. La legitimidad de la autoridad de los corregidores estaba en franca crisis. No en vano llegó a circular el rumor de «[...] que Túpac Amaru tenía orden de S. M. para mandar ahorcar a otros seis corregidores de estas provincias [...]», luego de consumarse la ejecución de don Antonio de Arriaga, que guardó las características de un espectáculo público.<sup>47</sup>

En algunos casos los asesinatos denotaron prácticas nativas tradicionales. Así ocurrió con el corregidor de Cotabambas, Cuzco, en 1730, quien fue golpeado y apedreado hasta quitarle la vida, y al amortajarlo «[...] no tenía dientes, ni muelas, ni narices, ni ojos, que tenía la cara una plasta de crueldad de los golpes que le habían dado».<sup>48</sup> Durante la gran rebelión, el prominente comerciante peninsular don Isidro Gutiérrez fue capturado y muerto por los indios de Calca, quienes lo descuartizaron, comieron su corazón y bebieron su sangre.<sup>49</sup> En las ilustraciones que incorpora Guaman Poma de Ayala en su *Nueva coronica y buen gobierno*, se identifica la muerte por palos y piedras como castigos del inca, y la extracción de ojos y muelas como prácticas perpetradas contra los prisioneros de guerra.<sup>50</sup> Esta era la antítesis del buen morir que predicaba la doctrina cristiana y, evidentemente, estaba muy lejos de responder a las expectativas que tenían los criollos y peninsulares de cómo se debía alcanzar una muerte santa.<sup>51</sup> Muy diferente fue el ajusticiamiento del corregidor Arriaga, quien tuvo la oportunidad de confesarse, arrepentirse públicamente de sus pecados y vestir el hábito de San Francisco, antes de ser ahorcado por un verdugo.<sup>52</sup> Es oportuno recordar que el ahorcamiento era considerado «muerte infame de horca». Así lo hizo saber el conde de Vallehermoso al

---

<sup>47</sup> DURAND FLÓREZ, LUIS (ed.) *Colección Documental del Bicentenario de la Revolución Emancipadora de Túpac Amaru*. 5 tomos. Lima: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Túpac Amaru, 1980-1982, tomo I, p. 506.

<sup>48</sup> AGI. Audiencia de Lima, leg. 495. También citado en O'PHELAN GODOY, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales...*, p. 100.

<sup>49</sup> REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, Madrid (en adelante RAH). *Colección Mata Linares*, vol. I, fjs. 298-299.

<sup>50</sup> O'PHELAN GODOY, Scarlett. *La gran rebelión en los Andes...*, p. 109.

<sup>51</sup> Había temor a morir repentinamente, sin estar debidamente preparado para ello. Al respecto consúltese el artículo de MÁXIMO GARCÍA FERNÁNDEZ, «Actitudes ante la muerte, religiosidad y mentalidad en la España Moderna: revisión historiográfica». *Hispania*, n.º 176, 1990, p. 1.074: «El saber morir ante Dios y ante los hombres es de suma importancia».

<sup>52</sup> O'PHELAN GODOY, Scarlett. *La gran rebelión en los Andes...*, p. 111.

escribirle al virrey Jáuregui quejándose de la «afrentosa muerte de horca» que le habían infligido a Arriaga.<sup>53</sup>

Pero no solamente los corregidores sufrieron muertes violentas: los aduaneros también fueron atacados por la plebe. El tristemente célebre aduanero de La Paz, don Bernardo Gallo, fue amenazado de muerte durante los disturbios de 1777 que se suscitaron en la aduana. En dicha oportunidad se le envió una nota advirtiéndole: «A este ladrón Gallo viejo pelarlo, hacer buenas presas y al río con él, pues no pruebe ignorar ni diga que de repente fue su desgracia, que con este aviso van tres veces [...]».<sup>54</sup> Atemorizado ante esta amenaza de muerte, Gallo escribió a Lima y Buenos Aires pidiendo su traslado. En ambos lugares se hizo caso omiso a su solicitud. Durante los ataques a la aduana acaecidos en 1780, Gallo encontró la muerte a manos de los rebeldes.

Como ha observado E. P. Thompson, las cartas anónimas en tono amenazante son una forma característica de protesta social en cualquier sociedad que ha cruzado el umbral del alfabetismo, y en la que las formas colectivas de defensa organizada son débiles y precarias. Evidentemente, la reacción del amenazado responde a un patrón predecible, como puede ser el miedo, la ansiedad y una cierta paranoia frente a tales notificaciones.<sup>55</sup> Además, no es extremo pensar que los asesinos de Gallo se tomaron la revancha en respuesta a los agravios que este les había ocasionado en el ejercicio de sus funciones como aduanero de La Paz. En una sociedad en la que se acepta públicamente la revancha, la acción violenta está justificada,<sup>56</sup> por lo que la muerte de Gallo quedó registrada como un suceso colectivo en el que sus infractores hicieron justicia «con sus propias manos».

El punto más álgido de la violencia contra las autoridades coloniales fue cuando se inició una secuela de ataques contra los miembros del clero, a quienes hasta ese momento las investiduras sacerdotales los habían protegido de las agresiones. Esto ocurrió sobre todo durante la gran rebelión y particularmente en el Alto Perú, durante el sitio de La Paz. Como informó en su recuento el oidor Diez de Medina «[...] dice que no queda sacerdote alguno en el alto de San Pedro, que [los rebeldes] han muerto ocho curas y varios eclesiásticos[...]».<sup>57</sup> Probablemente, el caso más sonado y que causó pavor entre la población paceña fue el ahorcamiento

---

<sup>53</sup> CDRTA, t.º I, p. 395.

<sup>54</sup> AGI. Audiencia de Charcas, leg. 594. Citado en O'PHELAN GODOY, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales...*, p. 201.

<sup>55</sup> THOMPSON, E. P. «The Crime of Anonymity». En *Albion's Fatal Tree. Crime and Society in Eighteenth Century England*. Nueva York/Londres: Pantheon Books, 1975, p. 255.

<sup>56</sup> MILLER, William Ian. «In Defense of Revenge». En Barbara Hanawalt y David Wallace (eds.). *Medieval Crime and Social Control*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, pp. 72-73.

<sup>57</sup> DIEZ DE MEDINA, Francisco Tadeo. *Diario del cerco...*, p. 175. Corresponde al día lunes 21 de mayo de 1781.

del padre Barriga, religioso de San Francisco, a quien se dio muerte el mismo día de Jueves Santo, exhibiéndose luego su cadáver desde El Alto de La Paz.<sup>58</sup>

## 5. LOS EFECTOS VISUALES PARA GENERAR TEMOR

Túpac Amaru demostró ser un conocedor del impacto que podían causar los efectos visuales sobre sus potenciales colaboradores y sus declarados enemigos. Solo así se explica su intencionalidad al hacerse retratar en el lienzo con los atributos de inca, pero también con dos imágenes laterales de fondo, que llaman a la reflexión.

En el cuadro que ejecutó el mulato Antonio de Oblitas, de acuerdo con las descripciones, aparecía el cacique de Tinta con las insignias de inca descendiente de sangre real y el bastón de mando. Lo curioso es que dispuso, simultáneamente, que se incorporara a un lado del cuadro, «[...]la Iglesia quemada [de Sangarará] con las llamas que salían de ella y varios muertos, y otros a quienes desnudaban [...] y al otro lado [del lienzo] la cárcel de Sangarará, y los indios quemándola y otro indio agarrando por los cabellos al carcelero».<sup>59</sup> De esta manera se materializaba su antagonismo con el poder civil (arrasando la cárcel atiborrada de indios deudores de tributos y repartos) y se manifestaba su desencanto frente al poder eclesiástico luego de su excomunión (atacando la iglesia convertida en refugio de peninsulares y criollos). Para los allegados del cacique, en su campaña al Alto Perú, la composición del cuadro podía interpretarse como la victoria de Sangarará. Pero para la población blanca era ver en imágenes los ataques que se les había infligido, recordándoles que estaban expuestos a la violencia y que eran vulnerables, y por ende reforzándoles el sentimiento de temor.

Por otro lado, en el cerco de La Paz la estratégica posición de los rebeldes ubicados en El Alto les permitió que todos sus movimientos pudieran ser ampliamente observados desde la ciudad. Conocedores de esta facilidad, las tropas aimaras no desestimaron la oportunidad de atemorizar al enemigo.

El 11 de abril, el oidor Diez de Medina registró en su diario que los indios de Túpac Catari, mientras llegaban a El Alto, «[...] iban ahorcando los enemigos en la misma Ceja, en la horca que habían fijado, tres individuos de los nuestros [...]».<sup>60</sup> Meses después, concretamente el 3 de junio, el mencionado oidor apuntaba: «[...] a las diez y más del día se divisó de esta plaza mayor, que el conjurado Apaza dio con un sable a uno de cara blanca, contra quien de contado cargaron

<sup>58</sup> O'PHELAN GODOY, Scarlett. *La gran rebelión en los Andes...*, p. 127.

<sup>59</sup> AGI. Audiencia del Cusco, leg. 33.

<sup>60</sup> DIEZ DE MEDINA, Francisco Tadeo. *Diario del cerco...*, p. 128.

los indios y arrojaron talado en piezas su cuerpo cerro abajo». <sup>61</sup> Al día siguiente se vio que los rebeldes conducían a un hombre con los brazos mutilados, identificado como Mariano Murillo, «[...] cuyas manos parecieron de poco rato pendientes en la nueva horca en el alto y caja del Quilliquille». <sup>62</sup>

Hay que tener en cuenta que los actos oficiales de tortura y las sentencias judiciales de la Real Audiencia que dictaminaban cercenar los cuerpos de determinados criminales serán utilizadas como modelo por la plebe para ponerlos en práctica durante las coyunturas de intranquilidad social. En este sentido, es oportuno recordar que las ejecuciones públicas eran eventos que convocaban una considerable asistencia de parte de los sectores populares. En dichas oportunidades, la multitud podía ver cómo se arrancaba la lengua al blasfemo o se mutilaban las manos del profano. Podían observar también cómo los traidores eran decapitados y desmembrados, y cómo sus cuerpos divididos en partes eran puestos en diferentes lugares de la ciudad para ser exhibidos y servir de escarmiento. <sup>63</sup> No debe llamar la atención, entonces, que las tropas aimaras expusieran en las horcas a sus víctimas y que exhibieran la cabeza de sus enemigos en picotas. Era, de alguna manera, recrear la represión a la que se veían sometidos por parte de las autoridades peninsulares.

También se aprovechó la ubicación estratégica de El Alto para hacer un verdadero despliegue de fuerza por parte del ejército rebelde, con el objetivo central de desconcertar a la élite paceña. Así, el 4 de abril, el oidor Diez de Medina escribió con desazón: «[...] por la tarde a las 4 se vio bajar al nominado Túpac Catari a caballo tordo con cabriolé encarnado, pistola a jaez, con una comitiva de 400 a 500 indios armados, en dos alas y algunos de a caballo [...]». <sup>64</sup> En ocasiones se combinó alguna celebración con el asesinato de prisioneros, todo esto ejecutado a vista y paciencia de los habitantes de la ciudad. De acuerdo con el relato de Diez de Medina, el 24 de abril, «[...] hacia la revuelta del cerro de Quilliquille tuvieron esta tarde la celebridad de toros con dos clarines y mucha grita. En dicho alto descuartizaron un cholo, que corre fue de los nuestros, desertores. Le cortaron las manos, cabeza y pies y echaron el cuerpo montaña abajo a nuestra vista». <sup>65</sup> Como señala el historiador Antonio Domínguez Ortiz, la naturaleza humana puede encontrar placer en lo que normalmente evoca dolor. Hasta una ejecución pública podía convertirse en un espectáculo, en una fiesta. <sup>66</sup>

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>63</sup> ZENON DAVIS, Natalie. *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford: Stanford University Press, 1998, p. 162. La autora se refiere al caso de las ejecuciones públicas en la Europa Moderna.

<sup>64</sup> DIEZ DE MEDINA, Francisco Tadeo. *Diario del cerco...*, p. 120.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>66</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. «Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca». En *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Granada: Universidad de Granada y Casa de Velásquez, 1990, p. 15.

La violencia había ampliado su radio de acción. Ahora se atacaba no solo a blancos, fueran estos funcionarios o clérigos, sino también a indios, si se los consideraba traidores a la causa rebelde. En palabras, una vez más, del oidor Diez de Medina, era inverosímil y parecía una pesadilla «[...] que estos bárbaros, que fuera de algunos fusiles no tienen más armas que las hondas y piedras, nos tengan a raya, así oprimidos dentro del piso y terreno de seis y siete cuabras en círculo, sin disposición ni espíritu para rebatirlos, castigarlos y proveer la ciudad de carnes y comestibles».<sup>67</sup>

Las rebeliones del siglo XVIII lo que hicieron fue exacerbar el miedo a la plebe y al indio, por parte de las élites coloniales. Se llegó, además, a medir los verdaderos alcances que podía engendrar la violencia. Esta imagen de una plebe desenfadada y hostil se mantendrá vigente durante el siglo XIX y el temor a que rebasaran el control social del sistema no se borrará fácilmente de la mente de las autoridades republicanas.

## BIBLIOGRAFÍA

- BOWSER, Frederick. *El esclavo africano en el Perú Colonial, 1524-1650*. México D. F.: Siglo XXI, 1987.
- BOYER, Richard. «Honor among Plebeians. Mala Sangre and Social Reputation». En Lyman Johnson y Sonya Lipsett-Rivera (eds.). *The Faces of Honor: Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998.
- CAHILL, David. «Taxonomy of a Colonial Riot: The Arequipa Disturbances of 1780». En John Fisher, Allan Kuethe y Anthony McFarlane (eds.). *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.
- CANGAS, Gregorio de. *Descripción en diálogo de la ciudad de Lima entre un peruano práctico y un bisoño chapetón*. Lima: Fondo Editorial del Banco Central de Reserva, 1997.
- CHARTIER, Roger. *Libros, lecturas y lectores en la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- . «Las prácticas de lo escrito». En Philippe Ariès y Georges Duby (eds.). *Historia de la vida privada*. T.º III: Del Renacimiento a la Ilustración. Madrid: Taurus, 2001.
- COPE, R. Douglas. *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1994.
- COSAMALÓN, Jesús. *Indios detrás de la muralla*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

<sup>67</sup> DIEZ DE MEDINA, Francisco Tadeo. *Diario del cerco...*, p. 152.

- DARNTON, Robert. «History of Reading». En Peter Burke (ed.). *New Perspectives on Historical Writing*. University Park, Pa.: The Pennsylvania State University Press, 1992.
- DAVIES, C. S. L. «Popular Religion and the Pilgrimage of Grace». En Anthony Fletcher y John Stevenson (eds.). *Order and Disorder in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- DIEZ DE MEDINA, Francisco Tadeo. *Diario del cerco de La Paz, 1781*. Introducción y estudio preliminar de María Eugenia del Valle de Siles. La Paz: Don Bosco, 1981.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. «Iglesia institucional y religiosidad popular en la España Barroca». En *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Granada: Universidad de Granada y Casa de Velásquez, 1990.
- DONOGAN, Barbara. «Codes of Conduct in the English Civil War». *Past and Present*, n.º 118, 1988.
- DURAND FLÓREZ, Luis (ed.). *Colección Documental del Bicentenario de la Revolución Emancipadora de Túpac Amaru*. Lima: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Túpac Amaru, 1980-1982. 5 tomos.
- FLORES GALINDO, Alberto. *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Lima: Horizonte, 1994.
- GALDÓS, Guillermo. *La rebelión de los pasquines*. Arequipa: Universitaria, 1967.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo. «Actitudes ante la muerte, religiosidad y mentalidad en la España Moderna: revisión historiográfica». *Hispania*, n.º 176, 1990.
- GAUVARD, Claude. «Fear of Crime in Late Medieval France». En Barbara A. Hanawalt y David Wallace (eds.). *Medieval Crime and Social Control*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- GENTILCORE, David. «The Fear of Disease and the Disease of Fear». En William G. Naphy y Penny Roberts (eds.). *Fear in Early Modern Society*. Manchester: Manchester University Press, 1997.
- HART-TERRÉ, Emilio. *Negros e indios. Un estamento social ignorado del Perú colonial*. Lima: Juan Mejía Baca, 1973.
- HASLIP-VIERA, Gabriel. «The Underclass». En Louisa Schell Hoberman y Susan Migden Socolow (eds.). *Cities and Society in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986.
- KARESCH, Mary. «Suppliers, Sellers, Servants and Slaves». En Louisa Schell Hoberman y Susan Migden Socolow (eds.). *Cities and Society in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986.
- KONETZKE, Richard. «El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial». *Revista de Indias*, vol. VII, 1946.
- . «Los mestizos en la legislación colonial». *Revista de Estudios Políticos*, n.º 112, 1960.

- LEWIN, Boleslao. *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la Independencia hispano-americana*. Buenos Aires: Latino Americana, 1967.
- LOCKHART, James. *Spanish Peru, 1532-1560. A Colonial Society*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1976.
- MAJLUF, Natalia (ed.). *Los cuadros de mestizaje del virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú Colonial*. Lima: Museo de Arte de Lima, 1999.
- MILLER, William Ian. «In Defense of Revenge». En Barbara Hanawalt y David Wallace (eds.). *Medieval Crime and Social Control*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- MÖRNER, Magnus. *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little, Brown and Company, 1967.
- NEWMAN, Paul. *A History of Terror*. Gran Bretaña: Sutton Publishing Limited, 2000.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1988.
- . *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1995.
- PULLAN, Brian. «Plague and Perceptions of the Poor in Early Modern Italy». En Terence Ranger y Paul Slack (eds.). *Epidemics and Ideas. Essays on the Historical Perception of Pestilence*. Cambridge: Cambridge University Press, Past and Present Publications, 1995.
- THOMPSON, E. P. «The Crime of Anonymity». En *Albion's Fatal Tree. Crime and Society in Eighteenth Century England*. Nueva York/Londres: Pantheon Books, 1975.
- WIBEL, John F. «The Evolution of a Regional Community within Spanish Empire and Peruvian Nation: Arequipa, 1780-1845». Tesis de doctorado. Stanford: Stanford University, 1975.

# El miedo a la revolución. Rumores y temores desatados por la Revolución Francesa en el Perú, 1790-1800

CLAUDIA ROSAS LAURO  
Universidad de Florencia  
Pontificia Universidad Católica del Perú

[...] orgullosa nación que [...] tiene hoy abierta con escándalo del mundo una cátedra de crueldades, asesinatos, regicidios [...] predicadora del ateísmo, llevando por estandarte la guillotina en lugar de la Cruz [...].<sup>1</sup>

CON ESTAS DURAS EXPRESIONES, Diego Cisneros, miembro de la Sociedad de Amantes del País, lanzaba una diatriba contra Francia empleando como tribuna las páginas de una destacada publicación periódica del momento, *El Mercurio Peruano*. Transcurría la década de 1790 cuando las noticias del evento político que conmovía al mundo, la Revolución Francesa, eran conocidas y discutidas en los espacios de sociabilidad limeños, causando profundo impacto en la élite colonial, que presenció espantada cómo en la potencia mundial de ese entonces se subvertía el orden social y político. Las imágenes del Terror, el regicidio y los ataques a la Iglesia católica difundidas por la prensa, los folletos y la correspondencia, acrecentaron el miedo que ya existía en la élite a una revolución del pueblo. Es más, en este contexto empezó a cristalizarse la misma noción de revolución y el empleo de dicho término en la documentación del período. Había el temor a que lo mismo pudiera suceder en estas tierras y ese miedo se vio alimentado, a su vez, por los temores desencadenados por las rebeliones sociales del siglo XVIII, y sobre todo por el recuerdo latente de una importante insurrección en el sur andino, que estremeció las bases del régimen colonial: el movimiento de Túpac Amaru II, acaecido tan solo una década antes.<sup>2</sup> El temor generado en el Estado colonial y la

---

<sup>1</sup> *Mercurio Peruano*, t.º XII, n.º 605, enero de 1794. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1966.

<sup>2</sup> El interés por el tema del miedo surgió a partir de una ponencia presentada en el V Coloquio Interdisciplinario de Humanidades de la Universidad Católica del Perú «Conocimiento, conciencia y acción», organizado por la Facultad de Psicología, y gracias a una invitación del padre Jeffrey Klaiber S. J. en 1998.

élite criolla se debió principalmente a una posible alianza del sector indígena y el criollo, tal como había sucedido en 1780, lo cual llevó a una represión sobre todo de las tradicionales autoridades indígenas —que ya se encontraban en un período de crisis— y de las manifestaciones del nacionalismo inca.<sup>3</sup>

Asimismo, el impacto de la Revolución Francesa se vivió en momentos en que se daba un auge de la Ilustración en el Perú, que coincidió con el gobierno del virrey Gil de Taboada y Lemos. En este momento, miembros de la élite y el gobierno, embebidos del discurso ilustrado con sus criterios de racionalidad, utilidad y orden,<sup>4</sup> impulsaron una activa producción periodística a través del *Mercurio Peruano*, que reivindicaba el conocimiento del país, convirtiéndose en expresión de un nacionalismo criollo. Este no será el único periódico del momento, pues el hecho revolucionario llevó a la publicación de un vocero oficial del gobierno, la *Gaceta de Lima*, destinado íntegramente a informar sobre el evento que conmovía al mundo. Al mismo tiempo, desde mediados de la centuria se había desarrollado el programa de reformas borbónicas aplicadas en todos los ámbitos de la realidad colonial, cuyo principal objetivo era el reforzamiento del poder real bajo los preceptos del despotismo ilustrado. Evidentemente, los sucesos desatados a partir de 1789 serán percibidos como un peligro que ponía en riesgo estos propósitos. Asimismo, el reformismo borbónico, como proyecto modernizador, buscaba la transformación de la sociedad desde una visión ilustrada del mundo, pero en un contexto colonial y con una organización social de marcadas jerarquías. Ello explica en parte por qué el proyecto borbónico en el Perú presentó contradicciones y ambivalencias que, como señala Charles Walker, tuvieron como consecuencia una Ilustración «a medias» en la práctica.<sup>5</sup>

---

La preocupación continuó vigente, fue bien acogida por Luis Millones, Moisés Lemlij y Max Hernández, y terminó por plasmarse en una mesa sobre «El miedo en la historia del Perú», en la Conferencia Internacional «Al fin de la batalla» (2001). Recientemente, la investigación sobre el miedo a la Revolución Francesa en el Perú fue presentada en un seminario del Centre de Recherche sur l'Amérique Espagnole Coloniale (CRAEC) en la Universidad de La Sorbona-París III (2004), gracias a una invitación de su director, Bernard Lavallé. Agradezco a todos ellos su gran apoyo y quisiera dedicar este trabajo a mi padre, de quien seguramente heredé la sensibilidad hacia este tipo de temas que no solo vinculan la historia y la psicología sino que también se enraízan en los terrenos más profundos y misteriosos del ser humano y las sociedades.

<sup>3</sup> O'PHELAN GODOY, Scarlett. *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia 1750-1835*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1997.

<sup>4</sup> Con respecto a la Ilustración podemos pensar —a partir de recientes investigaciones— no solamente en un discurso o una visión sino en una verdadera «mentalidad ilustrada». Véanse los importantes trabajos sobre la Ilustración española de Francisco SÁNCHEZ-BLANCO, *La mentalidad ilustrada*. Madrid: Taurus, 1999. Del mismo autor, *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Madrid: Alianza Universidad, 1991. También son importantes los trabajos clásicos de Jean SARRAILH, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992; y Richard HERR, *España y la Revolución del siglo XVIII*. Madrid: Aguilar, 1979.

<sup>5</sup> Comunicación personal.

A todo eso se sumó el peso de la Iglesia y del catolicismo en la Ilustración española y, a su vez, en la peruana, que alimentó las ambigüedades en la aplicación de los ideales ilustrados. Entonces, se impulsó una Ilustración católica y pragmática destinada a fortalecer el poder estatal, que estableció una alianza con las élites para llevar adelante el programa de reformas.<sup>6</sup> En la época que nos ocupa, específicamente durante el gobierno de Gil de Taboada y Lemos, según Víctor Peralta, se inició una nueva fase de este proceso representada por el *Mercurio Peruano*, periódico en el cual no solo participó el clero sino también la élite criolla, y en el que se trató de conjugar fe y razón.<sup>7</sup> El rechazo de los filósofos europeos y la posición contraria al ateísmo, el deísmo, el volterianismo y el enciclopedismo impidieron en cierta medida la asimilación de muchos contenidos de la Ilustración europea. La Revolución Francesa influyó en la radicalización de esta postura al ser interpretada como un ejemplo de los peligros que acarrearía la puesta en práctica de dichas ideas.

En este contexto, la Revolución Francesa alimentó el temor que existía en el gobierno y la élite coloniales a una revolución, lo que generó un abanico de comportamientos y actitudes cuyo análisis es relevante para la comprensión del rol de los grupos de poder durante la Independencia. Del estudio de las posturas frente a la Revolución Francesa en la historiografía peruana se desprende que el acontecimiento desde siempre generó polémica, pues mientras unos lo elogiaban otros lanzaban duras diatribas en su contra; después se pasó a considerarlo causa externa de la Independencia para más tarde minimizar completamente su peso en el desarrollo de posteriores acontecimientos.<sup>8</sup> Si bien varios trabajos han mencionado el conservadurismo de la élite peruana frente al proyecto separatista y el miedo a la revolución como elementos peculiares propios del proceso independentista en el Perú,<sup>9</sup> no se ha profundizado lo suficiente en este aspecto desde el punto de

---

<sup>6</sup> El objetivo de la reforma en el plano religioso era lograr el sometimiento de la Iglesia al patronazgo real. La puesta en práctica del regalismo se inició durante el gobierno del virrey Amat (1761-1776) y las medidas más representativas en este campo fueron la expulsión de los jesuitas, la imposición del patronazgo real a la Iglesia y la Inquisición, la secularización del clero y la posibilidad de leer libros antes prohibidos. Sobre este aspecto consúltese VÍCTOR PERALTA, «Las razones de la fe. La Iglesia y la Ilustración en el Perú, 1750-1800», en Scarlett O'Phelan Godoy (comp.). *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. Lima: Instituto Riva-Agüero y Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

<sup>7</sup> Fueron rasgos del *Mercurio Peruano*, según Pierre Clément, la cultura bíblica, la crítica modernista a las formas de devoción y religiosidad popular, así como la reconciliación entre escolasticismo e iluminismo.

<sup>8</sup> ROSAS LAURO, Claudia. «Loas y diatribas. La Revolución Francesa en la historiografía peruana». En *Félix Denegri Luna. Homenaje*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

<sup>9</sup> Algunos trabajos representativos de la historiografía peruana que ponen en relieve el conservadurismo de la élite y el miedo a la revolución en el Perú son: MACERA, Pablo. *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional*. Lima: Ediciones Fanal, 1955; FLORES GALINDO, Alberto (ed.). «Independencia y clases sociales». En *Independencia y revolución*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1987; BONILLA, Heraclio y Karen SPALDING. «La Independencia en el Perú: las palabras y los hechos». En BONILLA,

vista del miedo.<sup>10</sup> Mucho menos se ha estudiado el impacto que tuvo un hecho de carácter externo como la Revolución Francesa en la mentalidad colectiva<sup>11</sup> de la sociedad colonial para la reactivación de ese miedo prístino a la subversión en los grupos de poder.

Este interés por el tema del miedo se remonta a las primeras décadas del siglo XX con la renovación historiográfica protagonizada por los historiadores franceses Marc Bloch y Lucien Febvre, quienes en sus investigaciones se preocuparon por la comprensión de ciertos elementos psicológicos de carácter colectivo. Como señala Fernando Rosas, la aproximación entre historia y psicología no es producto de una convergencia reciente, pues sus orígenes se encuentran en antiguos y aislados esfuerzos realizados durante las etapas de formación y consolidación de ambos campos de estudio.<sup>12</sup> Así, los fundadores de la llamada Escuela de Anales se detuvieron a reflexionar sobre el temor y el deseo de seguridad desde el punto de vista histórico.<sup>13</sup> De este empuje inicial, a partir de la década de 1960 se produjo la apertura de nuevos campos de estudio —como la historia de las mentalidades— que renovaron el interés por temas como este. En tal contexto se entienden los trabajos del gran historiador del miedo, Jean Delumeau,<sup>14</sup> cuya obra *Le peur en*

Heraclio. *La Independencia en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1977; y LYNCH, John. *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*. Barcelona: Ariel, 1976, entre otros.

<sup>10</sup> El trabajo pionero sobre el tema para la época que nos ocupa es el de Alberto FLORES GALINDO, *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Lima: Horizonte, 1994. Siguiendo esta línea existen recientes trabajos como el de Jesús COSAMALÓN, *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia inter-racial en Santa Ana (Lima, 1795-1820)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

<sup>11</sup> En el trabajo utilizamos el concepto de mentalidad colectiva en la perspectiva de Michel Vovelle, como una noción operativa que abarca tanto los comportamientos y las actitudes como los gestos, las imágenes y representaciones. Véase VOVELLE, Michel. *Aproximación a la historia de las mentalidades colectivas*. Cuadernos de Historia XII. Lima: Universidad de Lima, 1991. En este sentido, se diferencia la mentalidad de la tradicionalmente estudiada ideología. Consúltese VOVELLE, Michel. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel, 1985. Este interés por la historia de las mentalidades no ha sido ajeno a nuestro país y se han desarrollado investigaciones siguiendo esta línea de trabajo, como muestra Juan DEJO en «Mentalidades: teoría y praxis para su aplicación a la Historia del Perú». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n.º 15, 1988, pp. 95-118, Lima.

<sup>12</sup> Para ver antiguos y nuevos derroteros entre la historia y la psicología, consúltese ROSAS MOSCOSO, Fernando. *El hombre y el dominio de los espacios: mecanismos oníricos y temores en la expansión europea (siglos XIII-XV)*. Cuadernos de Historia V. Lima: Universidad de Lima, 1988.

<sup>13</sup> FEBVRE, Lucien. «La sensibilité et l'Histoire». En *Annales*. París, 1941. Del mismo autor, «Pour l'histoire d'un sentiment: le besoin de sécurité». En *Annales*. París, 1956. También puede verse MANDROU, Robert, «Pour une histoire de la sensibilité». En *Annales*. París, 1959.

<sup>14</sup> DELUMEAU, Jean. *La peur en Occident*. París: Fayard, 1978. Del mismo autor son *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII-XVIII*. París: Fayard, 1983; «La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño». En *Historiografía francesa: corrientes temáticas y metodológicas recientes*. México D. F.: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1996; y «Mentalidades religiosas en el occidente moderno». *Lienzo*, n.º 18, 1997, pp. 265-283, Lima.

*Occident* constituye el primer intento de sistematización del estudio del miedo a través de la historia.<sup>15</sup> Desde esta perspectiva, nuestro propósito es estudiar el miedo a partir de un caso histórico particular: el impacto de la Revolución Francesa en el virreinato del Perú.

Para ello se analizará, en principio, el ámbito de los procesos informativos, enfatizando el papel de la difusión de la información y del rumor en la generación de temores. A partir del estudio de los procesos informativos y del análisis mismo de la información podemos aproximarnos a la manera en que se representaba la revolución y se construía el imaginario del miedo. Este complejo proceso comunicativo llevó al desencadenamiento de una serie de miedos sociales como el miedo a la plebe y a la sedición, que aparecen asociados al temor a la inversión del orden social, político y religioso. Al mismo tiempo, el temor al extranjero y al ataque externo que representaban los franceses y su nación se manifestaron en una política antifrancesa que llegó hasta medidas como la expulsión de miembros de dicha nación. La conjugación de estos miedos creó un sentimiento de inseguridad en las autoridades virreinales y en la élite colonial que, frente a la amenaza de una revolución, activó una serie de mecanismos de control y represión con el propósito de lograr seguridad en diferentes niveles. Así, se desarrolló un abanico de medidas destinadas al control de la información en el espacio público, a orquestar la propaganda política contrarrevolucionaria y a la recaudación de donativos para la guerra de España contra Francia, así como las rogativas públicas para la feliz culminación de dicha guerra.<sup>16</sup>

## I. EL ROL DE LA INFORMACIÓN Y DEL RUMOR EN LA PROPAGACIÓN DEL MIEDO

A partir del clásico y sugestivo trabajo de Georges Lefebvre *El gran miedo de 1789*, que estudia la propagación del miedo durante la Revolución Francesa desde el punto de vista histórico,<sup>17</sup> vemos la necesidad de reflexionar sobre la estrecha vinculación entre información, o desinformación, y miedo. En este sentido, el primer aspecto que se va a tratar explica cómo la dinámica de los procesos informativos generó el resurgimiento del temor en los grupos de la sociedad colonial tardía, principalmente en el gobierno, la Iglesia y la élite. El temor trabajaba no solo en los espacios a los que llegaba la información sino también sobre la base de comentarios, especulaciones y rumores generados por la carencia de noticias o la información fragmentaria que los habitantes del virreinato tenían a su disposición.

---

<sup>15</sup> Véase en este mismo volumen el artículo de Fernando Rosas «El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio».

<sup>16</sup> Se puede ver el mapa conceptual al final del texto.

<sup>17</sup> LEFEBVRE, Georges. *La grande paura del 1789*. Turín: Einaudi, 1973.

A fines del siglo XVIII se produjo en el Perú una amplia difusión de noticias sobre la Revolución Francesa,<sup>18</sup> que formó parte de un proceso de globalización de las nuevas sobre el evento en el ámbito mundial,<sup>19</sup> del cual el país no estuvo al margen. Estas informaciones llegaban al público a través de diferentes canales que es preciso mencionar, pues conforman la materia prima sobre la cual se va a entretejer el miedo. En principio estaba la prensa, medio de difusión que había tenido un importante desarrollo en la época y que en esta coyuntura se convirtió en un eficaz instrumento de propaganda política para persuadir al público lector de lo perjudicial y nefasta que podía ser una revolución. En este contexto surgió la *Gaceta de Lima*,<sup>20</sup> que se convirtió en el principal vocero oficial del gobierno virreinal, pues se dedicó íntegramente a informar sobre los sucesos revolucionarios. El virrey Gil de Taboada señalaba en su *Memoria* que

Los espantosos sucesos de la nación francesa, que traen en agitación á toda la tierra, hicieron necesario por un efecto de la política la publicación de la Gaceta, á fin de que la capital y el Virreinato tuviese un papel acreditado con que poder instruirse de los excesos que de un modo informe llegaban a los oídos de estos moradores.<sup>21</sup>

Esta publicación reapareció en 1793, por decisión de las autoridades virreinales, para ofrecer la versión oficial de la Revolución Francesa y así evitar —en la perspectiva del gobierno— la mala interpretación de las noticias que llegaban a través de diversas vías a oídos de los habitantes del virreinato. Si bien su propósito fue dar una visión negativa del hecho, al mismo tiempo ofrecía al público lector información precisa y detallada de la revolución, con sus principales acontecimientos y protagonistas. Gran parte de las noticias procedían de las publicaciones de la península que, luego de un proceso de reelaboración, se editaban para el público lector de la sociedad colonial, que mostraba un vivo interés por saber más del tema y estar al tanto de todo lo que ocurría al otro lado del Atlántico.

Otra de las publicaciones periódicas de la época que abordó el tema revolucionario fue el prestigioso periódico *Mercurio Peruano*, órgano de difusión de la élite intelectual ilustrada, que circuló entre los años 1791 y 1795.<sup>22</sup> Fue editado por la

<sup>18</sup> Para un análisis más profundo de los mecanismos de circulación de la información sobre la Revolución de 1789 en el Perú véase ROSAS LAURO, Claudia. «La imagen de la Revolución Francesa en el virreinato peruano a fines del siglo XVIII». Tesis de licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

<sup>19</sup> VOVELLE, Michel (ed.). *L'image de la Révolution Française*. Actas del Congreso Mundial por el Bicentenario de la Revolución. París: Pergamon Press, 1989, 3 vols.

<sup>20</sup> DURAND, José (ed.). *La Gazeta de Lima*. Lima: COFIDE, 1983.

<sup>21</sup> GIL DE TABOADA Y LEMOS, Francisco. *Memoria de Gobierno*. En Manuel Atanasio Fuentes (ed.). *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú*. T.º VI. Lima: Librería de Felipe Bailly, 1859, p. 25.

<sup>22</sup> Un estudio fundamental sobre esta publicación periódica lo ofrece Jean-Pierre CLÉMENT, *El Mercurio Peruano, 1790-1795*, vol. I. Estudio. Madrid y Francfort: Iberoamericana y Vervuert, 1997. Para un análisis de las noticias sobre la Revolución aparecidas en este periódico véase, del mismo autor, «La Révolution

Sociedad de Amantes del País, y contó con el auspicio de las autoridades coloniales. Se dedicó principalmente a temas orientados al conocimiento del país, pero no dejó de comentar el acontecimiento político más importante del momento. De este modo, por medio de las páginas de estos periódicos se presentó una imagen negativa de la Revolución Francesa lo que motivó el resurgimiento de ese viejo temor a la subversión en la mentalidad colectiva. Junto a las noticias extractadas de los diarios peninsulares se hallaban los escritos de miembros de la Sociedad que expresaban sus opiniones sobre el hecho revolucionario.

Una segunda vía de difusión de la información eran los textos escritos; estos podían ser libros y folletos, pasquines o cartas. Los libros y folletos podían contar con la licencia virreinal, es decir, eran textos que argumentaban a favor del discurso oficial contrarrevolucionario, y los que no contaban con esta licencia estaban censurados, pues según el criterio de las autoridades virreinales eran considerados sediciosos. Entre los censurados destaca la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, que llegó a manos del virrey Gil de Taboada en 1791, quien la remitió al obispo de Arequipa, Chávez de la Rosa.<sup>23</sup> No solo se difundió la carta fundamental de la Revolución sino también otros folletos escritos por los propios líderes revolucionarios, tales como el *Discurso de Mirabeau* o el *Discurso de Petion o de un buen francés*.<sup>24</sup> La proliferación de estos escritos y la dificultad para controlar su circulación atemorizaron a la élite colonial, que desconfiaba de la capacidad del pueblo para discernir e interpretar «debidamente» su contenido.

Asimismo, aparecieron pasquines anónimos con opiniones favorables a la Revolución, colocados en diferentes puntos concurridos de la capital virreinal.<sup>25</sup> En un pasquín se leía: «Qué haces ciudad que no procuras tu libertad»; mientras que en otro se enunciaba: «Viva la Francia y viva la libertad». Un escrito remitido al obispo del Cuzco decía «Viva la libertad francesa y muera la tiranía española. No hay más de un Dios y Jesús que fue su legislador»; y el que llegó a manos del obispo de Huamanga se expresaba en el mismo tenor. Estos eran textos breves

Française dans le *Mercurio Peruano*. *Caravelle*, n.º 54, 1990, pp. 137-151, Toulouse; y HAMPE, Teodoro. «La Revolución Francesa vista por el *Mercurio Peruano*: cambio político vs. reformismo criollo». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, vol. 15, 1982, pp. 163-178, Lima.

<sup>23</sup> La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano... París, 1789. Biblioteca Nacional de Lima (BNL), Manuscritos, C 3728. Un estudio y la transcripción de la comunicación epistolar entre el virrey Gil de Taboada y el obispo de Arequipa Chávez de la Rosa se pueden ver en UGARTE Y UGARTE, Eduardo. «La Declaración de los Derechos del Hombre en Arequipa». *Fénix*, n.º 11, 1955, pp. 76-93, Lima.

<sup>24</sup> Causa seguida contra Carlos Fornier por expresiones sediciosas... Archivo General de la Nación (AGN), Real Audiencia. Leg. 78, C 950. Año 1794.

<sup>25</sup> Documentación sobre la aparición de pasquines en Lima. En *Colección documental de la Independencia del Perú*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972, t.º XXII, vol. 1.º, pp. 43-58.

escritos en prosa o en verso que, con un lenguaje sencillo, expresaban una crítica al gobierno. Estos cortos escritos alusivos a la Revolución se enmarcan en toda una pasquinada desarrollada en la sociedad colonial como medio comúnmente empleado para elevar una protesta al gobierno, muchas veces acompañada por una revuelta, lo que generaba en las autoridades un sentimiento de inseguridad y un apremiante deseo de control. Muestra de ello son las rebeliones anticoloniales que cruzaron el siglo XVIII, en muchas de las cuales los pasquines no dejaron de estar presentes y, en numerosos casos, augurar los futuros levantamientos de la población.

También la comunicación epistolar constituyó un medio de acercamiento a la información. A través de la correspondencia, los hombres de la época discutían un problema de dominio público, la Revolución, en el ámbito privado. De los testimonios se desprende que autoridades virreinales, religiosos y comerciantes comunicaban en las cartas que se dirigían las novedades del evento que los sobrecogía y preocupaba. Las noticias de los principales acontecimientos revolucionarios llegaron también a las provincias por medio del correo. Por ejemplo, un vecino de la ciudad de Arequipa comunicaba con preocupación que «Había llegado a esta ciudad en el correo de Julio último, la fatal noticia de haber los pérfidos franceses perpetrado el execrable parricidio en la sagrada persona de su Rey y Señor Natural [...]».<sup>26</sup>

Sin embargo, en una sociedad en la que primaba la oralidad, uno de los medios privilegiados en los que circulaban las noticias fue la transmisión verbal. En los diversos espacios de sociabilidad<sup>27</sup> como los cafés, las fondas y demás lugares públicos se suscitaban conversaciones en las que los participantes emitían sus opiniones sobre el evento político que conmovía el mundo. Muchos de los comentarios eran contrarios a la Revolución, pero también los había a favor. En estos espacios no solo la población alfabeta accedía a las noticias, pues por medio de prácticas sociales como la lectura en voz alta se diseminaba el contenido de los escritos.<sup>28</sup> Así se entrecruzó la información escrita con la oral, surgiendo una embrionaria opinión pública<sup>29</sup> que atemorizaba a las autoridades y la élite virreinales. Si bien

<sup>26</sup> Carta de Cipriano Villota al obispo Chávez de la Rosa. Arequipa, 10 de septiembre de 1793. BNL, Manuscritos, C 062.

<sup>27</sup> Para una definición del concepto de sociabilidad en la investigación histórica consúltese AGULHON, Maurice. «La sociabilidad como categoría histórica». En *Formas de sociabilidad en Chile 1840-1940*. Santiago de Chile: Fundación Mario Góngora, 1992.

<sup>28</sup> En Europa la lectura en voz alta fue una práctica común para apropiarse del texto escrito, como lo demuestra Roger CHARTIER en *Libros, lecturas y lectores en la Europa moderna*. Madrid: Alianza, 1993.

<sup>29</sup> Sobre el relevante tema de la opinión pública véase el trabajo clásico de Jürgen HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gilli, 1981. Asimismo, los trabajos más recientes de Roger CHARTIER, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*. Barcelona: Gedisa, 1995; François FURET y Mona OZOUF, *Dizionario Critico della Rivoluzione Francese*. Milán: Bompiani, 1994,

es probable que en el Perú de ese momento no existiese una nítida diferenciación entre espacio público y privado, y por ende se careciera de una sólida opinión pública, la existencia de estos fenómenos se evidencia por medio del análisis de la información. En efecto, el miedo a la Revolución estuvo íntimamente vinculado con la circulación de dichas noticias, que generaban en la sociedad colonial múltiples comentarios, conversaciones y, sobre todo, rumores. Jean Delumeau ha reparado sobre el rol del miedo a la sedición en las sociedades preindustriales señalando que la imaginación colectiva trabajaba sobre rumores, siendo imposible en una sociedad preindustrial separar rumor de sedición.<sup>30</sup> De allí, el gran temor de las autoridades ante la dispersión de rumores y su perentorio deseo de controlar la información.

Sin embargo, fueron más y diversos los mecanismos de difusión de las noticias revolucionarias, que no se circunscribieron a los acontecimientos políticos sino que revelan toda una dinámica de circulación de la información en la sociedad colonial que también se puede ver al estudiar la Independencia. Los pregoneros también hicieron su parte proclamando a viva voz, en las distantes regiones del virreinato, los bandos y las disposiciones dictadas por las autoridades civiles y religiosas, en los que se «invitaba» a la población a participar en la campaña de recaudación de donativos para la guerra de España contra Francia o se la convocaba a las rogativas públicas organizadas por la Iglesia, como muestra el texto que sigue, en que el obispo de Arequipa Chávez de la Rosa:

[...] mandó se hagan tres días de rogativas públicas, dando principio a ellas el trece del corriente con procesión general, que saldrá de la Iglesia de Santiago a las cuatro de la tarde conduciendo la imagen del Santo Apostol Patrón de las Españas a la Mayor de Nuestra Catedral, donde se exhortará al Pueblo a penitencia, instruyéndole la obligación de rogar a Dios por el triunfo de nuestras Armas Católicas y continuarán el día siguiente catorce con misa solemne y Letanías mayores, y preses oportunas patente el Venerable, después de las que se repetirán del mismo modo la mañana del quince después de Pontificar S. S. en cuya tarde se concluirá con sermón y Procesión general con la Imagen de Nuestra Señora de Assumpta, titular de la Iglesia, y la del Apóstol Santiago.<sup>31</sup>

Entonces, en diferentes provincias del virreinato se escucharon fervientes sermones y la gente de diversa procedencia social participó en las procesiones religiosas en favor de las armas católicas españolas y en contra de los impíos revolucionarios franceses. En estos contextos no solo la oralidad se imponía; estaban

---

pp. 907-107; y Keith Michael BAKER, *Inventing the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 167-199.

<sup>30</sup> DELUMEAU, Jean. *La peur...*, p. 225.

<sup>31</sup> Expediente sobre rogativas públicas por el feliz suceso de nuestra armas en la presente guerra contra la Francia. Carta de Pedro Josef Chávez de la Rosa, 5 de agosto de 1793. BNL, Manuscritos, C 3958.

presentes el gesto, la imagen y el símbolo, elementos muy poderosos de propaganda contrarrevolucionaria, pero que a la vez informaban indirectamente del hecho revolucionario.

La existencia de las noticias sobre la revolución en el espacio colonial nos revela que el acontecimiento no era ajeno a los habitantes del Perú, como comúnmente se ha pensado; tampoco estaba circunscrito a un número reducidísimo de personas pertenecientes al grupo de poder de la sociedad o solamente centrado en el ámbito limeño capitalino. Si bien en estos espacios el acceso a la información pudo ser mayor, hemos visto cómo mediante una serie de mecanismos, muchos de los cuales eran propiciados por el mismo gobierno colonial, las noticias sobre la Revolución se difundieron entre diversos sectores de la población, que además se vieron compelidos a participar en distintas actividades contrarrevolucionarias. Asimismo, a través del análisis de los procesos informativos podemos reconstruir la imagen negativa de la Revolución Francesa que se buscó proyectar a la sociedad, para lograr la comprensión de los elementos que generaron temor, sobre todo en los grupos de poder de la sociedad colonial.

## **2. LA REPRESENTACIÓN DE LA REVOLUCIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN DEL IMAGINARIO DEL MIEDO**

A partir de los documentos escritos podemos reconstruir una imagen modélica de la Revolución Francesa dado que, de acuerdo con Roger Chartier, los lectores desarrollaban un proceso de representación del mundo a partir de las diferentes prácticas de lectura de los escritos y la apropiación de sus contenidos.<sup>32</sup> En este sentido, una de las fuentes privilegiadas será el periodismo, que debía cumplir una función pedagógica y docente al advertir los peligros y graves secuelas de la Revolución mediante un discurso argumentativo y persuasivo. El objetivo de difundir al público «la historia de la desventurada Revolución de aquel país» (*Gaceta de Lima*, n.º 9, 27 de marzo de 1794, p. 207), respondía a la intención de instruirlo sobre las consecuencias perjudiciales de los principios que esta defendía. El ejemplo francés debía servir de lección y ser «un terrible y útil ejemplo» (*Gaceta de Lima*, n.º 15, 26 de abril de 1794, p. 251). Este discurso no solamente respondía a la vocación de contrapropaganda propia de los periódicos de ese momento, sino también a una necesidad de comprender racionalmente los inesperados eventos que se desarrollaban en la potencia de la época, es decir, a un intento de conceptualización y explicación del proceso revolucionario dentro de la dinámica del temor.

---

<sup>32</sup> CHARTIER, Roger. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa, 1992.

La imagen que se presentaba era la de una «[...] espantosa Revolución que ha trastornado a la Francia [...]» (*Gaceta de Lima*, n.º 15, 26 de abril de 1794, p. 145), constituida por una ola de «[...] asesinatos, incendios, parricidios, regicidios y toda clase de crímenes [...]» (*Gaceta de Lima*, n.º 15, 26 de abril de 1794, p. 246). La Revolución era concebida, esencialmente, como destructora de los principios básicos sobre los que descansaba el orden social, político y religioso. Según Jean Delumeau, el miedo significa sentimientos de terror, espanto y horror ante algo conocido, a diferencia de la angustia, que se presenta como una ansiedad, inquietud y melancolía frente a algo desconocido o no claramente identificado, lo que da un sentimiento global de inseguridad. En este caso, lo que causaba temor era claramente identificado; y es más, el gobierno instrumentalizó este miedo con el fin de evitar una revolución de ese tipo.

Tres fueron los temas principales que articularon la representación de la Revolución: el regicidio, el ataque a la Iglesia y la religión católica, y el Terror. Uno de los aspectos fundamentales en la construcción de la imagen negativa de la Revolución fue el regicidio, acto violento que significó para los contemporáneos una arremetida contra los fundamentos de la monarquía de derecho divino, por lo que elementos de carácter político y religioso estuvieron presentes en la diatriba contrarrevolucionaria.<sup>33</sup> En este sentido, la ejecución de Luis XVI fue concebida como sacrilegio, debido al carácter sagrado del monarca; regicidio, por la ejecución del legítimo Rey; y parricidio, porque el Rey era considerado padre de la nación. Asimismo, el guillotinado del Rey fue interpretado como un crimen bárbaro, que se oponía a una nación civilizada, y un delito contrario a la ley natural y a la humanidad, valores propios del espíritu de la Ilustración. Al hecho se le atribuyeron los peores calificativos, como evidencia la información periodística de la *Gaceta de Lima*.

En el *Mercurio Peruano* este también fue un tema recurrente, como era de esperarse, pues de los 19 artículos dedicados a la Revolución Francesa, 15 se refieren explícitamente al guillotinado del Rey. Este acontecimiento fue descrito como «[...] cruel e inaudito asesinato de su soberano [...] tan atroz delito[...]» (*Mercurio Peruano*, t.º VIII, n.º 273, 15 de agosto de 1793), «[...] crimen nacional de los Franceses[...]», «[...] el desafuero más injusto, más cruel, más inhumano que nos presenta a la memoria la historia de todos los siglos [...]» (*Mercurio Peruano*, t.º VIII, n.º 273, 15 de agosto de 1793), entre otros calificativos. Como vemos, este era el tema central que se pretendía resaltar a través de las noticias y era elemento esencial de la imagen negativa de la Revolución.

Un texto peruano se pronunciaba en este sentido. El discurso del fiscal de la Audiencia Gorbea y Vadillo en la Junta de Caballeros Vizcaínos de Lima, pronunciado el 12 de enero de 1794, fue publicado en el periódico en febrero del

---

<sup>33</sup> Este aspecto es también resaltado por Jean Pierre CLÉMENT en «La Révolution Française...».

mismo año. La ceremonia respondía a la solicitud de donativo que había elevado el Señorío de Vizcaya para atender los gastos de la guerra.<sup>34</sup> El fiscal afirmaba en su discurso que el poder era establecido por Dios y que Francia iba en contra de este principio por una «filosofía orgullosa» que proclamaba equivocadamente la independencia, la libertad y la igualdad. Gorbea y Vadillo denunciaba que «El Sacerdocio y el Imperio, basa y fundamento de toda la felicidad temporal y eterna, yacen por los suelos en aquel desdichado Reyno» (*Mercurio Peruano*, t.º X, n.º 324, 9 de febrero de 1794).

En efecto, se pretendía hacer partícipe al público lector de los sentimientos de horror, indignación y dolor frente al guillotinado de Luis XVI. Para acentuar estas emociones, en el *Mercurio Peruano* se resaltan las cualidades de los reyes, sobre todo durante el suplicio, cuando demostraron un digno y valeroso comportamiento. El obispo de La Rochela, en este caso, elogia las cualidades del monarca, padre y bienhechor del pueblo, destinado por Dios para su conservación y defensa (*Mercurio Peruano*, t.º VIII, n.º 274, 18 de agosto de 1793). Más adelante insiste en el valor y la fortaleza del Rey, enumerando y ponderando su incansable bondad, dulzura, paciencia, religión y fe; en fin, sus dotes de monarca sensible y amoroso con los vasallos (*Mercurio Peruano*, t.º I, n.º 362, 22 de junio de 1794).

Con el fin de hacer sentir todavía más cercanos los sufrimientos de los mismos personajes reales, se publicaron textos escritos por ellos. Así, en el periódico apareció el testamento de Luis XVI del 25 de diciembre de 1792. Mencionaba que desde dos semanas antes se encontraba incomunicado de su familia a causa de un proceso judicial para el que no existía ninguna ley que diera pretexto ni motivo. No podía contar con ningún sacerdote para su confesión y se arrepentía de haber firmado, aunque contra su voluntad, documentos que podían ser contrarios a la disciplina y creencia de la Iglesia católica. Asimismo, daba indicaciones a su hijo para que en caso de tener la desgracia de ser Rey, procurara la felicidad de sus vasallos, olvidándose de todo odio y resentimiento, gobernando de acuerdo con las leyes (*Mercurio Peruano*, t.º VIII, n.º 252, 30 de mayo de 1793). Las virtudes de la Reina son también destacadas para seguir construyendo la imagen de monarcas con un sinfín de cualidades.

El segundo tópico relevante está constituido por el ataque a la Iglesia y a la religión católica. En los periódicos se describen escenas impactantes de la persecución y el castigo a sacerdotes y monjas, la destrucción de los símbolos cristianos y la crítica de los principios católicos. Un texto de la *Gaceta de Lima* ilustra esta imagen: «La Religión destruida, los Altares abatidos, los Vasos Sagrados de las Iglesias robados por manos sacrílegas, los mas augustos Misterios profanados, los Sacerdotes [...] bárbaramente degollados [...]» (*Gaceta de Lima*, n.º 15, 26 de abril de 1794, p. 251).

---

<sup>34</sup> Nota cursada al obispo Chávez de la Rosa... Lima, 1794. BNL, Manuscritos, C 4018.

La imagen que se proyecta es la de una Revolución de carácter irreligioso y ateo. En uno de los pasajes se hace explícita referencia al culto a la Razón y la Verdad, diciendo que todo el pueblo de París lo había reconocido como el único (*Gaceta Peruano*, n.º 25, 27 de junio de 1794, p. 331).

Para el *Mercurio Peruano* el problema religioso era también uno de los tópicos principales del discurso contrarrevolucionario. Se incide en la necesidad de la religión en toda sociedad. En este sentido, en una de las noticias se afirma que el destino de las naciones estaba dirigido y gobernado por Dios, lo que enseñaba tanto la razón como la revelación. Se sostenía que el íntimo enlace entre la religión y el Estado era una verdad reconocida en todos los tiempos por hombres sabios y convencidos de que una sociedad civil no puede subsistir sin religión (*Mercurio Peruano*, t.º VIII, n.º 276, 25 de agosto de 1793).

En este discurso, la Revolución significaba ateísmo e impiedad. En efecto, constantemente se aludía al ateísmo, el sacrilegio y la impiedad para caracterizar a los revolucionarios y sus principios. La Revolución es concebida como el «[...] torrente destructivo de la irreligión y el ateísmo [...]» (*Mercurio Peruano*, t.º VIII, n.º 276, 25 de agosto de 1793) o como «la Bestia», apelativo que seguirá conservando en el discurso conservador de mediados del XIX (*Mercurio Peruano*, t.º XI, n.º 360, 15 de junio de 1794). Notamos cómo los redactores del *Mercurio Peruano*, que pretendían conciliar la fe con la razón, critican severamente lo irreligioso de la Revolución.

El tercer aspecto que compone la imagen negativa de la Revolución es el Terror, que alimentó el imaginario del temor en la élite. Se abordan los diversos aspectos del Terror Revolucionario, con la pretensión de impactar a los lectores del periódico. Uno de los principales causantes del Terror sería el Tribunal revolucionario, un organismo que desprestigiaría por completo a la Revolución, por lo que aparece repetidamente en el discurso como autor de las innumerables condenas de muerte. Es definido como «Tribunal revolucionario, mas propiamente llamado tribunal de sangre» (*Gaceta de Lima*, n.º 3, 22 de enero de 1794, p. 141) o «degolladero» (*Gaceta de Lima*, n.º 14, 23 de abril de 1794, p. 240). Su accionar está asociado al de la Convención y, por consiguiente, al partido jacobino, por lo cual se lo consideraba un «instrumento ciego y venal de los facciosos» (*Gaceta de Lima*, n.º 11, 11 de abril de 1794, p. 211).

Se resalta en varios pasajes cómo este organismo había condenado a muerte a diversas personas de ambos sexos, de distintas edades y condiciones sociales (*Gaceta de Lima*, n.º 2, 24 de septiembre de 1793, p. 49). Mujeres, jóvenes, ancianos, nobles, todos los ciudadanos desfilaban por el cadalso después de recibir su sentencia del tribunal revolucionario. El Terror se encuentra permanentemente asociado a la muerte, elemento esencial en la construcción de la imagen del proceso revolucionario. La muerte aparece como la consecuencia necesaria de los sucesos revolucionarios, consecuencia de las disposiciones del tribunal revolucionario y

las acusaciones de la Convención, de la guerra interna y externa, de la desesperación de los pobladores. Casi todas las noticias aludían a la muerte o a su inminencia, estimulando uno de los miedos vitales por excelencia, el temor a la muerte. Se llega a afirmar que «No nos atrevemos a prometer un día de vida a cualquier persona estimable en la nación [...]» (*Gaceta de Lima*, n.º 2, 24 de septiembre de 1793, p. 38). El tema de la muerte presentado a través de una imagen dantesca se enmarca en la voluntad de la *Gaceta de Lima* de exhibir un retrato trágico y fúnebre de la Revolución, que busca impactar a sus lectores con la identificación directa muerte-revolución.

Otro de los temas que más resalta en la *Gaceta de Lima* y al que están dedicadas muchas páginas es el tema de la guerra.<sup>35</sup> Los acontecimientos bélicos han merecido de los editores un tratamiento minucioso y secuencial. Esto se debe a que uno de los objetivos principales del periódico fue resaltar las victorias del ejército aliado, en especial del español; por tal razón hay un gran número de referencias al respecto. La exaltación patriótica de los éxitos de las armas españolas en el Rosellón o en la toma de Tolón es uno de los temas recurrentes.<sup>36</sup> Se incide en la captura de Tolón por las fuerzas españolas e inglesas y en su posterior recaptura por parte de las fuerzas revolucionarias. El tema suscitaba la atención y el interés del público lector, que seguía con entusiasmo las noticias, las esperaba con ansiedad y las comentaba en los diferentes espacios de sociabilidad.

La imagen de la guerra es la de un cuadro trágico, producto de los males acarreados por el proceso revolucionario. Se enfatizan las consecuencias funestas del conflicto bélico: muerte, impuestos, ruina económica. Menciones como esta son comunes en el periódico: «La sangre derramada, los impuestos y las vejaciones de una guerra tan general y ruinosa para la Francia y para la Europa entera [...]» (*Gaceta de Lima*, n.º 4, 25 de enero de 1794, p. 150).

Asimismo, la *Gaceta de Lima* mostró a los actores del drama revolucionario —apelando a la conciencia del buen católico, del noble, del militar, de la mujer, del comerciante y del hombre de letras— con el propósito de lograr un rechazo y una condena de la Revolución por parte de los distintos grupos sociales. Todos ellos podrían identificarse con personajes del periódico. A partir de esta representación de la Revolución se desencadenaron miedos sociales que estudiaremos a continuación.

---

<sup>35</sup> ROSAS MOSCOSO, Fernando. «Imágenes y temas de la Revolución Francesa en la prensa colonial: la *Gazeta de Lima*». Ponencia presentada al Congreso Mundial por el Bicentenario de la Revolución Francesa. París, 1989.

<sup>36</sup> La toma de Tolón fue un tema abordado en los números 5, 8, 10, 11, 14, 16, 18, 19, 20 y 22 del año 1794. Los acontecimientos bélicos en el Rosellón aparecieron en los ejemplares 3, 5 y 9 de 1793 y en los números 3, 5, 7, 12, 17, 20 y 21 de 1794. Esta pequeña referencia numérica nos da una idea de la relevancia de estos sucesos para el público del periódico local.

### 3. EL DESENCADENAMIENTO DE LOS MIEDOS SOCIALES Y EL SENTIMIENTO DE INSEGURIDAD

La representación de la Revolución Francesa llevó al entrecruzamiento de diversos temores, muchos de ellos soterrados y de vieja data, que solo esperaban el momento preciso para aflorar. En este punto, nos encontramos en el ámbito de la objetivación y expresión concreta del temor. El impacto fue mayor, aún ya que Francia causaba admiración por ser el modelo cultural del siglo XVIII en el mundo, pero a partir de la Revolución de 1789 generó un profundo miedo, sobre todo entre los gobiernos y las aristocracias de la época. Esta ambivalencia entre sentimientos de fascinación y miedo al mismo tiempo, constatada en otros casos históricos, la hacía más peligrosa todavía.<sup>37</sup> La que había sido un modelo, de un momento a otro se convirtió en la antítesis. Por ello, era necesario controlar la información que llegaba a los dominios del imperio español y en especial a los territorios americanos. En este sentido podemos hablar de un verdadero temor a que se difundiera información revolucionaria, en especial porque podía ser malinterpretada por el pueblo, lo que a la alta burocracia virreinal le preocupaba muchísimo. Una cita que expresa de modo elocuente esta preocupación es la siguiente: «[...] el mal ejemplo que se forma en la plebe, cuando entre esta se tratan los graves asuntos del gobierno, pues pocas veces deja extraer consecuencias dignas del mayor cuidado [...]».<sup>38</sup>

Esta preocupación por el control de la información se vincula con uno de los temores más importantes del siglo XVIII, el miedo a la plebe,<sup>39</sup> que va de la mano con el temor a la sedición y las revueltas que este grupo podía protagonizar. En nuestro contexto, la composición étnica de la sociedad había sido desde siempre un elemento amenazante para la élite colonial, pero durante el siglo XVIII se le sumó un ciclo de conatos de revueltas y rebeliones anticoloniales que culminaron en el movimiento tupacamarista de 1780.<sup>40</sup> Por otra parte, en el siglo de la Ilustración surgió una renovada concepción del pueblo, llamado comúnmente con el apelativo de *plebe*, término que aparece de forma reiterativa en el discurso de la época. En efecto, de acuerdo con Scarlett O'Phelan, en esta centuria la rigidez de

<sup>37</sup> La ambivalencia de la figura de los turcos —entre la fascinación y el miedo— es un ejemplo de cómo ambos sentimientos se pueden dirigir hacia un mismo objeto que origina temor. Véase BALVET, Michel. «La peur du Turco». En Georges de Hongrie. *Des Turcs. Traité sur les mœurs, les coutumes et la perfidie des Turcs*. Edición, notas e introducción de Joël Schnapp. París: Anacharsis, 2003.

<sup>38</sup> Extracto del Expediente y Autos formados sobre unos pasquines puestos en Lima contra la Comisión de la Visita General. Archivo General de Indias (AGI), Audiencia de Lima, leg. 931, año 1789.

<sup>39</sup> Véase el artículo de Scarlett O'PHELAN GODOY, «La construcción del miedo a la plebe en el siglo XVIII a través de las rebeliones sociales», pp. 123-138, en la presente publicación.

<sup>40</sup> O'PHELAN GODOY, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1780*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1988.

la temprana división entre república de indios y de españoles dio paso a un amplio mestizaje entre españoles, indios y negros que llevó a la aparición de las castas, que eran otras mezclas étnicas. Las castas, sobre todo aquellas consideradas de baja extracción social —mestizos, zambos y mulatos—, fueron posteriormente incluidas, junto con los indios, en el concepto de plebe. Esta nueva concepción del pueblo y el vocablo usualmente empleado para designarlo estaban permeados por un discurso discriminatorio, pues se consideraba que los miembros de la plebe eran vagabundos, proclives al hurto, de conducta disipada y de poco temor a la autoridad. Se trataba de un pueblo sinónimo de masa, frente al cual existía una actitud de desconfianza por su escasa racionalidad y al cual se pretendía educar con las luces de la razón.<sup>41</sup>

El reformismo borbónico del siglo XVIII fue expresión de este deseo de control y del intento de modelar las manifestaciones populares en la sociedad colonial de acuerdo con las ideas de la Ilustración. En este contexto arriban las noticias de la Revolución Francesa, en las que se muestra a un pueblo que actúa irracionalmente, presa de la pasión y a la vez manipulado, sediento de sangre y venganza. En una noticia característica, se presenta a la plebe como una multitud incontenible que destroza todo lo que encuentra a su paso, dando gritos y clamores, para luego incidir sobre las «[...] consecuencias funestas que se siguen en semejantes tumultos populares [...]» (*Gaceta de Lima*, n.º 1, 4 de septiembre de 1793, p. 12). Imágenes y estereotipos del pueblo como esta tendrán una sólida continuidad en el siglo XIX.

Este imaginario creado alrededor del pueblo se vinculaba con un temor a la inversión del orden social establecido que no solo se había presentado en Francia con la Revolución sino en un contexto mucho más cercano, Haití, donde esta vez los negros habían tomado el poder. En una sociedad en la que desde siempre había existido un estado de permanente vigilia frente a los esclavos negros, la noticia —publicada en la *Gaceta de Lima*— por cierto no debió de haber sido bien recibida; por el contrario, de seguro alimentó el miedo en la aristocracia que poseía esclavos. Más aún porque la capital del virreinato albergaba, para 1790, una cuantiosa población esclava al lado de una variada composición étnica, como atestiguan las cifras del censo ordenado por el virrey Gil de Taboada y Lemos. De acuerdo con estas, encontramos 18.862 españoles, 8.960 negros, 3.912 indígenas y 17.709 habitantes que corresponden a las diversas castas que incluían quinterones, cuarterones, mestizos, zambos, chinos y mulatos.<sup>42</sup> La proliferación de estas castas no solo se debió a una difusión del mestizaje entre los grupos indio, español y

<sup>41</sup> Un estudio sobre la imagen ilustrada del pueblo se encuentra en el clásico trabajo de Jean SARRAILH, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.

<sup>42</sup> Sobre el censo ordenado por el virrey Gil de Taboada y Lemos se puede consultar la *Memoria del virrey* y la *Guía político militar del virreinato del Perú*. Asimismo, los estudios de María del Pilar PÉREZ CANTÓ, *Lima en el siglo XVIII. Estudio socioeconómico*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1985; y de

negro sino también a la vocación taxonómica propia de la Ilustración, que creó una serie de categorías lingüísticas para designar las mezclas raciales, pues a partir de la clasificación de los grupos se los podía ordenar y controlar mucho mejor.

Al lado de este temor a la inversión del orden social y político estaba el propósito de civilizar e ilustrar a la población, en especial al pueblo. Es lo que Norbert Elías ha llamado el proceso civilizatorio, a través del cual se produjo una domesticación de los impulsos físicos y emocionales del ser humano, así como una privatización de las funciones del cuerpo.<sup>43</sup> Dicho proceso empieza decididamente con las ideas ilustradas del siglo XVIII y se evidencia en el programa de reformas borbónicas que intentó abarcar también lo social y cultural.<sup>44</sup> En este marco se entiende también la preocupación por regular las formas de piedad y otras manifestaciones del catolicismo popular. Junto con ello, se vislumbra el miedo a la irreligión y la impiedad, que encuentra su reflejo en los terribles eventos acaecidos en Francia, donde se había desarrollado el llamado proceso de descristianización. El ataque de la religión católica y la Iglesia, al lado del culto a la Diosa Razón, la Constitución Civil del Clero y la persecución de religiosos alimentaban el cuadro trágico de la Revolución y el temor a vivir una situación similar.

Este miedo a la subversión del orden social, político y religioso se cristalizó también en un temor a las nuevas ideas representadas por algunos filósofos de la Ilustración. Se advierte que la Revolución «[...] ha sido el fruto que han producido las obras de ciertos filósofos del siglo XVIII [...]» (*Gaceta*, n.º 22, 14 de junio de 1794, p. 302) y en muchas ocasiones se equipara al filósofo con el revolucionario. Se los considera pretendidos o falsos sabios, cuya finalidad debía ser ilustrar a los hombres y, al contrario, habían contribuido a precipitarlos en el error. Este ataque es particularmente virulento en las páginas del *Mercurio Peruano*, que —como vimos— no aceptó muchas de las ideas de la Ilustración que iban en contra de los principios religiosos. Dentro de este abanico de ideas eran identificados los principios reivindicados por los revolucionarios: libertad, democracia, fraternidad e igualdad. La difusión de estos principios revolucionarios generaba temor por ser considerados la antítesis del orden constituido en todos sus niveles.

En un plano más instintivo y subyacente a los temores sociales, no podemos dejar de mencionar uno de los miedos vitales del ser humano, el miedo a la muerte. Si bien este no era inminente ni directo, las imágenes del tribunal revolucionario,

---

Jesús COSAMALÓN, «Amistades peligrosas: matrimonios indígenas y espacios de convivencia interracial (Lima, 1795-1820)». En Scarlett O'Phelan Godoy (comp.) *El Perú en el siglo XVIII...*

<sup>43</sup> ELÍAS, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1987.

<sup>44</sup> Las reformas borbónicas se extendieron al ámbito de la educación, el ordenamiento de la ciudad, las prácticas de enterramiento y la sanidad, entre otras. O'PHELAN GODOY, Scarlett. Introducción. En Scarlett O'Phelan Godoy (comp.), *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. Lima: Instituto Riva-Agüero y Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

la guerra, la guillotina y las ejecuciones públicas alimentaban un imaginario del Terror.<sup>45</sup>

Otro de los viejos temores alimentado por las noticias de la Revolución Francesa fue el temor al extranjero y al ataque externo. Los sucesos revolucionarios se sentían cercanos y la guerra contra Francia involucraba también al virreinato del Perú y a toda América en general, pues sus ecos se dejaban oír.<sup>46</sup> El virrey comunicaba al Rey, en una carta, que había mandado publicar la declaración de guerra y que al mismo tiempo trataba de poner al reino en estado de oponerse a cualquier invasión.<sup>47</sup> En efecto, el virrey tomó una providencia de carácter militar y ordenó «para evitar cualesquiera sorpresa», la elaboración de un Plan de Defensa de las Costas del Virreinato, que debió redactar el marqués de Avilés.<sup>48</sup> Si bien el ataque externo no era inminente, como sí lo fue el ataque pirata en los siglos anteriores,<sup>49</sup> se toman las previsiones necesarias para lograr seguridad.

El temor al extranjero será más complejo, pues era de vieja data y fue modelado por múltiples factores, siendo de importancia el religioso. En esos momentos había un prejuicio dirigido contra los franceses por ser los potenciales inspiradores de las ideas revolucionarias. Este temor se llega a plasmar en la expulsión de algunos miembros de esta nación con el fin de obtener seguridad, como veremos a continuación.

#### 4. LA MANIFESTACIÓN DEL MIEDO Y LA BÚSQUEDA DE SEGURIDAD

La amplia difusión de la información revolucionaria a través de diversos vasos comunicantes así como las imágenes y representaciones que a partir de ella se generaban, creaban un verdadero ambiente de inseguridad en los grupos de poder. Los temores germinaban en este espacio propicio pero no llegaban a plasmarse en angustia, pues —siguiendo a Delumeau— el objeto que ocasionaba el temor era

<sup>45</sup> ARASSE, Daniel. *La guillotine et l'imaginaire de la Terreur*. París: Flammarion, 1987.

<sup>46</sup> Sobre los ecos de la Revolución en América puede consultarse *Caravelle*, n.º 54, 1990, Toulouse; *Cahiers des Amériques Latines*, n.º 10, 1990, París; y Vovelle, Michel (ed.). *L'Image de la Révolution Française*. París: Pergamon Press, 1989.

<sup>47</sup> Carta del virrey Gil de Taboada al conde de Campo Alange, 23 de septiembre de 1793. En *Colección Documental...*, p. 37.

<sup>48</sup> El Plan de Defensa de las Costas del Virreinato Peruano puede verse en F. Gil de Taboada, *Memoria de Gobierno*, pp. 320-350.

<sup>49</sup> Sobre el tema del miedo al ataque pirata se puede ver en este mismo volumen Ramiro Flores, «El enemigo frente a las costas. Temores y reacciones frente a la amenaza pirata, 1570-1720». En un estudio que abarca un amplio período, el autor ve cómo durante más de un siglo las costas del Caribe y el Pacífico sufrieron continuamente el asedio de piratas y corsarios, cuyos actos de pillaje sembraron el temor al extranjero en la mentalidad colectiva, pues fue percibido como enemigo, y al mismo tiempo se marcaron de manera más pronunciada las diferencias entre los españoles y el resto de los europeos. El miedo a los piratas encerraba, por tanto, no solo el temor a la violencia sino a la contaminación foránea con su germen de maldad y herejía.

identificado. Hablamos en general de un miedo a la revolución que contiene en sí diversas manifestaciones del temor. En la búsqueda de un clima de seguridad, el Estado español y los grupos de poder desplegaron un conjunto de acciones contrarrevolucionarias, muchas de las cuales fueron orquestadas desde la península. La más alta autoridad, el virrey Gil de Taboada, se pronunciaba al respecto afirmando que

En las críticas circunstancias en que se halla la Europa por causa de las perjudiciales máximas que, bajo el oscuro velo de la libertad, ha suscitado la Francia, las cuales como que pueden trascender a estos remotos países, se hace preciso e indispensable tomar cuantos medios y arbitrios se consideren conducentes a impedirlo y evitar en tiempo unos males tan enormes.<sup>50</sup>

El miedo de la élite y las autoridades se manifestó en el despliegue de una gama de actitudes de control, vigilancia y represión. Estas actitudes no se habían gestado solamente en el ámbito local; el temor se originaba en el centro mismo del poder colonial, la metrópoli. Entonces, la actitud de los grupos de poder virreinales se enmarcó en la política de la monarquía española ante el fenómeno revolucionario. Dicha política fue cambiando de acuerdo con la postura adoptada por los sucesivos ministros de Carlos IV, entre los cuales destaca Floridablanca, quien detentaba el ministerio al estallar la revolución. Frente a la grave amenaza dictaminó medidas muy represivas, y finalmente estableció en 1791 las reglas del «cordón sanitario» con el fin de evitar el contagio de la peste revolucionaria. Esta actitud ha sido denominada por el historiador Richard Herr como el «pánico de Floridablanca».<sup>51</sup>

En esta coyuntura llegó a manos del virrey del Perú la primera disposición sobre los eventos revolucionarios. La misiva está fechada en septiembre de 1789, al poco tiempo de haber estallado la revolución en el país vecino. Se advertía sobre el grave peligro de la difusión de los principios de libertad e independencia entre la población.<sup>52</sup> A este respecto podemos seguir a Bouthoul, quien señala cómo nuestras conductas pueden ser consideradas manifestaciones tangibles de nuestra mentalidad.<sup>53</sup> Las reflexiones del ser humano preceden toda acción a la cual se concede alguna importancia; se elaboran a partir de un cuerpo de principios, de creencias y conocimientos asaz estables que constituyen el fundamento de la mentalidad.

La búsqueda de seguridad se hizo patente mediante un severo control de la información en el que estuvieron involucrados tanto el Estado como la Iglesia.

---

<sup>50</sup> *Colección documental de la Independencia del Perú*. Lima..., p. 47.

<sup>51</sup> HERR, Richard. *España y la Revolución del siglo XVIII*. Madrid: Aguilar, 1979.

<sup>52</sup> Carta reservada de Antonio Porlier al arzobispo de Lima. Madrid, 24 de septiembre de 1789. Archivo Arzobispal de Lima (AAL), Reales Cédulas, C 100.

<sup>53</sup> BOUTHOU, Gastón. *Las mentalidades*. Barcelona: Oikos-tau, 1971.

Por ello, salió a luz —como vimos— un periódico dedicado íntegramente a informar sobre el evento revolucionario desde una óptica a todas luces oficial y contrarrevolucionaria. La *Gaceta de Lima* cumplió esta función tal como lo hicieron otros periódicos en importantes ciudades del mundo. Al lado de esta publicación oficial, las autoridades debieron vigilar la entrada de noticias, panfletos y todo tipo de escritos, pues originaban comentarios, rumores e interpretaciones que podían ser peligrosos para la estabilidad del régimen. En estas circunstancias, la Inquisición adoptó un papel destacado en la cruzada contrarrevolucionaria, estableciéndose una alianza con el poder civil. El Tribunal del Santo Oficio debía velar por el mantenimiento del orden político y religioso evitando la propagación de ideas que atentaran contra este orden. Por ello, al enterarse las autoridades de la supuesta presencia de jacobinos y asambleístas en Lima, la Inquisición informó al virrey, en una carta, que se había instruido a los Comisarios

[...] para que celen con el mayor sigilo y vigilancia, sobre la introduccion de papeles impresos o manuscritos, que directa o indirectamente se dirijan contra la subordinación, basallaje, obediencia, y reverencia debida a nuestro venerado Monarca y al Vicario de Jesucristo [...].<sup>54</sup>

En efecto, desde el mes de marzo de 1790 habían avisado a los comisarios y a los demás ministros del distrito de la Inquisición para que estuvieran atentos a prevenir la difusión de textos sediciosos. Esto muestra que, frente a dicho problema, en el virreinato peruano se adoptaron las mismas prevenciones que en la península. De esta manera, la élite, el gobierno y la Inquisición se abocaron a evitar el contagio revolucionario tomando acciones decididas. Las precauciones terminan siendo reveladoras de todo un clima de inseguridad; y la inseguridad origina, a su vez, agresividad.

Un caso interesante en esta época se dio cuando llegó a oídos de las autoridades la noticia de haberse difundido en el virreinato de Nueva Granada un «papel sedicioso». Rápidamente, el virrey dictó las providencias necesarias para impedir que dicho texto llegara a territorios del reino, comunicándole a la Audiencia, el 26 de noviembre, el peligro que representaría su difusión por parte de algunos espíritus inquietos, que procurasen «[...] extenderlo hasta donde llega la carrera de correos de aquella vía [...]».<sup>55</sup> Se trataba de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, traducida al castellano e impresa por el criollo neogranadino Antonio Nariño.<sup>56</sup> Así se ponía en evidencia una estrategia preventiva frente a la posible difusión del texto.

<sup>54</sup> Documentación sobre conversaciones públicas en Lima. En *Colección documental...*, p. 52.

<sup>55</sup> Carta del oidor Juan del Pino Manrique, 27 de noviembre de 1794. AGN, Gobierno Superior, Correspondencia al virrey, leg. 7.

<sup>56</sup> MENDIBURU, Manuel de. *Diccionario histórico-biográfico*. Lima: Enrique Palacios, 1933, p. 26.

No solo los textos escritos preocupaban al gobierno sino también las conversaciones en los espacios de sociabilidad de la ciudad. En la época de la Revolución Francesa rastreamos varios casos que causaron alarma en las autoridades. En una conversación sobre unos pasquines fijados en las calles de la ciudad de Lima, un vecino llamado José Colugna le había comentado a un sacerdote de la Buenamuerte la presencia de jacobinos y asambleístas en Lima. Cuando el sacerdote le increpó no haberlo informado a las autoridades, Colugna dijo que creía que el virrey era sabedor de todo. Según el sacerdote estos asuntos eran estos unos asuntos muy delicados, por lo que debían ser informados a la autoridad y así lo hizo.<sup>57</sup> No solo en las calles y en el conocido Café de Bodegones se comentó la Revolución Francesa; también en la fonda de un francés apellidado Fornier se apostó sobre la fecha de la ejecución del Rey, y en las cárceles los reos hablaron de la llegada de buques franceses al puerto del Callao. Para el primer caso se abrió un largo proceso, mientras que frente a las expresiones sediciosas esparcidas en las cárceles, el alcaide de esta encargó a los presidentes de los calabozos que estuviesen atentos a la seguridad y a que hicieran sus prisioneros, a sus palabras y conversaciones. La vigilancia se imponía para castigar al sedicioso hasta con el destierro. Entonces, al lado de una actitud tolerante, tenemos no solo la prevención sino también la represión.

La preocupación por las noticias dio paso a la vigilancia de los lugares públicos, hasta llegar a la política antifrancesa motivada por un prejuicio contra las personas de esa nacionalidad residentes en el Perú, que culminó con el castigo y la deportación de algunas de ellas. Esta respondía también a una objetivación del miedo. En tales circunstancias, el virrey preguntó a los fiscales sobre las leyes con respecto a los extranjeros, frente a lo cual respondieron que en la *Recopilación de Leyes de Indias* había una idea bien clara de la vigilancia con que los soberanos habían procurado la felicidad de estos remotos dominios, «[...] apartando de ellos cuantos extranjeros pudieran [...]» para que no fueran en contra de la pureza de la fe y la lealtad o robaran las riquezas. Aconsejaban que «[...] los Ministros que gobiernan en nombre del Rey deben redoblar su celo y vigilancia en defensa del rebaño que les está encomendado, apartando de su lado cualquier advenedizo que pueda infestarlos [...]». Recomendaban también que «[...] sin estrépito, alteración ni injusticia, se observe y se esté alerta con los extranjeros».<sup>58</sup> Frente a ello, el virrey mandó hacer una relación o censo de los franceses residentes en el virreinato y ordenó también que se averiguase el número de europeos que se habían trasladado a América desde 1790, especificando su nombre, patria y destino.

Vemos cómo desde un primer momento los extranjeros, especialmente los franceses, estuvieron en la mira de las autoridades y fueron los principales sospechosos de sedición. Si bien el gobierno español tuvo siempre recelo ante la presencia

---

<sup>57</sup> Carta del padre Santiago González al virrey, 14 de mayo de 1794. En *Colección documental...*, pp. 46-47.

<sup>58</sup> Carta de los fiscales al virrey, 12 de mayo de 1794. En *Colección documental...*, pp. 45-46.

de extranjeros en los territorios americanos, esta desconfianza se incrementaba cuando se trataba de potencias enemigas de la monarquía. En estas circunstancias encontramos ya formado un prejuicio en las autoridades, por el que todo francés sería sospechoso de revolucionario.

Las acciones contrarrevolucionarias adoptadas por las autoridades y respaldadas por los grupos de poder colonial constituyeron otra forma de manifestación del miedo y de búsqueda de seguridad, por lo cual los diferentes sectores sociales se involucraron en estas actividades. Una de ellas fue la recaudación de donativos para la guerra de España contra Francia, que la población debía dar para defensa de la monarquía y la religión católica: por el trono y el altar. Una cuantiosa documentación nos muestra las listas con los nombres de los contribuyentes y la suma a la que ascendía el donativo en las diferentes regiones del virreinato.<sup>59</sup>

Otra de las acciones fue la realización de rogativas públicas. Días después de la declaración de guerra que hiciera el rey Carlos IV a Francia,<sup>60</sup> por Real Orden del 27 de agosto mandó que, «[...] para implorar el auxilio al Altísimo a favor de las Armas Católicas [...]», se realizaran rogativas públicas en todos sus dominios de Indias «[...] en la forma acostumbrada en semejantes ocasiones [...]».<sup>61</sup> Dicha misión fue llevada a cabo por la Iglesia e involucró a gran parte de la población del virreinato peruano. El discurso contrarrevolucionario dejaba lo escritural para orientarse a lo oral, lo gestual y lo simbólico, y dejar su huella en la mentalidad de la sociedad colonial.

La Iglesia tuvo un papel relevante en el liderazgo de una efectiva campaña de contrapropaganda, instando a su feligresía para que se uniera al universal repudio y la radical condena de la Revolución por medio de la organización de rogativas públicas. En estas ceremonias religiosas, la piedad y la propaganda iban de la mano para llegar a la conciencia del buen cristiano. En Arequipa encontramos un caso exhaustivamente documentado en el que se aprecia el despliegue de acciones contrarrevolucionarias llevadas a cabo por la autoridad, en este caso religiosa, representada por la figura de un obispo ilustrado, Joseph Chávez de la Rosa.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> La información sobre los donativos para la guerra contra Francia se encuentra en el *Mercurio Peruano*, t.º VIII, n.º 273, p. 254; t.º IX, n.º 300, pp. 182-183; n.º 303, pp. 208-209; n.º 304, pp. 216-217; t.º XI, n.º 380, pp. 272-275; F. Gil de Taboada, *Memoria de gobierno...*, pp. 286 y 287; y *Colección documental...*, pp. 40 y 42; manuscritos de la BNL y documentos del AGN.

<sup>60</sup> Real Cédula en la que Carlos IV declara la guerra a Francia y pide donativos «por el bien de la religión y por la patria». Enviada al arzobispo de Lima el 22 de agosto de 1793. AAL, Papeles Importantes, leg. 13, exp. 96, año 1793.

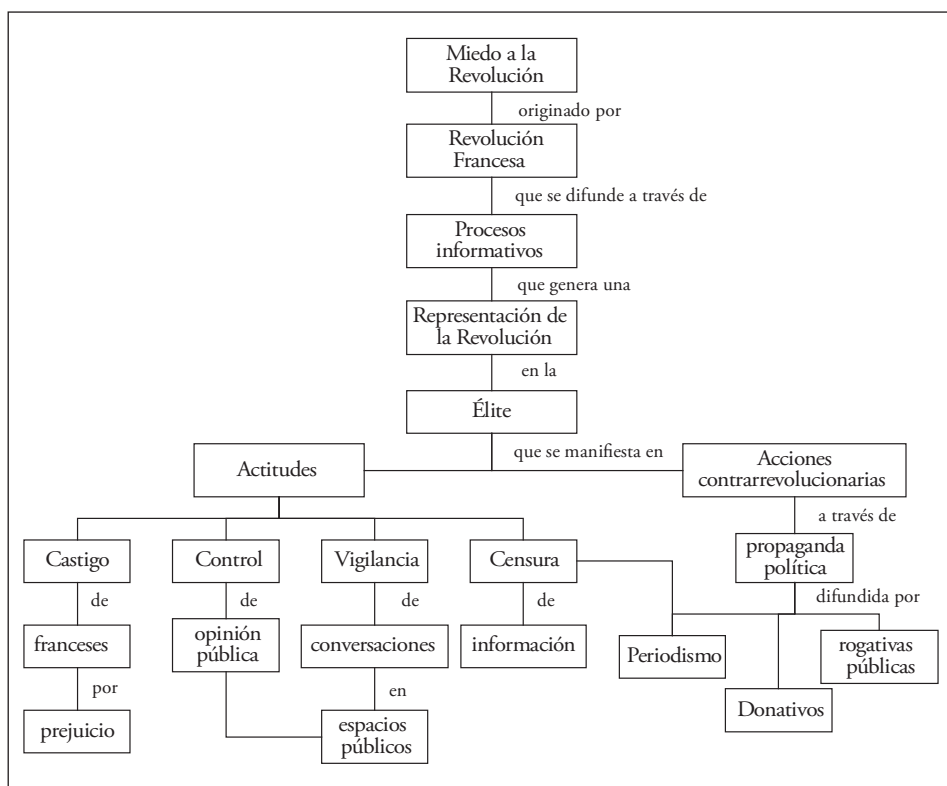
<sup>61</sup> Expediente sobre rogativas públicas por el feliz suceso de nuestras armas en la presente guerra contra la Francia. Carta enviada por Pedro Acuña al obispo de Arequipa el 27 de agosto de 1793. BNL, Manuscritos, C 3958.

<sup>62</sup> ROSAS LAURO, Claudia. «Por el trono y el altar. El obispo Chávez de la Rosa y la campaña contra la Revolución Francesa en Arequipa». En *Sobre el Perú. Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, pp. 1107-1139.

La alianza entre el trono y el altar se evidenció a través de la campaña de contribuciones para la guerra de España contra Francia y de las rogativas públicas. Todo este despliegue de actividades contribuyó a generar un clima de seguridad en los grupos de poder.

El estudio de la Revolución Francesa en el Perú desde la perspectiva del miedo nos permite auscultar la forma en que se cristalizó el temor a la revolución en la sociedad de fines del período colonial, que luego vivirá el proceso de independencia. Sin embargo, hemos visto cómo este miedo a la revolución presentaba múltiples rostros, pues emanaban de él temores diversos, unos soterrados y de antigua data, y otros de carácter coyuntural y más novedosos (véase el cuadro). Este «gran» miedo encerraba otros tantos como el miedo a la subversión del orden social, político y religioso; el miedo a la plebe y a la sedición; el temor hacia el extranjero y las nuevas ideas, entre otros. Desde los miedos más vitales del ser humano —como el miedo a la muerte— hasta los de carácter colectivo que abarcan la organización

**Cuadro**  
**Los múltiples rostros del miedo a la Revolución**



Fuente: Elaboración de la autora.

social, todos salieron a luz durante la coyuntura revolucionaria generando un estado de inseguridad especialmente en los ámbitos del gobierno, la Iglesia y los estratos elevados de la sociedad. La representación de la Revolución como un cuadro dramático y dantesco de inversión total del mundo causó un profundo impacto debido al peligro de que los mismos hechos pudieran ocurrir en suelo americano. Una serie de factores como la composición étnica de la población, las rebeliones anticoloniales que cruzaron la centuria y la concepción de la plebe, entre otros, incrementaron este temor. Frente a tal estado de ansiedad e intranquilidad, las instituciones y los grupos de poder implementaron medidas de control, vigilancia y represión. Asimismo, llevaron a cabo una gama de acciones contrarrevolucionarias, muchas de ellas orquestadas desde la metrópoli, en las que trataron de involucrar a la mayor parte de la población, pero sobre todo buscaron restablecer el sentimiento de seguridad.

## **BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES**

### **I. Manuscritos citados**

#### *Archivo Arzobispal de Lima (AAL)*

Carta reservada de Antonio Porlier al arzobispo de Lima. Madrid, 24 de setiembre de 1789. AAL, Reales Cédulas, C 100.

Real cédula de declaración de guerra a Francia enviada al arzobispo de Lima. AAL, Papeles Importantes, leg. 13, exp. 96, año 1793.

#### *Archivo General de Indias (AGI)*

Extracto del Expediente y Autos formados sobre unos pasquines puestos en Lima contra la Comisión de la Visita General. AGI, Audiencia de Lima, leg. 931, año 1789.

#### *Archivo General de la Nación (AGN)*

Causa seguida contra Carlos Fournier por expresiones sediciosas... AGN, Real Audiencia, leg. 78, C 950, año 1794.

Carta del oidor Juan del Pino Manrique del 27 de noviembre de 1794. AGN, Gobierno Superior, Correspondencia al virrey, leg. 7.

#### *Biblioteca Nacional de Lima (BNL)*

La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano... París, 1789. BNL, Manuscritos, C 3728.

Carta de Cipriano Villota al obispo Chávez de la Rosa. Arequipa, 10 de setiembre de 1793. BNL, Manuscritos, C 062.

Expediente sobre rogativas públicas por el feliz suceso de nuestras armas en la presente guerra contra la Francia. BNL, Manuscritos, C 3958.

Nota cursada al obispo Chávez de la Rosa... Lima, 1794. BNL, Manuscritos, C 4018.

## 2. Fuentes contemporáneas impresas

*Colección documental de la Independencia del Perú*, t.º I, vols. 1, 5, 6, 7; t.º XXII, vols. 1, 2; t.º XXV, vol. 1. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972.

*Gazeta de Lima*. De 1793 a junio de 1794. Gil de Taboada y Lemos. José Durand (comp.). Lima: COFIDE, 1983.

GIL DE TABOADA Y LEMOS, FRANCISCO. *Memoria de gobierno*. En Manuel Atanasio Fuentes (ed.). *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. T.º VI. Lima: Librería de Felipe Bailly, 1859.

*Mercurio Peruano*, t.º I, VIII, IX, X, XI, XII. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1964-1966 [1791-1795].

UNANUE, Hipólito. *Guía política, eclesiástica y militar del virreinato del Perú, 1793*. José Durand (ed.). Lima: COFIDE, 1985.

## 3. Bibliografía

ARASSE, Daniel. *La guillotine et l'imaginaire de la Terreur*. París: Flammarion, 1987.

BAKER, Keith Michael. *Inventing the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

BALBI, Rosellina. *Madre paura: quell'istinto antichissimo che domina la vita e percorre la storia*. Milán: Mondadori, 1984.

BALIVET, Michel. «La Peur du Turc». En Georges de Hongrie. *Des Turcs. Traité sur les mœurs, les coutumes et la perfidie des Turcs*. Edición, notas e introducción de Joël Schnapp. París: Anacharsis, 2003.

BONILLA, Heraclio y Karen SPALDING. «La Independencia en el Perú: las palabras y los hechos». En Heraclio Bonilla. *La Independencia en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1977, pp. 70-114.

BOUTHOU, Gaston. *Las mentalidades*. Barcelona: Oikos-tau, 1971.

CHARTIER, Roger. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa, 1992.

———. *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza Universidad, 1993.

———. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*. Barcelona: Gedisa, 1995.

CLEMENT, Jean-Pierre. «La Révolution française dans le *Mercurio Peruano*». *Caravelle*, n.º 54, 1990, pp. 137-151. Toulouse.

———. *El Mercurio Peruano, 1790-1795*, vol. I. Estudio. Madrid y Fráncfort: Iberoamericana y Vervuert, 1997.

- COSAMALÓN, Jesús. *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia inter-racial en Santa Ana (Lima, 1795-1820)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- DEJO, Juan. «Mentalidades: teoría y praxis para su aplicación a la historia del Perú». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n.º 15, 1988, pp. 95-118. Lima.
- DELUMEAU, Jean. *La peur en Occident*. París: Fayard, 1978.
- . *La péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII-XVIII*. París: Fayard, 1983.
- . «La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño». En *Historiografía francesa: corrientes temáticas y metodológicas recientes*. México D. F.: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1996, pp. 17-35.
- . «Mentalidades religiosas en el occidente moderno». *Lienzo* 18, 1997, pp. 265-283. Lima.
- ELÍAS, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- FEBVRE, Lucien. «La sensibilité et l'Histoire». En *Annales*. París, 1941.
- . «Pour l'histoire d'un sentiment: le besoin de sécurité». En *Annales*. París, 1956.
- FLORES, Ramiro. «El enemigo frente a las costas. Temores y reacciones frente a la amenaza pirata, 1650-1700». En Claudia Rosas (ed.). *El miedo en el Perú (siglos XVI-XX)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 2005, pp. 31-49.
- FLORES GALINDO, Alberto. *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Lima: Horizonte, 1994.
- FLORES GALINDO, Alberto (ed.). «Independencia y clases sociales». En *Independencia y revolución*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1987, pp. 121-144.
- FURET, François y Mona OZOUF. *Dizionario crítico della Rivoluzione Francese*. Milán: Bompiani, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gilli, 1981.
- HAMPE, Teodoro. «La Revolución Francesa vista por el *Mercurio Peruano*: cambio político vs. reformismo criollo». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, vol. 15, 1982, pp. 163-178. Lima.
- HERR, Richard. *España y la revolución del siglo XVIII*. Madrid: Aguilar, 1979.
- LEFEBVRE, Georges. *La grande Paura del 1789*. Turín: Einaudi, 1973.
- LYNCH, John. *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*. Barcelona: Ariel, 1976.
- MACERA, Pablo. *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional*. Lima: Ediciones Fanal, 1955.
- MANDROU, Robert. «Pour une histoire de la sensibilité». En *Annales*. París, 1959.
- MENDIBURU, Manuel. *Diccionario histórico-biográfico*. Lima: Enrique Palacios, 1933.

- MORAL, Enrique (coord.). *España y la Revolución Francesa*. Madrid: Pablo Iglesias, 1989.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1780*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1988.
- . *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia 1750-1835*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1997.
- . (comp.). *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. Lima: Instituto Riva-Agüero y Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- . «La construcción del miedo a la plebe en el siglo XVIII a través de las rebeliones sociales». En Claudia Rosas (ed.). *El miedo en el Perú (siglos XVI-XX)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 2005, pp. 125-140.
- PÉREZ CANTÓ, María del Pilar. *Lima en el siglo XVIII. Estudio socioeconómico*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1985.
- PUENTE CANDAMO, José Agustín de la. «Un documento sobre la influencia francesa en el virreinato peruano». *Documenta*, t.º I. Lima, 1948, pp. 375-394.
- ROSAS LAURO, Claudia. «La imagen de la Revolución Francesa en el virreinato peruano a fines del siglo XVIII». Tesis de licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.
- . «La Revolución Francesa y el Imaginario Nacional en Juan Pablo Viscardo y Guzmán». En *Juan Pablo Viscardo y Guzmán: el hombre y su tiempo*. Lima: Congreso de la República del Perú, 1999, pp. 213-241.
- . «Loas y diatribas. La Revolución Francesa en la historiografía peruana». En *Félix Denegri Luna. Homenaje*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 691-708.
- . «Por el trono y el altar. El obispo Chávez de la Rosa y la campaña contra la Revolución Francesa en Arequipa». En *Sobre el Perú. Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, pp. 1.107-1.139.
- ROSAS MOSCOSO, Fernando. *El hombre y el dominio de los espacios: mecanismos oníricos y temores en la expansión europea (siglos XIII-XV)*. Cuadernos de Historia V. Lima: Universidad de Lima, 1988.
- . «Imágenes y temas de la Revolución Francesa en la prensa colonial: la *Gazeta de Lima*». Ponencia presentada al Congreso Mundial por el Bicentenario de la Revolución Francesa. París, 1989.
- . «El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio». En Claudia Rosas (ed.). *El miedo en el Perú (siglos XVI-XX)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 2005, pp. 21-30.
- SÁNCHEZ-BLANCO, Francisco. *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Madrid: Alianza Universidad, 1991.
- . *La mentalidad ilustrada*. Madrid: Taurus, 1999.
- . *El absolutismo y las luces en el reinado de Carlos III*. Madrid: Marcial Pons, 2002.

- SARRAILH, Jean. *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- UGARTE Y UGARTE, Eduardo. «La Declaración de los Derechos del Hombre en Arequipa». *Fénix*, n.º 11. Lima, 1955, pp. 76-93.
- VOVELLE, Michel. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel, 1985.
- . (ed.). *L'image de la Revolution Française*. Actas del Congreso Mundial por el Bicentenario de la Revolución. París: Pergamon Press, 1989, 3 vols.
- . *Aproximación a la historia de las mentalidades colectivas*. Cuadernos de Historia XII. Lima: Universidad de Lima, 1991.

# El miedo a la revolución de Independencia del Perú, 1818-1824

CRISTINA MAZZEO DE VIVÓ  
Pontificia Universidad Católica del Perú

LA LUCHA POR LA INDEPENDENCIA de los pueblos de América fue un proceso largo y desgastante que ha sido interpretado de diferentes maneras. Sobre este tema se han escrito numerosos trabajos que han explicado los hechos desde distintos enfoques. Para algunos autores fue una guerra civil, para otros, un enfrentamiento entre españoles y criollos. Hay quienes consideran, asimismo, que fue un conflicto meramente español en defensa de los derechos del Rey de España, y que América se vio arrastrada al conflicto. Cada una de estas proposiciones tiene su parte de verdad y puede que las razones hayan existido todas juntas.<sup>1</sup> Sin embargo, hay un enfoque que no se ha tocado, y es el que tiene que ver con la historia de las mentalidades. La mentalidad es aquello que va más allá de la historia, nos dice Le Goff, lo que representa a un pueblo, una forma de sentir; es aquello que tiene que ver con el psiquismo colectivo. De esta manera, el historiador de las mentalidades se acerca al etnólogo, al sociólogo y al psicólogo social.<sup>2</sup> En este punto de encuentro de las disciplinas, el presente trabajo pretende mostrar una nueva entrada al estudio de la Independencia, interpretando determinados hechos desde la óptica de la psicología social.

---

<sup>1</sup> A modo de ejemplo tenemos los trabajos de José Agustín de la Puente Candamo, quien ha interpretado la Independencia como una guerra civil, dado que se enfrentaron americanos con americanos, si bien los dirigentes eran españoles por un lado y criollos por el otro. Al otro extremo tenemos el trabajo compilado por Heraclio Bonilla, para quien la Independencia provino de afuera en la medida en que se necesitaron las fuerzas conjuntas de argentinos, colombianos y chilenos; también contamos con el voluminoso trabajo de la *Colección documental de la Independencia del Perú*, importante fondo documental que aún no ha sido totalmente analizado, y con un trabajo más reciente compilado por Scarlett O'Phelan, que contiene diferentes estudios referidos a aspectos como la economía, el clima, la educación y las rebeliones. Véase la bibliografía al final del artículo.

<sup>2</sup> Véase ARIES, Philippe. «La historia de las mentalidades». En Jacques Le Goff (ed.). *La nueva historia. Diccionario del saber moderno*. Bilbao: Mensajero, 1988, pp. 460-481.

La situación vivida de 1818 a 1821, cuando entraron en Lima las fuerzas revolucionarias, creó un clima de zozobra e inquietud entre los ciudadanos. El rumor, la desolación, el temor y la desilusión que hicieron presa de la gente llegaron en algunos casos hasta la muerte. En primer lugar, vamos a definir qué es una revolución, y a establecer cómo actúan la sugestión y la persuasión en las fuerzas militares, para luego centrarnos en la vida ciudadana en Lima y el miedo que produjo la ocupación del ejército revolucionario.

## I. REVOLUCIÓN O MOVIMIENTO REFORMISTA

Todo movimiento social es un esfuerzo por cambiar el orden establecido. En este sentido, los que persiguen un cambio son en alguna medida subversivos, revolucionarios —nos dice Roger Brown—, mientras que un movimiento de reformas critica algunas prácticas de la sociedad pero no sus valores. Por lo tanto, el movimiento reformista justifica siempre sus esfuerzos apelando a los valores de la sociedad.<sup>3</sup> En este sentido, lo que buscaban los hombres de la Independencia en esa primera etapa no era un cambio radical de las estructuras sino más bien un intento reformista. Desde el punto de vista de las mentalidades, esos hombres no estaban preparados para cambios radicales porque había un temor a lo desconocido que hacía que se volcasen hacia el orden establecido. El orden da seguridad, da respaldo emocional.

Otro punto interesante que se debe tener en cuenta —establecido por Lyford P. Edwards— es que ninguna revolución real en toda la historia humana se desarrolló en un tiempo menor al correspondiente a tres generaciones. De acuerdo con el mismo autor, la primera generación soporta grandes sufrimientos, pero imagina que el orden existente se podrá salvar mediante ciertas reformas y mejoras. Si esto no se cumple, la segunda generación es más crítica pues no goza de los beneficios de los buenos tiempos y surgen esperanzas más radicales para el futuro. La tercera generación debe hacer frente a dificultades aún mayores y puede acabar destruyendo el viejo sistema. Pero a veces hace falta una cuarta generación para acabar con las viejas instituciones y establecer nuevas. Ahora bien, la tarea de hacer la revolución corresponde a determinadas minorías organizadas que representan a cierto sector o clase emergente de la sociedad.<sup>4</sup>

Por otro lado, en toda revolución existen factores socioculturales y factores sociopsicológicos, íntimamente relacionados y que actúan conjuntamente para

<sup>3</sup> BROWN, Roger. *Psicología Social*. Cap. XIV. «La conducta colectiva...». México D. F.: Siglo XXI, 1974, p. 747.

<sup>4</sup> YOUNG, Kimball. *Psicología Social*. Cap. XIII. «Psicología de la Revolución». Buenos Aires: Paidós, 1963, p. 371.

que se dé un cambio radical. Los historiadores hemos analizado los primeros: se producen presiones y tensiones en el marco de las viejas instituciones, hay conflicto entre criollos y españoles, se cometen abusos de orden público como aumento de impuestos o aranceles a las clases menos poderosas. Con frecuencia tiene importancia también el surgimiento de una clase nueva que entra en competencia con las viejas clases, como ocurrió en la Revolución Francesa y en la Revolución del Río de la Plata, en la última de las cuales las milicias de criollos sintieron que tenían el poder y lo utilizaron. Es necesario destacar, asimismo, la introducción de nuevas ideas y creencias que permiten la creación de nuevos mitos sociales y sueños que se apoderan de la credulidad de las masas. Pero por sobre todos los factores, el económico es uno de los principales detonantes de las revoluciones: «El descontento provocado por el orden económico, especialmente por la distribución de la riqueza, reviste gran importancia».<sup>5</sup>

También se produce un cambio en el liderazgo, que lleva a los grupos moderados a ser más radicales. Los intelectuales tienen una gran importancia en la elaboración de la atmósfera revolucionaria y ayudan a crear un mito social y un nuevo símbolo. Los hombres no pueden vivir si no creen en sus propias tradiciones e instituciones, si no tienen fe en su propia cultura. Pero mientras los mitos sociales del viejo sistema se mantengan intactos, existen pocas probabilidades de que se produzca una transformación radical. El nuevo mito encierra la promesa de una nueva forma de vida.<sup>6</sup> A medida que la mitología revolucionaria se desarrolla, los que detentan el poder —los conservadores del viejo sistema— echan mano a distintos recursos, desde suprimir la libertad hasta difundir los viejos mitos y leyendas del país y de sus héroes, con el propósito de contrarrestar las fuerzas disolventes que se mueven en sentido inverso.<sup>7</sup>

La lucha por la independencia sacó a la luz una serie de frustraciones. Lo interesante es ver hasta qué punto estas fueron adecuadamente estimuladas para lograr romper con los lazos convencionales y la costumbre. En este sentido, es importante la función de la élite: pocas revoluciones —dice Kimball Young— fueron hechas por espontáneas explosiones de los sectores oprimidos de la población.<sup>8</sup> En Lima no se buscaba un cambio radical. Por otro lado, las condiciones económicas del país —estrechamente vinculado a los intereses de Cádiz— impedían un quiebre definitivo. Lo que se pretendía era más bien mantener los privilegios del Estado patrimonial que siempre había beneficiado a esta clase.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 371.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 376.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 379.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>9</sup> Para ver la actitud de los comerciantes consultar MAZZEO, Cristina (comp.). *Los comerciantes peruanos a fines del siglo XVIII: capacidad y cohesión de una élite*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Dirección Académica de Investigación, 1999.

Los intelectuales, por su lado, se sentían más cerca de los ideales de la Ilustración española; temían los abusos de los revolucionarios franceses y por lo tanto eran más bien reformistas. Los religiosos, por su parte, eran los más revolucionarios, dado que habían sido expulsados por el régimen cuarenta años antes. No es casual la participación de muchos de ellos en movimientos insurgentes como la rebelión de Mateo Pumacahua. Personajes como Manuel Lorenzo de Vidaurre, Francisco Javier Mariátegui o Francisco de Paula González Vigil fueron acendrados detractores de la Iglesia peruana durante esos años turbulentos de la primera hora independiente.<sup>10</sup>

Los acontecimientos se fueron precipitando paulatinamente. Entre 1818 y 1821 el desarrollo de la guerra pasó por una etapa de estancamiento, a la par que se producía una batalla de rumores, para luego —entre 1822 y 1824— entrar en la etapa de definición en favor de las fuerzas patriotas, aunque los jefes militares españoles que defendían el viejo orden tomaron una actitud triunfalista frente a los hechos. Otros factores psicológicos que entraron a tallar, comunes en toda guerra, fueron la imitación o sugestión, la persuasión, el rumor —como estrategia de guerra y como elemento de distorsión de la realidad—, la deserción y la desilusión.

La *imitación*, definida como la semejanza de reacciones, es un elemento que incide frecuentemente en el ejército. Los oficiales tratan de impulsar el sentido de patriotismo y anular los efectos del pánico mediante la iniciación de una contra-actividad. En este sentido, las arengas de los generales a los ejércitos son particularmente importantes. Pezuela decía a los soldados de Lima, en septiembre de 1818: «[...] no hay destino más honroso para el verdadero soldado que le ofrece cubrirse de gloria defendiendo la tranquilidad de su país y los derechos de nuestro amado soberano».<sup>11</sup>

La *sugestión* está estrechamente ligada a la imitación; generalmente, ambos elementos operan al mismo tiempo. Tiene lugar cuando una persona induce a otras a adoptar una idea o creencia, o realizar un acto, con el propósito de lograr que piensen o hagan algo sin emplear sus hábitos críticos. «El servicio del Rey obliga a mucho y por él es preciso sacrifiquemos hasta nuestra existencia [...]», escribía Pezuela a Ramírez el 3 de diciembre de 1819, mientras que en carta dirigida a José Gerrero y Mateu hablaba de la necesidad de «[...] hacer un servicio útil al Soberano, y salvar a estos Pueblos de los desórdenes y calamidades que arrastran tras de sí los insultos de la anarquía devoradora» (22 de octubre de 1819).

<sup>10</sup> Para profundizar en este tema, véase Armando NIETO VÉLEZ, el capítulo XIII, «La Iglesia en el Perú». En *Historia del Perú*, vol. XI. Lima: Mejía Baca, 1980, p. 566.

<sup>11</sup> Extraído de la Biblioteca Nacional de Chile, Colección José Toribio Medina.

En este proceso de *persuasión y sugestión*, el *rumor* actuó como un estímulo propiciando una falsa visión de la realidad. Una serie de conjeturas y suposiciones acompañaron los enfrentamientos militares entre los años 1817 y 1820. Los españoles esperaban con ansias la famosa expedición que debía llegar desde Cádiz. Por otro lado, también se suponía que la llegada del gran ejército de San Martín no se concretaría, aunque esa era justamente la estrategia que el general utilizaba para confundir al enemigo. Esta política de San Martín ya había sido seguida en su expedición a Chile: era la llamada «guerra de zapa», una guerra psicológica para distraer al enemigo. El 1 de febrero de 1816, el ministro de Guerra Ignacio Álvarez Thomas envió a San Martín un oficio en el cual le recomendaba hacer esfuerzos para conseguir noticias concretas del seno del enemigo e inspirar desconfianza al gobierno de Chile, especialmente entre algunos militares, para debilitar el apoyo que sostenía la causa del Rey. Decía:

Ponga Ud en movimiento todos los arbitrios que sugiere la política y la necesidad en tales casos [...] si considera útil que su resultado [será] alarmar a los realistas, promover la desertión, desfigurar los sucesos, desconceptuar sus jefes, infundir temor a los soldados enemigos y procurar desconcertar los planes de Marcó (actúe en consecuencia).<sup>12</sup>

Tampoco faltó la correspondencia fraguada por San Martín para engañar al enemigo sobre sus verdaderas intenciones. De esta forma logró que Marcó del Pont, quien dirigía las tropas en Chile, dudara respecto al lugar desde el cual llegaría la invasión del Ejército de los Andes, pues varios de los correos capturados señalaban la parte sur de la cordillera como el mejor cruce. La psicosis del espionaje era tal que Marcó del Pont envió al intendente de Concepción, el 4 de febrero de 1817, un oficio con el contenido siguiente:

[...] mis planes están reducidos a continuos cambios y variaciones según ocurrencias y noticias del enemigo, cuyo jefe en Mendoza es astuto para observar mi situación tendiendo innumerables comunicaciones y espías infiltrados alrededor de mi y trata de sorprenderme [...].<sup>13</sup>

En febrero de 1817, San Martín cruzó los Andes por el paso de Los Patos; el 12 de ese mismo mes sobrevino la batalla de Chacabuco y el 5 de abril la de Maipú, por las cuales los realistas perderían definitivamente Chile. Este hecho significó, para los españoles afincados en el Perú, un giro en las acciones de guerra, que pasó de ser una acción ofensiva a constituirse en una acción defensiva. Sin embargo, no dejó de percibirse en las filas del ejército español cierta actitud triunfalista frente a la situación. El triunfalismo es una actitud «real o supuesta de

---

<sup>12</sup> CAÑAS, Jaime. *Qué hicieron los agentes secretos en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1970, p. 61.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 65.

superioridad con respecto a los demás fundada en la sobreestimación de la vida propia»,<sup>14</sup> actitud que el ejército realista alimentaba mediante la persuasión y la sumisión de sus subordinados.

El 29 de noviembre de 1818, el general español Ricafort comentaba, en un viaje a Iquique y Tarapacá, que había llegado un barco enemigo que no era de cuidado. La noticia eran las siguientes: «[...] aseguran que el ejército no ha salido de Valparaíso, que San Martín se halla preso y que las tropas de Cádiz han llegado a Montevideo» (Ri, 29 de noviembre de 1818), una información totalmente falsa.

Por su parte, Canterac, otro de los generales españoles, hablaba de la llegada de las tropas desde Cádiz: «Con la llegada de la tropas de España a Lima y de los buques de guerra que la escoltan, quedarán tan seguras las costas que los enemigos desistirán de sus proyectos de invasión por aquella parte [Chile]» (C 5, 6 de septiembre de 1818). Refiriéndose a San Martín, en otra carta sostenía que

[...] se nos ha asegurado que San Martín está en Buenos Aires y esto indica que tienen noticias positivas de la gran expedición y tratarán por todos los medios de oponerse a ella [...] y entonces no crea U que intenten desembarco en esa costa, ni aún atacar a este ejército pues todo conato será entonces defenderse de los que vengan [...] (C 13, 28 de enero de 1819).

En pocas palabras, los realistas consideraban que todas las fuerzas de los patriotas estarían concentradas en Buenos Aires y no intentarían ningún desembarco en Lima.

La victoria de Maipú, que aseguró la libertad de Chile, alcanzó vasta resonancia y mostró que la guerra de independencia era decisiva, no obstante la reconquista de Venezuela y Nueva Granada por los ejércitos realistas. La situación que continuó en Chile y el recrudecimiento de la guerra civil en el litoral argentino hicieron que San Martín dejara el mando del ejército a O'Higgins. A principios de 1819 se encontraba en Mendoza, sin aceptar mezclarse en las guerras intestinas de su país.<sup>15</sup>

El 14 de enero de 1819, la escuadra de los independentistas, al mando del almirante Cochrane, se instaló en la isla San Lorenzo. Desde allí inició el bloqueo del puerto del Callao y asoló las costas peruanas entre Paita y Pisco. En uno de esos ataques logró capturar la fragata *Esmeralda*, lo que significó una pérdida importante para el ejército realista. No obstante, respecto al bloqueo del Callao, Pezuela, en carta a Lavalle, intendente de Arequipa, escribía: «Hermosísima fue la defensa del Callao contra el obstinado empeño del Caudillo Cochrane de que se instruirá Ud. así como de la vergüenza que ha debido sufrir aquel aventurero [...]» (P 30, 18 de octubre de 1819).

<sup>14</sup> YOUNG, Kimball. *Psicología Social*, cap. XIV.

<sup>15</sup> BUSANICHE, José Luis. *San Martín visto por sus contemporáneos*. Buenos Aires: Ediciones Solar Argentina, 1942, p. 138.

Esta situación no aceleró los resultados de la guerra sino que a partir de ese año se produjo un estancamiento de esta, cuya verdadera causa era la esperanza de la llegada de la expedición de Cádiz. Desde enero de 1818, el gobierno español tenía decidido su envío, pero se suscitaban inquietantes disputas sobre el destino de las fuerzas que se estaban reclutando en Cádiz: unos estimaban que debían ser enviadas al Perú, otros a Chile y algunos a Buenos Aires. Estas dudas, marchas y contramarchas distorsionaban la situación y confundían a las fuerzas realistas del Perú. Incluso el marqués de la Concordia, Fernando de Abascal, antiguo virrey del Perú, divagaba acerca de que los «gauchos argentinos» eran tan belicosos que probablemente no podrían ser derrotados; por lo tanto, sostenía, este no era el mejor lugar del desembarco. El conde de Guaqui, Manuel de Goyeneche, tampoco estaba de acuerdo con que el blanco fuera Buenos Aires.<sup>16</sup> Lo cierto es que las fuerzas realistas estaban en constante incertidumbre: «[...] solo se presentan recelos, y riesgos por todas partes, y uno de los mayores males que podemos sentir es esa misma incertidumbre del lugar por donde amenazarán al fin [...]» (C 13, 28 de enero de 1819).

Sin embargo, no perdían la confianza en la gran expedición. En carta dirigida al intendente de Arequipa, Canterac comentaba que la expedición implicaría

[...] contar con diez u once mil hombres y [estarían] en el Tucumán para mayo fuerzas que bien pronto [podríamos enviar a] Buenos Aires. En fin mi amigo, todo es resolver conjeturas y puede que yo reciba alguna noticia positiva de España por la que puede ya Ud. contar con datos ciertos y calcular lo que deba suceder (C 11, enero de 1819).

Continuando con la misma postura triunfalista y animosa respecto al desarrollo de los acontecimientos, algunos oficiales comentaban las noticias obtenidas. En mayo de 1819, el propio Canterac escribía:

[...] en varias cartas escritas por personas fidedignas puede darse crédito y persuadirnos que el bloqueo de Lima no será más que un amago y que no tratarán de un desembarco formal y si intentaran algunos será con pocas fuerzas y solo para ver de robar algún pueblo, creo que estoy bien persuadido que jamás han estado más apurados los enemigos y que haciendo uso de nuestra parte esfuerzo, veremos pronto terminada la lucha que tantos trastornos nos ha causado.

A finales de 1819, después de incontables demoras, la gran expedición parecía estar lista para salir. El comandante en jefe, general Calleja, arengaba a las tropas sosteniendo que «[...] no vamos a castigar sino a corregir, no a pelear contra enemigos sino a libertar a nuestros hermanos [...] los americanos conocerán sus intereses luego que hayamos quitado de entre ellos a los miserables que los seducen

---

<sup>16</sup> ANNA, Timothy. *España y la Independencia de América*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 239.

y en ambos mundos resonarán a un tiempo alegres voces de Viva el Rey», aunque luego se contradecía al decir que, en los anales de la conquista de América del Sur, la historia los aclamaría más que a Pizarro y a Cortés.<sup>17</sup>

Pero mientras el Rey y sus allegados conspiraban respecto a la expedición y al estado de las relaciones con Portugal, el 1 de enero de 1820 una fracción del ejército, al mando del mayor Rafael Riego, se rebeló en nombre de la restauración de la Constitución de 1812. De esta manera, caía por tierra la única posibilidad que los españoles tenían de recuperar América. Sin embargo, en Lima, las noticias eran que la expedición estaría llegando a Buenos Aires:

No hay duda que el tiempo ofrece acontecimientos grandes [...] en alguno de los próximos [días] debemos tener noticia de la grande expedición sobre el Río de la Plata [...] del mismo Chile ratifican la noticia de su próxima salida de Cádiz y siempre vivimos en la expectativa de datos contradictorios (Ra 10, 23 de marzo de 1820).

El 7 de septiembre de 1820, San Martín abordaba la bahía de Paracas. Las fuerzas revolucionarias eran inferiores y su estrategia era evitar un enfrentamiento con las tropas españolas. Por otra parte, los españoles reconocían que las fuerzas revolucionarias aumentarían en el territorio peruano por el apoyo de la gente que se les uniría, confirmando de esta manera que el pueblo estaba a favor de los insurgentes. En carta a Lavalle, el general Ramírez comentaba:

[...] ciertamente se hallan los pueblos de abajo [se refiere al Alto Perú] en una lastimosa anarquía cuyo funesto mal se derrama desde la capital de Buenos Aires; mas no por eso hay un pueblo ni aún el más pequeño inclinado a nosotros: todos conspiran contra las armas del Rey quisieran vernos sepultados entre los mismos escombros de sus abandonados hogares (Ra 16, 4 de julio de 1820).

Por su parte, Ricafort comentaba: «[...] dicen que los serranos titubean pero todo calmará si adelantan su movimiento las tropas del ejército que están en marcha» (Ri, 24 de octubre de 1820). Pero la desesperanza también cundía entre los que estaban a favor del Rey. El general Ramírez, por ejemplo, decía al intendente de Arequipa: «Ya se me hace repugnante al oído el nombre de la expedición Peninsular, por lo mismo que ha tantas veces a nuestras esperanzas [...] no sabemos con fijeza de su salida meras conjeturas [...]» (Ra, 27 de mayo de 1820). No era esta, sin embargo, la opinión de Pezuela, quien en enero de 1821 escribía sobre los sucesos con actitud triunfalista y esperanzada en la victoria final:

[...] son hasta el día destruidos los planes favoritos que se propuso el enemigo de levantar en masa las provincias. El imperio del mar que es el elemento general en que se fundan sus esperanzas, se verá muy pronto cambiado a nuestro favor con la llegada

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 252.

de un día a otro de los navíos [...] y una fragata que según noticias fidedignas salieron de Cádiz a mediados de setiembre [...] V. S. [refiriéndose al señor Lavalle] espere muy bien que los proyectos de los disidentes se han de estrellar contra el invencible muro de esta Capital. Ojalá que se empeñen en una refriega con el ejército que tengo a mis órdenes (P 48, 18 de enero de 1821).

Mientras tanto, el mismo año, un criollo que confiaba en el sistema escribía a Canterac:

[...] estoy con Ud sobre las ideas del enemigo, su arma favorita es la seducción y la intriga pero cuando sus pasos están conocidos y la administración se halla concentrada en manos de nuestra mayor confianza, nadie pone en duda que Ud. [Canterac] nos proporcionará el venturoso día de un triunfo completo (C 41, 27 de abril de 1821).

En pocas palabras, los españoles manifestaban tranquilidad ante los hechos y se mantenían a la expectativa de los sucesos. El general Miller planteaba en sus *Memorias*: «[...] por qué el ejército realista con más de 8.000 hombres reunidos en Aznapuquio no marchó inmediatamente contra San Martín es una pregunta que La Serna, Canterac, Valdés y Loriga pueden contar mejor que nadie».<sup>18</sup>

En diciembre de 1821, Canterac expresaba lo siguiente:

[...] debido a [...] los esfuerzos que hacen los jefes de provincias y que no dudo que en breve seremos ayudados por la madre Patria me pone en la seguridad de poder anunciar que en los primeros meses del año próximo liberaremos Lima, y al Perú de los hombres que bajo el título de regeneradores no tienen por objeto más que el bien personal al que sacrifican el [bien] general (C 48, 15 de diciembre de 1821).

En febrero de 1822 escribía el mismo general: «[...] con respecto a los enemigos nada intentarán formal contra estos puntos, [...] pues San Martín débil en fuerzas militares no se descuidará en mover las de la seducción en que nada expone» (C 50, 13 de febrero de 1822).

En los dos años siguientes, el entusiasmo de Canterac no había variado. Refiriéndose a los sucesos del ataque de Olañeta a los enemigos en Tarapacá y Oruro, sostenía: «[...] creo que de ningún modo escaparán y que con esto será completa la destrucción de la expedición enemiga» (C 63, 6 de febrero de 1823). En febrero de 1824, con el mismo ánimo, decía:

[...] ya podemos decir que la guerra del Perú terminó y que la Nación Española no obstante que no hemos recibido socorro de la madre patria cuenta con esta parte integrante de la monarquía, la que los esfuerzos de españoles de ambos mundos han arrancado de las manos de los perturbadores del orden que un tiempo la tuvieron como presa suya (C 67, 19 de febrero de 1824).

<sup>18</sup> MILLER, John. *Memorias del Gral. Miller T Y*. Madrid: América, s/f, p. 297.

Lejos de la verdad estaba Canterac. En agosto de ese mismo año 1824 se producía la batalla de Junín y en diciembre la de Ayacucho, con las cuales el Perú quedaba totalmente independiente.

Estas eran las fuerzas que, utilizando mecanismos de distorsión, trataban de contrarrestar las fuerzas disolventes del viejo sistema. Los rumores actuaron en contra de una decisión rápida y frenaron la iniciativa; asimismo, trastocaron la realidad y crearon una falsa imagen de esta. Desde el punto de vista militar, las fuerzas españolas eran superiores y tenían mayores posibilidades de ganar. San Martín, en cambio, sabía de su debilidad y por eso no ofreció un enfrentamiento directo. El rumor jugó a favor de San Martín en la medida en que logró su objetivo: tener en jaque a las fuerzas realistas. Mientras tanto, el rumor de la llegada de la gran expedición de la metrópoli para ayudar a los realistas creó una esperanza falsa y les jugó una mala pasada, pues dicha ayuda nunca llegó y perdieron así la posibilidad de ganar la guerra.

La *deserción* fue otra de las situaciones que vivió el ejército. Según Kimball Young, no se trata de un acto de cobardía ni de desafío a las órdenes impartidas sino que constituye una respuesta neurótica.<sup>19</sup> En las cartas que hemos analizado, los realistas se refieren a los «insurgentes del sur» cuando se trata de los revolucionarios; ellos traían el caos y la desolación, y eso es lo que los oficiales transmiten a la población que vive en constante zozobra. Pero cuando la guerra se vuelca a favor de los revolucionarios, se produce la deserción masiva de batallones completos de españoles que se pasan a las filas de los independentistas. Es el caso del batallón de Numancia, dirigido por oficiales peruanos, uno de los más fuertes del ejército español: sus integrantes apresaron a su jefe y se entregaron al general Alvarado el 3 de diciembre de 1820. La deserción se vincula al miedo en la medida en que se genera como alternativa ante una situación sin salida. El miedo, según Freud, es una reacción ante un peligro externo real y no está al servicio del instinto de conservación, como sostenía la psicología tiempo antes, sino que representa una emoción perjudicial que denota un fracaso de la reacción personal.<sup>20</sup>

## 2. PRESENCIA DEL MIEDO Y LA DESOLACIÓN EN LA CIUDAD DE LIMA

Luego del levantamiento de Aznapuquio —que derrotó al virrey Pezuela el 29 de enero de 1821— y de la asunción del general La Serna al poder, Lima se sumió

<sup>19</sup> Algunos autores ven en la neurosis «una enfermedad de la ausencia, de la falta de colaboración social» y en el neurótico a un asocial o un cobarde. La escuela americana nos habla de la incapacidad de adaptarse a la sociedad, de un comportamiento inadecuado. Las orientaciones más nuevas, existencialistas o espiritualistas, llegan a reconocer que la neurosis es la expresión patológica de un conflicto existencial. Véase SZÉKELY, Béla. *Diccionario de Psicología*. T.º II. Buenos Aires: Claridad, 2000, pp. 139-172.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 139. El miedo se opone a la angustia, una reacción ante un peligro sin objeto real que tiene carácter neurótico.

en el caos y el temor. La ciudad, hasta ese momento exceptuada de los sufrimientos que se vivían en los países vecinos, pasaba ahora a ser espacio de desolación e incertidumbre. Por otro lado, si bien hubo guerras de carácter revolucionario en el interior del Perú, su efecto desolador no se había hecho sentir en la capital; sus habitantes continuaban con su acostumbrada vida rodeada de espléndido lujo, quietud y seguridad.<sup>21</sup>

A este panorama se sumó una fuerte epidemia que diezmo al ejército e hizo estragos en ambas huestes. Según el testimonio de los hermanos de San Juan de Dios, que tenían a su cargo el Hospital de Huaura, hubo más víctimas por falta de medicamentos que por la misma enfermedad: se calcula que morían veinte soldados por día.<sup>22</sup> Ante tal situación, el ayuntamiento de Lima instó al virrey a abrir las negociaciones (recordemos que Pezuela se había reunido con San Martín en Miraflores, aunque el encuentro fracasó debido a la postura intransigente de ambas partes).

Un anónimo recibido en el Cabildo da cuenta del sentimiento de desesperación de la gente: «[...] nueve meses hace que el Perú está en revolución y más de cuatro que su capital yace en la más horrorosa anarquía». El mismo documento señala que el país se estaba yendo a la ruina por causa del interés personal de las autoridades españolas, al tiempo que agrega:

¿No será siempre más oportuno que los pueblos decidan su suerte que se organicen por sí mismos de un modo más honroso y no pasar por la humillación de recibir la ley que les quieran dar [...] la voluntad libremente expresada en un cabildo abierto presidido por el orden no sería el término de tanto desastre?<sup>23</sup>

Esto demuestra el recelo de la ciudadanía que por temor no se manifestaba abiertamente (de ahí el uso del anónimo), pero que tenía bien claro qué deseaba aunque no sabía cómo conseguirlo; sugerían más que imponían. A esto se agrega un erario exhausto a tal punto que ni siquiera se podían pagar los réditos de los cuantiosos capitales adelantados, único recurso con el cual contaban para defender a la patria y subsistir. Como consecuencia, solicitaban navíos que protegiesen los mares de los insurgentes para salvar a los «[...] fieles españoles y a las ricas y vastas posesiones del Perú».<sup>24</sup>

Según el testimonio de Basil Hall, tanto el ejército como el pueblo atribuían todos los males al gobierno y consideraban que el virrey era incapaz de reinar. Por eso lo depusieron, a fuerza de bayoneta, y lo reemplazaron por el general La Serna.

---

<sup>21</sup> HALL, Basil. *El Perú en 1821*. En *Colección documental de la Independencia del Perú*. T.º XXVII. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972, p. 202.

<sup>22</sup> VARGAS UGARTE, Rubén. *Historia general del Perú*. T.º VI. Lima: Milla Batres, 1966, p. 164.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>24</sup> Archivo General de Indias (AGI), Indiferente General 313.

Los soldados confiaban en que con el cambio la suerte variaría. En la ciudad, una leve esperanza animó al principio a los habitantes, pero las personas más reflexivas veían claramente que estos procedimientos violentos solo mostraban falta de unión y disciplina.<sup>25</sup>

El ministro Abreau, corresponsal del rey para intervenir en las negociaciones del segundo armisticio, comentaba que en un primer momento la gente vio con interés su intervención para un arreglo pacífico, pero luego se convenció de que el fracaso de la segunda reunión se debía a la actitud rígida de La Serna. En este sentido, aseguraba que

[...] el virrey apoyado por Canterac junto con otros que lo seguían por mera adulación provocaba una divergencia de opiniones en circunstancias en que se necesitaba unión y ello había contribuido a darle ventajas a los enemigos [los patriotas] que eran más unánimes en sus intereses.

Incluso llegó a decir que el virrey todo lo había echado a perder, pues incrementó la junta de pacificación con hombres «[...] poco propios a calmar pasiones y personas poco adecuadas para calibrar sentimientos pacíficos [...]». Todo esto entorpeció las negociaciones.<sup>26</sup>

En cuanto a la vida ciudadana, en carta al virrey del 26 de octubre de 1821, el ministro Abreau daba una idea de la desolación que reinaba en Lima:

V. E. no podría menos que liquidar su corazón si hubiese presenciado el horroroso espectáculo que presentaba esta capital al acercarse nuestras tropas. Sacerdotes, unos con crucifijos y otros con armas vomitando dicerios contra los españoles aún con escándalo de los mismos americanos, alimentaban por las calles la sed de sangre de «sangre española» a que el pueblo ansiaba en grito general convidándose para ir a exterminarlos en el convento de la Merced donde el gobierno los había reunido y toda una multitud de esposas, hijos y parientes lloraban por ellos y por el grave e inmediato peligro que tenían a la vista.<sup>27</sup>

El ambiente que se vivía en ese entonces en la ciudad era adverso a las fuerzas realistas. Se consideraba que estas se encontraban empeñadas en una guerra que no podían continuar y que, por otro lado, el amor propio no les permitía aceptar la paz, la que consideraban indecorosa. La Serna decidió llevarse todo lo que podía serle útil al enemigo y abandonar la ciudad; las arcas fueron vaciadas, se inutilizó la maquinaria de la Casa de la Moneda, se exigió al arzobispo Las Heras que entregara la plata de las iglesias y se instó a la población a hacer lo mismo.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> HALL, Basil. *El Perú en...*, p. 205.

<sup>26</sup> AGI, Lima 801.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> VARGAS UGARTE, Rubén. *Historia general del Perú*, t.º VI, p. 169.

La Serna no se preocupó por la gente que dejaba en la ciudad; por el contrario, abandonó a los enfermos, dejó el mando político y militar al marqués de Montemira y, como resguardo, una guarnición de doscientos milicianos. En la práctica, la ciudad quedó sin autoridades. La consternación de sus habitantes fue grande; todos buscaban refugio. Los españoles pensaban que las fuerzas patriotas tomarían represalias y, por otra parte, como es obvio en una ciudad cuyas autoridades la abandonan, se produjeron algunos desmanes. Basil Hall comenta la situación:

Una o dos horas después de la partida del Virrey las calles estaban llenas de fugitivos pero a mediodía escasamente se veía una persona y en el curso de la tarde acompañé a uno de los comerciantes ingleses en un paseo de más de una milla por los barrios más populosos de Lima sin encontrar alma viviente; todas las puertas estaban trancadas, las ventanas cerradas y parecía ciertamente una vasta ciudad de muerte. Un terror vago de alguna terrible catástrofe era la causa de este pánico universal [...].<sup>29</sup>

Nuevamente surge el rumor,<sup>30</sup> esta vez a partir de una fuente indefinida de alarma que contribuía a alimentar el pánico: el temor a un levantamiento de esclavos que aprovecharían la ausencia de las tropas. También se temía una reacción de la multitud de indios armados, que estaban fuera de la ciudad bajo las órdenes de San Martín, consideradas tropas salvajes e indisciplinadas que podían entrar en la plaza en masa si los españoles evacuaban la ciudad.<sup>31</sup>

El comportamiento colectivo ante situaciones de miedo es una reacción de conmoción-inhibición-estupor. Esto provoca un lento éxodo centrífugo hacia la periferia o lugares alejados de la zona de conflicto. El intenso miedo colectivo sentido por todos los individuos de una población se traduce en reacciones primitivas de «fuga loca», sin objetivo, de manera desordenada y a veces con violencia; incluso puede llevar a suicidios colectivos.<sup>32</sup> Fue lo que sucedió con las personas que se refugiaron en los castillos del Callao.

Antes de abandonar Lima, el virrey emitió un bando dirigido a la ciudadanía, en el que señalaba que el Callao podía servir como refugio para quienes se creyesen inseguros en la capital. Tal mensaje se convirtió en señal para la inmediata

---

<sup>29</sup> HALL, Basil. *El Perú en...*, p. 227.

<sup>30</sup> Los rumores generalmente evocan resultados temidos o negativos. Su retransmisión es una forma de validar nuestros prejuicios y una tentativa de crear un clima emocional que pueda ser compartido por un grupo de iguales. Véase PÁEZ, Darío y José MARQUES. «Conductas colectivas: rumores, catástrofes y movimientos de masas». En Francisco Morales (coord.), *Psicología Social*. Madrid: Mc Graw-Hill, 1999, p. 343.

<sup>31</sup> *Colección Documental de la Independencia del Perú*, t.º XXVII, p. 228.

<sup>32</sup> PÁEZ, Darío y José MARQUES. «Conductas colectivas...», p. 347. El autor explica que el sentimiento intenso de miedo es un fenómeno frecuente en situaciones de amenaza o catástrofe pero que no necesariamente esta es una condición para que aparezca el pánico. El pánico de masas se produce cuando convergen cuatro elementos: a) percepción de estar atrapados o de que hay una o pocas vías de escape; b) amenaza percibida o real inminente que torna el escape en la única vía posible; c) el bloqueo total o parcial de la supuesta ruta de escape; d) imposibilidad de comunicarse con las personas alejadas de la vía de escape.

fuga de multitudes que se precipitaron hacia el castillo. Al ser interrogados acerca de las razones que los determinaron a abandonar la ciudad, no daban otra que el miedo. Ciertamente, en su mayoría procedían en consonancia con el pánico que se esparcía de un modo extraordinario entre todos los habitantes de la ciudad.<sup>33</sup>

Los habitantes no podían saber qué les esperaba con la llegada de las tropas independentistas; había mucho temor al respecto. La sociedad estaba conmovida, el virrey había abandonado el cargo y, ante el estupor y el pánico, la población huyó. Entre los españoles había corrido la voz de que los patriotas tomarían represalias y en los monasterios de monjas circulaban voces de alarma, todo lo que causó confusión y terror. Por otra parte, era imposible limitar los desmanes que suelen aparecer en estas circunstancias.<sup>34</sup>

Un nuevo anónimo enviado a las autoridades expresaba el sentimiento de desilusión después de tantos sacrificios. Es el caso de un peruano que envió un manifiesto al virrey La Serna en 1822, en el que se refiere al estado de zozobra de la América en dicha época. Dicho personaje, en coincidencia con lo que venimos diciendo, no aceptaba la revolución; él creía en el orden establecido. Reprocha entonces al virrey por los doce años en que los americanos estaban combatiendo por su libertad y lo censura sobre todo por no haber sido los peruanos reconocidos en sus sacrificios sino, por el contrario, despreciados por los nuevos españoles que habían llegado:

Al principio se adoptó el medio de contentar a los americanos con ciertas distinciones insignificantes [...] los militares americanos muy ufanos con sus detestables insignias veían correr la sangre de sus padres [...] adulando a los opresores [...] y cada charretera y cada cordón eran sellados con el sacrificio de lo mas sagrado y por un fanatismo o demencia que jamás podrá concebirse arrostraban todos los peligros y aún la misma muerte queriendo ostentar un amor y fidelidad a la nación española, al mismo tiempo que conocían que ella ni sabría reconocerlos, ni menos recompensarlos.

De acuerdo con su punto de vista, en compensación por su empeño recibieron tan solo agravios. Continúa:

Tal era la situación cuando arribaron a nuestros puertos las decantadas tropas europeas [...] los jefes y oficiales llenos de espíritu regenerador manifestaron su desafecto de todo lo que pertenecía al antiguo ejército [...] el deseo de obtener los primeros destinos de las milicias y un desprecio absoluto por cuanto se había trabajado en el continente hicieron que se declarase [...] la rivalidad más abierta [...]. La vista de un jefe peruano ofendía altamente a su orgullo y el desprecio de la infame voz de indecentes se difundió hasta el más estúpido soldado europeo.

<sup>33</sup> *Colección documental de la Independencia del Perú*, t.º XXVII, vol. 1, p. 225.

<sup>34</sup> VARGAS UGARTE, Rubén. *Historia general del Perú*, t.º VI, p. 172. El autor comenta cómo durante estos desmanes dos negros atacaron tiendas de la calle Bodegones pertenecientes a Manuel Godoy y P. Villacampa, ambos americanos.

A continuación, se lamenta: «[...] ve aquí el pago de la sangre que hemos vertido en defensa de los crueles e ingratos españoles ve aquí la suerte que espera al americano fiel. Hasta cuando apurarán los españoles nuestro sufrimiento?».

Este documento refleja el llamado de un hijo a un padre por ser reconocido, e incluso utiliza estas mismas palabras. Al final de la exposición, este peruano le dice a La Serna:

El honor exige que Ud. conserve la representación española en estos países y ahorre sangre de sus hijos nosotros os rogamos que depongáis las armas y que mirádonos ya, no como a unos enemigos sino como unos hijos, nos reciba con la ternura y compasión de un verdadero padre [...].

A la vez, llama a la reflexión y, en un intento de conciliación, dice: «[...] acordaos siquiera de los beneficios que este suelo os ha hecho disfrutar [...] partiremos gustosos el pan que nos produzca nuestro sudor [...] entonces un monumento en el centro del Perú llevará su nombre [...]».<sup>35</sup>

Este es el sentimiento de un hombre que siente la fuerza de la tradición y la costumbre, y que desea más que nada la reconciliación de las partes, lo que definitivamente fracasó. A esta circunstancia se sumó la confiscación de los bienes de los españoles que se fugaron o que no firmaron el Acta de Independencia; por cierto con excesos, pues no solo fueron confiscadas las haciendas, casas y tiendas de personajes acaudalados —como los comerciantes Manuel Gorbea, José María de Elizalde y Juan Bautista de Lavalle— sino que también cayeron en la contienda simples pulperos por el solo hecho de ser españoles.

Años más tarde los castillos del Callao fueron nuevamente escenario del pánico y la desolación, en ocasión de la defensa que hiciera Rodil frente al intento de rendición por parte de Bolívar. En los castillos se habían refugiado muchas personas —entre ellas el marqués de Torre Tagle—, y la obstinación de Rodil, quien arbitrariamente insistió en mantenerse allí cuando todo estaba perdido, llevó a la inmolación a muchos ciudadanos peruanos. Como dice el padre Vargas, se le debe criticar «[...] por el sistema cruel y temerario que implantó durante las operaciones, tratando a cuantos le rodeaban con injustificado rigor, de manera que no es una paradoja decir que la capitulación se la impuso tanto el temor a los suyos como a los enemigos [...]».<sup>36</sup>

Las víctimas fueron muchas. Paz Soldán considera que en el Callao perecieron unas seis mil personas y que entre los defensores hubo 767 muertos en acciones de guerra, sin contar a los que sucumbieron por enfermedad que alcanzaron casi el doble. Mendiburu, por su parte, considera que en el Real Felipe había 7 mil

<sup>35</sup> Anónimo publicado en Chile en 1822. Biblioteca Nacional de Chile, Colección José Toribio Medina.

<sup>36</sup> VARGAS UGARTE S. J., Rubén. *Historia general del Perú*. Tomo VI. Emancipación. Lima: Milla Batres, 1966, p. 383.

personas y salieron con vida solo 2.300. Fue una matanza colectiva provocada por el miedo, la desolación y el terror.

Para concluir, diremos en primer lugar que fue en el mismo seno del ejército español donde se fraguaron las disputas, dudas, falsas esperanzas y actitudes triunfalistas que marcaron la guerra con una gran desorientación tanto entre los peruanos como entre los españoles. En segundo lugar, los habitantes de Lima, entre dos fuegos, entre dos deseos —por un lado, pretender mantener las prerrogativas y los beneficios; y por otro, superar la situación de caos y confusión, en la cual el rumor jugaba un papel importante—, no sabían cómo resolver el conflicto y el temor los llevó a manifestarse a través de los anónimos. El conflicto los desorientaba y no les permitía tomar una decisión; además, se apoderaba de ellos el miedo a lo desconocido y a lo que vendría con el cambio.

Persuasión, sugestión, triunfalismo y desertión entre los dirigentes y las tropas; desolación, desilusión, rumor y terror entre los habitantes, son todos elementos que se conjugaron en la guerra de independencia y que afectaron a todos los involucrados en ella. Pero también podríamos ver la independencia como un proceso de ruptura típico de las sociedades adolescentes que deben comenzar a valerse por sus propios medios. No es casual que a España se la defina hasta hoy como «la Madre Patria»; una madre que no nos permitía crecer y que luchó por controlarnos y subyugarnos hasta el final. El tema, como vemos, no queda agotado; por el contrario, plantea nuevas preguntas cuyas respuestas permitirían desentrañar y profundizar otros factores que intervinieron en uno de los momentos históricos más controvertidos del siglo XIX.

## **BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES**

### **I. Manuscritos citados**

Documentos privados de la familia Lavalle:

- Anónimo publicado en Chile en 1822. Biblioteca Nacional de Chile, Colección José Toribio Medina.
- Cartas de Canterac al intendente de Arequipa (C).
- Cartas de La Serna al intendente de Arequipa (La).
- Cartas de Pezuela al intendente de Arequipa (P).
- Cartas de Ramírez al intendente de Arequipa (Ra).
- Cartas de Ricafort al intendente de Arequipa Juan Bautista de Lavalle (Ri).

Archivo General de Indias: AGI, Lima, 801. Indiferente General 313.

## 2. Bibliografía

- ANNA, Timothy. *España y la Independencia de América*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- ARIES, Philippe. «La historia de las mentalidades». En Jacques Le Goff (ed.). *La nueva historia. Diccionario del saber moderno*. Bilbao: Mensajero, 1988, pp. 460-481.
- BONILLA, Heraclio (comp.). *La Independencia en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1981.
- BROWN, Roger. *Psicología Social*. México D. F.: Siglo XXI, 1974.
- BUSANICHE, José Luis. *San Martín visto por sus contemporáneos*. Buenos Aires: Ediciones Solar Argentina, 1942.
- CAÑAS, Jaime. *Qué hicieron los agentes secretos en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1970.
- COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ. T.º XXVII, vol. 1. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972.
- HALL, Basil. *El Perú en 1821*. En *Colección documental de la Independencia del Perú*. T.º XXVII. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972.
- MAZZEO, Cristina (comp.). *Los comerciantes peruanos a fines del siglo XVIII: capacidad y cohesión de una élite*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Dirección Académica de Investigación, 1999.
- MILLER, John. *Memorias del Gral. Miller T. Y*. Madrid: América, s/f.
- MORALES, FRANCISCO (coord.). *Psicología Social*. Segunda edición. Madrid: Mc Graw-Hill, 1999.
- NIETO VÉLEZ, Armando. «La Iglesia en el Perú». En *Historia del Perú*, vol. XI. Lima: Mejía Baca, 1980.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett (comp.). *La Independencia en el Perú. De los borbones a Bolívar*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva-Agüero, 2001.
- PUENTE CANDAMO, José Agustín de la. *Notas sobre la causa de la Independencia del Perú*. Lima: Villanueva, 1971.
- SZÉKELY, Béla L. C. *Diccionario de Psicología*. T.º II. Novena edición. Buenos Aires: Claridad, 2000.
- VARGAS UGARTE, Rubén. *Historia general del Perú*. T.º VI: Emancipación. Lima: Milla Batres, 1966.
- YOUNG, Kimball. *Psicología Social*. Buenos Aires: Paidós, 1963.



# Cuando *la patria* llegó a la capital: el miedo ante el advenimiento de la Independencia, 1820-1821<sup>1</sup>

ARNALDO MERA ÁVALOS  
Pontificia Universidad Católica del Perú

CUANDO EN 1985 NOS ACERCAMOS por primera vez a las *Notas sobre la causa de la Independencia*<sup>2</sup> nos llamó la atención un aspecto al que allí se hacía referencia: «el temor» durante esa etapa. De la Puente lo había señalado como un factor psicológico, y no estaba errado. Cuando hice la investigación para mi tesis, pude revisar con detenimiento la sección del Juzgado de Secuestros del Archivo General de la Nación (AGN) y encontrar documentos en los cuales vecinos de Lima manifestaban las razones de su abandono de la ciudad con dirección al Callao aquel 6 de julio de 1821, ante la llegada de *la patria* a nuestra capital. En ellos encontramos respuestas a temores propios de una guerra civil.

Posteriormente, al seguir estudios de licenciatura y maestría, pude abordar lecturas de Vovelle y de Delumeau. Estas me permitieron retomar desde otra perspectiva la posibilidad de plasmar el presente análisis, en el cual las denominadas «mentalidades colectivas» estarán reflejadas en el miedo inmediato de los vecinos y las personas vecindadas en la ciudad de Lima antes de la llegada y ocupación de esta por el ejército patriota; las vicisitudes que vivirían aquellos que se refugiarían en los castillos del Callao; y las primeras medidas que se tomarían para distinguir al vecino patriota del realista. Tales acontecimientos delimitan la duración de este miedo y reflejan la asimilación y penetración de este en todos los sectores sociales de la ciudad, en concordancia con lo expuesto por Delumeau.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Este artículo se lo dedico al doctor José Agustín de la Puente Candamo en agradecimiento por la enseñanza de la historia en nuestra alma máter.

<sup>2</sup> PUENTE CANDAMO, José Agustín de la. *Notas sobre la causa de la Independencia del Perú*. Lima: Villanueva, 1971, pp. 325-330.

<sup>3</sup> VOVELLE, Michel. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel, 1985, pp. 23-34; DELUMEAU, Jean. *La peur en Occident*. París: Fayard, 1978, pp. 10-30.

Este miedo se explica por la realidad que rodeaba en ese momento a los habitantes de la urbe, tanto por la presencia física de una amenaza, para unos, como de una liberación, para otros. Esto se halla estrechamente relacionado con lo expuesto en este mismo libro por Fernando Rosas Moscoso sobre el miedo a la subversión ante la autoridad y el miedo a la subversión del otro; y está ligado, a su vez, a la invención del otro estudiada por Muchembled.<sup>4</sup>

Delumeau relaciona la resistencia al miedo con la búsqueda de la seguridad perdida, tanto individual como colectiva, indudablemente vinculada a factores psicológicos. Interesa, por tanto, buscar una aproximación a los rasgos psicológicos comunes en la época. Un trabajo de Macera nos indica que la psicología que imperaba entre los limeños era predominantemente escéptica, individualista, entretenida en los denominados «diarios detalles»; inclusive cita a un viajero de la época que afirma que «[...] los vicios que se les achacan [a los limeños] son una especie de veleidad, serían peligrosos políticos, pues todo lo reducen al número uno, esto es al individuo».<sup>5</sup> Macera destaca que, más que el factor psicológico, sería necesario considerar otros factores sociales y económicos para comprender lo que él denomina la «relativa moderación limeña» y afirmar que el ambiente de la capital del virreinato en esos años, anteriores al desembarco de la Expedición Libertadora, no era propicio para el radicalismo doctrinario y la acción revolucionaria.

Sin embargo, a nosotros nos interesan los factores psicológicos que serían determinantes del miedo de los vecinos de esta capital —más cercanos a aquel individualismo antes señalado—, que generarían temor y un estado de desesperación generalizado para el momento en el cual la ciudad quedara expuesta a una alteración del orden público; es decir, el miedo a la subversión ante la autoridad, que podía variar según la ideología de cada cual. Cabe señalar que el problema era un miedo hacia los cambios que algunos vecinos o avecindados vislumbraban como nefastos.

Es necesario acotar que los vecinos de Lima no estaban bien dispuestos a un cambio político. La nobleza limeña era la primera en oponerse al cambio, no solo por fidelidad al Rey sino por intereses económicos. José de la Riva-Agüero, por otra parte, hace referencia a «[...] la pasividad de las clases media y popular»<sup>6</sup> al observar el decidido apoyo que los empleados y comerciantes de la población limeña daban al sistema español. Riva-Agüero hace ver que la moderación, por conveniencia o por convicción, se unía al comúnmente denominado «envilecimiento

<sup>4</sup> ROSAS MOSCOSO, Fernando. «El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio», en la presente publicación; y MUCHEMBLE, Robert. *L'invention de l'homme moderne*, cap. 3, «L'invention de l'autre». París: Fayard, 1992, pp. 136-153.

<sup>5</sup> MACERA, Pablo. *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional*. Lima: Fanal, 1955, p. 87.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 89.

de la plebe», sin más preocupación que el ocio continuo en que vivían. A este respecto, los estudios de Fisher y Domínguez resultan esclarecedores para entender las tribulaciones de la élite.<sup>7</sup>

Otro criollo notable, Fernando López Aldana, en carta remitida a Castelli diez años antes, el 10 de marzo de 1811, decía: «[...] los pobladores de Lima vivían con el temor del desenfreno del populacho y gente de color de esta ciudad y sus contornos que exceden a los blancos con tercio y quinto y que son incontenibles en el robo altivo, insubordinados y sin ideas».<sup>8</sup> Por esta razón, no solo existía un miedo a aspectos doctrinarios de una ideología —que conllevaría el formar parte del ejército de la patria o simpatizar con esta— para la mayoría de los vecinos de la ciudad también existía un miedo a la hipotética situación de un levantamiento de la plebe, que se podía volver real. Desde el comerciante al menudeo hasta el aristócrata y/o funcionario con mejor o peor posición socioeconómica, este miedo a la alteración del orden público consuetudinario se hacía más tangible que el que podía llegar a sentirse por una acción bélica que pudiese resultar victoriosa para el ejército patriota.

El ejército patriota estaba constituido en parte por elementos no profesionales, incluidos sectores de la misma plebe y diferentes castas. Esto sería causa de preocupación para la ciudadanía y es probable que el rumor de que dichas tropas alterasen enormemente el Estado de Derecho existente incrementase el temor ya latente.

## I. LA CIUDAD DE LOS REYES HACIA 1820

Será necesario que comencemos con una descripción de la patria chica, como así la entendían los limeños al referirse a su Ciudad de los Reyes, llamada coloquialmente Lima. Es importante destacar que, así como la capital del Perú, cada ciudad o localidad americana había vivido dentro de sus propias particularidades de paisajes, riquezas, tradiciones, usos o modas; y cada estamento social, dentro de sus propias normas. Por otro lado, el sistema político y administrativo mantenía un orden cuyo símbolo era la imagen del rey, y sus representantes habían mantenido una continuidad frente a lo sucedido en otras regiones de América del Sur. Así, la ciudad tenía al virrey, a la Real Audiencia y al Cabildo o Ayuntamiento gobernando de manera conjunta desde el siglo XVI. Probablemente, el miedo a

<sup>7</sup> FISHER, John. *El Perú borbónico, 1750-1824*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000, pp. 155-162; DOMÍNGUEZ, Jorge. *Insurrección o lealtad. La desintegración del imperio español en América*. México: D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 284-286; cita de León G. Campbell, «A Colonial Establishment: creole Domination of the Audiencia of Lima during the Late Eighteenth Century», *Hispanic American Historical Review*, vol. 52, n.º 1, febrero, 1972.

<sup>8</sup> MACERA, Pablo. *Tres etapas...*, p. 89.

las nuevas connotaciones que conllevaba ser patriota afectó la conciencia de la población, la que evolucionaría lentamente hacia la pérdida del temor de que aquellos denominados «insurgentes» no respetarían un mínimo del orden político administrativo existente, y el cambio no sería más traumático que aquel ocurrido en las provincias del Río de la Plata y Chile.

Nos interesa destacar el lugar donde se desenvolverían nuestros actores. Por ello, exponemos la descripción que hace de la capital Rodríguez Ballesteros, un oficial del ejército del rey, ya que ofrece no solo la perspectiva gubernativa, por ser la capital del virreinato, sino también la visión de aquel nacido en la península, frente a la del nacido en América. La idea del otro está innegablemente presente en este texto escrito para un público tanto peninsular como de este continente. El relato toma prestados datos de fuentes impresas de la época en que se redactó, pero creemos que esto no la desmerece; y si bien puede no ser de las mejores, está enmarcada en los años que nos interesan: los primeros de la década de 1820.

Rodríguez Ballesteros ve a Lima como una ciudad que era el centro de influencia, intriga y disipación en la América colonial; que había conservado aún su corte y ostentación, y seguía siendo también el centro de las riquezas y la sensualidad, a pesar de la creación de los virreinos de Nueva Granada y Río de la Plata. Describe así la estructura de la ciudad:<sup>9</sup>

[...] el camino desde el Callao a Lima distante dos leguas, es una hermosa alameda adornada con tres calles de altísimos arboles formando un paseo ameno y delicioso con sus asientos correspondientes que terminaban en una magnífica puerta entrada de la ciudad a la que calificaba además de hermosa; obra del virrey O'Higgins y consideraba notable por su arquitectura la portada de la de maravillas esta última levantada por el gobierno de Fernando de Abascal, Marques de la Concordia.<sup>10</sup>

Será en Lima donde, en palabras de Basadre, se desenvolvería «[...] la peruanidad de una tradición de convivencia y de destino»,<sup>11</sup> debido a que los estamentos y las

<sup>9</sup> RODRÍGUEZ BALLESTEROS, José. *Historia de la revolución y guerra de la independencia del Perú desde 1818 hasta 1824*. Tomo 1. Santiago de Chile: Imprenta Cultura, 1946-1948, p. 1: «[...] con 8 millas de circunferencia, situada a la orilla izquierda del río Rímac en un llano fértil y delicioso, al pie de uno de los brazos de la cordillera de los Andes; se hallaba rodeada de una muralla que describía las cuatro quintas partes de un círculo [...] tenía 7 puertas y 33 baluartes sus calles decía estaban bien alineadas y que tenían 25 pies castellanos de ancho, todas empedradas, pero mal alumbradas, con edificios bien cimentados organizados administrativamente en cuatro barrios que comprendían 35 cuarteles, 360 calles a las cuales se abrían 8.222 puertas de 4.000 casas, 54 iglesias, monasterios y capillas un cementerio público, un teatro, una universidad; encerrando una población de 70.000 habitantes». Concluía que era para aquel entonces [1821] una corte por el lujo, la disipación y los placeres que embellecían la residencia de los virreyes.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> BASADRE, Jorge. «Historia de la idea de "Patria" en la emancipación del Perú». *Mercurio Peruano*, año XIX, n.º 330. Lima, septiembre de 1954, p. 653.

clases sociales se hallaban divididos por factores no solo hereditarios y económicos sino también raciales; había convivencia entre ellos mas no integración.

No se puede finalizar una descripción de Lima sin mencionar el clima de la ciudad y de los valles inmediatos que la rodeaban, hoy en día parte de los distritos de la misma. El clima del período de la Independencia ha sido estudiado de una manera amplia y adecuada.<sup>12</sup> Los valles que rodeaban la ciudad eran considerados malsanos en ciertas épocas del año. De tiempo en tiempo surgía alguna epidemia mortífera, según Paz Soldán conocida como fiebre amarilla o vómito prieto.<sup>13</sup> Las alteraciones climáticas no cambiarían, pues trece años después, en 1834, una nota editorial de *El Telégrafo* de Lima hacía referencia a

[...] la estación de verano está ya casi iniciada, sabemos que las aguas detenidas, los pantanos y toda inmundicia en los lugares frecuentados con el calor de la estación se desprenden al aire partículas corrompidas que le alteren y le hacen metílico y capaz de dañar la salud. El poco aseo de las calles y la poca agua en las acequias producen las fiebres que llaman estacionarias y otros males que afectan a la salubridad pública.<sup>14</sup>

Esta alteración climática perjudicó particularmente al ejército real en el verano de 1821. La ciudad de Lima se vio afectada, además, por el bloqueo de la Escuadra Libertadora, la escasez de alimentos y la destitución del virrey Pezuela. Por lo tanto, debemos considerar al clima como un factor que se debe tomar en cuenta al leer el presente trabajo, si bien no dedicaremos más líneas al respecto.

Para 1820, la población hispana de la urbe se había incrementado notablemente. En una información secreta proporcionada por un vecino de Lima al general San Martín se le advertía del aumento de españoles peninsulares y americanos en la ciudad. Debido a la revolución que se había iniciado seis años atrás, «[...] la emigración de Españoles que se repartía en ellas ha cargado al Perú que era el punto pacífico, a esto deben agregarse las emigraciones de los mismos pueblos revolucionarios de América [...]».<sup>15</sup> La información incluía a españoles empleados y particulares, así como a americanos partidarios de la causa del Rey; «[...] todos los que sirven de apoyo y sostén a este gobierno y contribuyen a sofocar y ahogar la opinión de los buenos americanos mucho más en un país tan débil como este».<sup>16</sup>

Según palabras del viajero Stevenson, la población de Lima no deseaba menos ardientemente que la de cualquier otra parte de Sudamérica un cambio en la forma

<sup>12</sup> SÁNCHEZ, Susy. «Clima, hambre y enfermedad en Lima (1817-1826)». En Scarlett O'Phelan Godoy (comp). *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva-Agüero, 2001, pp. 237-262.

<sup>13</sup> PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú independiente*. Vol. Primer período. Lima: Imprenta Alfonso Lemale, 1868, p. 161.

<sup>14</sup> *El Telégrafo de Lima*, n.º 708, 23 de diciembre de 1834.

<sup>15</sup> Paz Soldán, Mariano Felipe. *Historia del Perú independiente...*, p. 86.

<sup>16</sup> *Ibidem*, l. cit.

de gobierno, pero muchas personas consideraban a esta ciudad como indolente y pusilánime por no haberlo realizado hasta aquella fecha. Lo interesante que destaca el autor del relato es que aquel juicio inmerecido se haya confirmado:

[...] cuando una ciudad [caso de Lima] esta bajo el peso de la autoridad militar los vecinos como los mismos soldados tienen que someterse a la voluntad de los que mandan y aunque la verdad muchos de los soldados habían nacido en Lima había otros muchos originarios de diferentes lugares del Perú y todos los oficiales eran españoles y los de origen americano estaban sujetos a la suspicacia de jefes altivos celosos de su autoridad.<sup>17</sup>

Esta afirmación es interesante, pues señala que los integrantes del ejército real eran en su mayor parte vecinos de la capital, enlistados para la defensa de la causa realista. Reiteramos que el soldado provenía de los sectores populares, siendo incluso parte de la plebe, la que podía ser letrada o iletrada, hispana o americana. Otro aspecto destacable es la desconfianza de la oficialidad de origen peninsular frente a la nacida en América. Las desertiones y los hechos militares posteriores darían la razón a la primera.

## 2. EL MIEDO ANTE LA AMENAZA DE LA EXPEDICIÓN LIBERTADORA

La ciudad y sus habitantes dejaron de estar tranquilos después de las noticias que recibieron en septiembre de 1820, pues es innegable que antes el gobierno real no tenía seguridad del desembarco de las fuerzas patriotas en las cercanías a la villa de San Clemente de Pisco. En sus memorias, el virrey Pezuela señala que el día 3 de aquel mes recibió de manos del procurador Ulloa

[...] una porción de proclamas introducidas en esta capital y entregadas a su mujer por una persona desconocida dirigidas la una a los soldados americanos de ejército del virrey; Otra a los soldados españoles del mismo Ejército; Otra los habitantes del Perú, otra a la nobleza peruana y otra al bello sexo. Las cinco primeras [estaban] firmadas por el General enemigo San Martín y la sexta por un americano.<sup>18</sup>

Continuaba redactando Pezuela:

[...] se supone que ya ha desembarcado su expedición en nuestras costas pues que habla de ellas. La facilidad con que han sido introducidas en esta capital las expresadas proclamas manifiestan bien claramente que los enemigos tienen en ella y en

<sup>17</sup> STEVENSON, William Bennet. *Sobre la campaña de San Martín y Cochrane en el Perú*. Madrid: América, s/f, p. 43.

<sup>18</sup> PEZUELA, Joaquín de la. Marqués de Viluma, Virrey del Perú (1816-1821). *Memorias de su Gobierno*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1947, p. 753.

la costa sujetos seguros de quien valerse y de consiguiente enemigos interiores a la causa del rey.<sup>19</sup>

Al día siguiente de escribir aquel comentario, Pezuela recibió desde la metrópoli la orden de proclamar la Constitución en el virreinato bajo su mando.<sup>20</sup> Pocos días antes, al comprobar el propio virrey la noticia del desembarco, se vio precisado a dar conocimiento de esta a los habitantes de la capital, en la *Gaceta Extraordinaria del Gobierno de Lima* del 12 de septiembre de 1820.<sup>21</sup>

El viajero Basil Hall nos dice que la expedición «[...] sorprendió completamente a los limeños; porque siempre habían despreciado a Chile como mero apéndice del Perú, del que no había que temer ningún ataque».<sup>22</sup> La población era consciente de que se hallaría amenazada en un futuro no muy lejano, y de esto sería testigo cuando se iniciara, por parte de los patriotas, una estrategia de campamentos y propaganda que haría sentir su influencia psicológica en el ánimo de los vecinos de la capital. Estos —y principalmente los vecinos notables de la ciudad—, a pesar de las muestras de indiferencia y apatía con que en general vieron el curso del movimiento estratégico realizado por los patriotas, no estuvieron ajenos a él. A ello se sumaría el desconcierto que existía entre el virrey y los principales jefes de su ejército. Esto colmaría el entusiasmo de los patriotas, quienes instaron al general San Martín a iniciar sus operaciones.<sup>23</sup>

Por otra parte tenemos al gobierno que, encabezado por el virrey Pezuela, aún representaba para gran parte de los vecinos de la ciudad el gobierno legítimo del Perú. Al respecto, Hall nos señala que una

[...] violenta irritación producida en Lima por estas operaciones [las de los patriotas] era completamente natural pues los destinos de los habitantes acostumbrados durante siglos a despertar en el lujo y la riqueza estaban reducidos al reflujo máximo.<sup>24</sup>

Hall hace referencia a las dificultades de tener un ejército cerca de la capital y vivir con un bloqueo y una situación aún incomprensible para muchos, pues no debía esperarse que toda la población estuviese de acuerdo con la presencia del Ejército Libertador. Así, el miedo empezó a tomar más consistencia en la mente de algunos pobladores.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> ANNA, Timothy E. *The Fall of the Royal Government in Peru*. Nebraska: University of Nebraska Press, 1979, p. 160.

<sup>21</sup> *Gaceta Extraordinaria del Gobierno de Lima*, martes 12 de septiembre de 1820, s/n; reproducida en PUENTE CANDAMO, José Agustín de la. *Historia marítima del Perú*, t.º V, vol. 1, pp. 303-310.

<sup>22</sup> HALL, Basil. «El Perú en 1821». En *Colección documental de la Independencia del Perú*, t.º XXVII, vol. 1, p. 203.

<sup>23</sup> PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú independiente...*, p. 72.

<sup>24</sup> HALL, Basil. «El Perú en 1821», p. 204.

La subversión frente a la autoridad —indudablemente, elemento de un miedo mayor— en un inicio generó entre los vecinos sensaciones de angustia y temor que dieron lugar a sentimientos encontrados, ya que los patriotas realizaban una denodada labor propagandística, y el ejército y el pueblo atribuían como de costumbre todos los males al gobierno ejecutivo,<sup>25</sup> en este caso al virrey, máxima autoridad de la Corona, por no atinar ni tomar ninguna medida eficaz. En palabras de Paz Soldán, se hallaba aturcido «[...] con las dificultades que iba palpando de la jura de la nueva constitución».<sup>26</sup> La Constitución de Cádiz fue jurada el 15 de septiembre, en el que podría considerarse el último acto público que presidiría el virrey antes de su deposición; y sería, a su vez, una de las últimas manifestaciones del dominio hispano en la capital.

El ejército, bajo el mando del virrey Pezuela, se encontraba acantonado no solo en la ciudad de Lima sino también en los pueblos inmediatos. Carecían estas tropas de disciplina y sus integrantes se hallaban con la moral relajada, no pudiendo confiar el propio virrey en la fidelidad de muchos de sus jefes y oficiales, principalmente en los criollos, nacidos en América. A esto se sumaba la desconfianza de los jefes del ejército real respecto a la capacidad del mismo virrey, sin dejar de considerar que a su vez este desconfiaba de los vecinos limeños e inclusive hasta de la misma tropa. Para colmo de males, la peste diezmaba a la tropa<sup>27</sup> y «[...] todo contribuía a convencer que la dominación española estaba agonizante en la América. Así lo había dicho antes Pezuela y lo ratificaba el general en Jefe del Alto Perú Juan Ramírez y Orozco».<sup>28</sup> Debió de ser de conocimiento de la población todo lo antes expuesto. Con mayor razón se temía, entonces, por la conservación del orden público.

Un acontecimiento de vital importancia para observar el estado de angustia en que se hallaba parte de la población —por el cual podemos vislumbrar cómo el miedo llega a desembocar en actos de violencia por parte de algunos vecinos de Lima y de su puerto, el Callao— es la captura de la fragata *Esmeralda* por la Escuadra Libertadora el 6 de noviembre de 1820. Así vemos que «[...] la vergüenza de haber perdido uno de sus mejores buques [...]» causaría efectos de «zozobra y consternación»,<sup>29</sup> en un inicio, para luego convertirse en rabia y desesperación. El furor de los peninsulares desencadenaría actos de «salvajería», pues se dio muerte a algunos individuos de habla inglesa. Los instigadores de estas muertes fueron personas dedicadas a dos oficios en particular: uno de ellos era maestro carpintero

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>26</sup> PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú Independiente...*, p. 68.

<sup>27</sup> Véase la sustanciosa investigación sobre la peste en SÁNCHEZ, Susy. «Clima, hambre y enfermedad...», pp. 237-264.

<sup>28</sup> PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú Independiente...*, pp. 3-68.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 82-83.

y los otros pulperos avecindados en el puerto y nacidos en la península. Estos asesinatos fueron perpetrados por personas de la plebe: «zambos playeros» (entendemos que su oficio estaba vinculado a faenas vinculadas al puerto) y cargadores que trabajaban con el mulato apellidado Espejo.<sup>30</sup> En Lima se pretendió repetir dichos crímenes; pero la situación, si bien acarreo la muerte de un inglés que fue asesinado en la calle, además de ocasionar heridas y contusiones a otros dos que resultaron «estropeados malamente», no llegaría a los niveles de mortandad que se dieron en el puerto.

Se creyó que el virrey estaba implicado en dichos actos. Paz Soldán acota que, según testimonios de la época, el virrey procedió con indolencia para descubrir y castigar a los autores de aquellos graves sucesos. De acuerdo con este autor, celebró públicamente el hecho y dijo que era un mensaje, un aviso para Cochrane o San Martín respecto al entusiasmo del pueblo y de la tropa. Podemos inferir que, por ser las víctimas del puerto gente de mar, y las de la ciudad extranjeros de habla y de nacionalidad inglesa, unos y otros ciudadanos de la joven Norteamérica, los hechos de violencia fueron una demostración de odio para con los que compartían el idioma del almirante Cochrane y, por ende, una respuesta inmediata de personas sin escrúpulos que pretendieron de esa forma atentar contra la misma nacionalidad del marino.

La carta que dirigiese el general San Martín al virrey, debido a las quejas que recibió, demuestra que en los campamentos patriotas se conocía a ciencia cierta el actuar capitalino. Dicha carta es la primera amenaza seria para los españoles avecindados en nuestra capital y también para cualquiera que no simpatizara con las ideas de los patriotas y quisiera repetir tales excesos. Además, era una comunicación en tono personal para el virrey, señalándole que era su obligación y deber reprimir las crueldades de sus subordinados y respetar el derecho de gentes en los prisioneros. De no hacerlo, San Martín se vería en la necesidad de usar la ley del talión: la intimación a los españoles europeos del 19 de noviembre de 1820. Sabemos que esta proclama fue de conocimiento público de todos los habitantes de la ciudad a inicios del mes de mayo de 1821, con lo cual podemos afirmar que otro elemento necesario para delinear el miedo que estamos analizando se había concretado en el miedo del peninsular hacia las represalias de los patriotas.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 82-83 y 86.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 85. Sería reproducida en *El Depositario*, n.º 27, Lima, 3 de mayo de 1821. Esta versaba así: «[...] por respeto a la especie humana he hecho esfuerzos para dudar hasta ahora del horrible plan concebido por los españoles europeos de renovar en Lima las vísperas sicilianas y derramar impunemente la sangre de los que han cometido a sus ojos el atentado de nacer en América. Jamais creí, que llegase a este extremo la barbarie de los que se jactan de pertenecer a la monarquía constitucional de España pero asegurado ya del hecho por las noticias que he recibido me veo forzado por la ley de la realización a declarar que desde el momento que se derrame una sola gota de sangre por las arbitrariedades o la

Lo cierto es que Gaspar Rico, en el primer número de *El Depositario*, del 22 de febrero de 1821, continuó azuzando a la población:

[...] hemos oído decir que uno o dos marineros ingleses de la referida corbeta [*Cleopatra*] desembarcaron tres o cuatro días hace en el muelle del Callao a provocar a nuestra gente de mar y la provocaron diciendo que Cochrane investiría y tomaría pronto la plaza degollando a todos los españoles [...] colocamos estos disparates entre los estímulos vaporosos que anima el aguardiente de Pisco; pero es justo desear que se eviten estas provocaciones por el Gobierno porque escrito esta que donde el Gobierno no contenga o castigue los delitos o insultos groseros de hombres advenedizos los contenga y castigue el pueblo ofendido e insultado. El Derecho de Seguridad es más antiguo y positivo que el de resignación o subordinación humillante y abatida.<sup>32</sup>

De la lectura del texto anterior podemos deducir el estado de ánimo exaltado no solo por el editor, quien hacía reparos sobre la seguridad, es decir, sobre el mantenimiento del orden público en la capital. Es indudable que lecturas de este tipo solo podían incrementar el miedo entre las personas que se sentían inseguras dentro de la ciudad y que, en caso de ser peninsulares, temían aún más el odio del ejército al que ellos consideraban insurgente.

En estos momentos de zozobra, el retorno al régimen constitucional pudo servir, en opinión de algunas autoridades españolas, para detener la insurgencia y permitir organizar la contrarrevolución. Demasiado tarde se dio cuenta el virrey Pezuela de que las elecciones municipales serían un valioso instrumento para la causa patriota.<sup>33</sup>

Los criollos patriotas Fernando López Aldana y Joaquín Campino comunicaron secretamente a San Martín que, con motivo del suceso de la *Esmeralda*, se hallaban «[...] los chapetones tan irritados contra el comandante de Marina que han tratado de asesinarle [...] han esparcido pasquines contra el Virrey acusándolo de la ruina del Reyno y proclamando [nuevo] Virrey al General José de la Serna»,<sup>34</sup> antes de que se produjera el motín de Aznapuquio.

Los colegios electorales se reunieron cuatro días después de la pérdida del batallón realista Numancia, que también significó un duro golpe para la población. Así, el 7 de diciembre de 1820 se elegiría como los dos últimos alcaldes de esta ciudad bajo la égida hispana al conde de San Isidro y a don José María Galdeano, además de dieciséis regidores, entre los que se encontraban el conde de la Vega del

---

venganza todo español quedara fuera de la ley y donde quiera que sea aprehendido será pasado por las armas. Este es el extremo más cruel para mi corazón pero yo estoy resuelto a seguir las reglas que dicta la reciprocidad y empeño que no quedara sin expiación el crimen de los que derramen la sangre de los americanos».

<sup>32</sup> *El Depositario*, n.º 1, Lima, 22 de febrero de 1821, p. 4.

<sup>33</sup> PACHECO VÉLEZ, César. «La conspiración del conde de la Vega del Ren». *Revista Histórica*, t.º XXI, 1954, p. 390.

<sup>34</sup> PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú independiente...*, p. 86.

Ren, connotado conspirador a favor de la patria, y don Manuel Pérez de Tudela, otro connotado padre de la patria. Como bien señalara Basadre, es innegable que el significado de 'patria' y de 'lo peruano' era muy diferente a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX respecto al cambio que se produciría en la mentalidad de la población y en el discurso doctrinario entre 1808 y 1814, «[...] volviéndose sinónimo del partido revolucionario o separatista», como ya era palpable para este momento. Por su parte, Pacheco Vélez señala que los meses finales de 1820 y primeros de 1821 produjeron en «[...] muchas gentes crisis de conciencia y el estado práctico de guerra termina por crear dos bandos claramente diferenciados». <sup>35</sup> Basadre hace referencia a que «[...] la ola revolucionaria parece triunfar usando solo el arma de la persuasión conquistando conciencias y tratando de no derramar sangre». <sup>36</sup>

El triunfo patriota del Cerro de Pasco se conoció recién en Lima el 10 de diciembre de 1820, cuando los realistas todavía se hallaban atolondrados por la pérdida de la *Esmeralda*. Según Paz Soldán, esta primera victoria debió de producir resultados tanto más grandes en la opinión pública cuanto los españoles calificaron de loca y temeraria la expedición de Arenales. <sup>37</sup> El conde de San Donás, vecino notable de esta ciudad, se refirió a estos hechos en *El Sol del Perú* de junio de 1822 de la siguiente manera: «[...] ocasiona gran cuidado a los españoles el desembarco del ejército libertador en las playas de Pisco: perdieron mucha parte de su energía por la gloriosa victoria de Pasco». <sup>38</sup>

Como ya hemos expuesto, existía un desconcierto general en el ejército de la causa del Rey para fines de aquel año de 1820, pues reinaban entre sus integrantes el desaliento y la desconfianza, como consecuencia de las defecciones constantes. Una de las más importantes sería la del intendente de Trujillo, marqués de Torre Tagle, que en el cabildo abierto del 24 de diciembre planteó la posibilidad de la independencia. Torre Tagle tuvo la denodada oposición del obispo de la ciudad, don José Carrión y Marfil, quien ofreció cuatro mil pesos para la causa del Rey. Como el prelado advirtió que el ambiente era favorable a la emancipación y que su presencia era mirada con recelo, prefirió retirarse al vecino pueblo de Moche. Más tarde, como bien señala Vargas Ugarte, «[...] no debió considerarse allí seguro y se dirigió a Ascope, desde donde se le trajo poco menos que en calidad de prisionero a Huanchaco». <sup>39</sup> Por estos hechos, en *El Depositario* de febrero del siguiente año se tildaría de sacrílego a Torre Tagle y se insertaría una memoria

<sup>35</sup> PACHECO VÉLEZ, César. «La conspiración...», p. 390.

<sup>36</sup> BASADRE, Jorge. «Historia de la idea de "Patria" ...», p. 664.

<sup>37</sup> PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú independiente...*, p. 99.

<sup>38</sup> *El Sol del Perú*, jueves 13 de julio de 1822, p. 2.

<sup>39</sup> VARGAS UGARTE, Rubén, S. J. *El episcopado en los tiempos de la emancipación sur americana*. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1962.

publicada en dos números.<sup>40</sup> Con esto vemos que se llegó a exacerbar a la opinión pública en la capital. Lo cierto es que el intendente, luego de ejecutar esta medida, pudo proclamar la Independencia el 29 de diciembre, lo cual implicó para la causa del rey la pérdida de toda la costa norte, hasta cerca de Guayaquil. Si bien se embarcó al obispo con rumbo al norte chico, posteriormente sería desembarcado y se lo dejó partir con destino a Lima por exigencias del virrey Pezuela.

Estas noticias apesadumbraron aún más a parte de los vecinos de Lima. Si a esto le sumamos las infidencias vergonzosas en el campo realista, la falta de un plan completo de operaciones militares y las derrotas anteriormente descritas tanto en mar como en tierra,<sup>41</sup> no es de extrañar que la población civil y militar de la ciudad estuviese consciente del mal manejo de la situación política militar llevado a cabo hasta esa fecha por el virrey Pezuela.

A principios de 1821 la agitación de los ánimos era extrema. Rodríguez Ballesteros señala que

[...] de todas partes se levantaban negras nubes que amenazaban una proxima tempestad el extravío de la opinion iba en aumento y si bien ya estaban a las puertas de la capital algunos refuerzos del Alto Peru mas bien debían servir estos para cubrir las grandes bajas producidas por la desercion que para dar al ejercito de Lima una superioridad marcada capaz por si solos de aferrar al enemigo sino se desplegasen nuevos medios de vigor y entusiasmo.<sup>42</sup>

El 24 de enero de 1821, llegaron al cuartel de San Martín más de cien individuos emigrados de Lima. Entre los notables se hallaban los militares Agustín Gamarra y Juan Bautista Eléspuru, y los distinguidos criollos patriotas Fernando López Aldana y Joaquín Campino.<sup>43</sup>

La retirada del general Canterac de Chancay por orden del virrey privó al ejército real del deseo de ofrecer batalla. Los apuros de la capital se incrementaban y el desconcierto crecía al ver perdidos los momentos de dar vigor al abatido espíritu público.<sup>44</sup>

[...] las desgracias y desaciertos del ejercito [del rey] iba perdiendo la opinión el crédito y la confianza publica y la causa española parecía lo mas subalterna la junta directiva que supo investirse con la autoridad del virrey e los negocios militares le faltó energía y conocimientos locales [...].<sup>45</sup>

<sup>40</sup> *El Depositario*, n.º 3, Lima, 27 de febrero de 1821, pp. 1-4 y *El Depositario*, n.º 4, Lima, 28 de febrero de 1821, pp. 1-4.

<sup>41</sup> PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú Independiente...*, p. 135.

<sup>42</sup> RODRÍGUEZ BALLESTEROS, José. *Historia de la revolución...*, p. 593.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 601.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 600.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 602.

Basil Hall contrasta el espíritu de inteligencia e información que animaba a la sociedad entera en el puerto de Valparaíso, en Chile, con las actitudes en el puerto del Callao y la ciudad de Lima, donde «[...] ninguno de aquellos cambios y sentimientos» se habían producido». <sup>46</sup> Había arribado Hall al Callao a los pocos días de la deposición de Pezuela, y encontró la ciudad en medio de una

[...] batahola considerable, preparatoria las fiestas acostumbradas para la instauración del nuevo virrey. Los soldados naturalmente confiaban en que el cambio inmediatamente haría variar la fortuna del día, y también en la ciudad una oculta esperanza animaba por el momento a los habitantes, pero las personas más reflexivas veían claramente que estos procedimientos violentos solamente mostraban al enemigo falta de unión y disciplina. <sup>47</sup>

Hall fue presentado a varias familias más o menos afligidas por las circunstancias del día (deposición del virrey y entronización del nuevo) y toda la buena educación de aquellas era insuficiente para ocultar su desconfianza respecto a la neutralidad de los ingleses. Hall hace una notable apreciación sobre los sentimientos que embargaban a los vecinos de Lima al escribir que era imprescindible guardar la máxima circunspección al tratar con ellos. Califica a los vecinos de Lima como gente desconfiada y afirma que el miedo a «la ruina y la miseria», y la falta de sinceridad y confianza se explicaban por el estado de guerra civil en que se hallaban. De esta manera, si Hall y los ingleses que habían venido con él no desembarcaban, confirmarían las sospechas de que eran favorables a los patriotas, cuya escuadra estaba fondeada en la rada exterior; mientras que si residían permanentemente en Lima, se los consideraría sospechosos de espiar la tierra indefensa. Corroboración esta apreciación lo expuesto en *El Depositario* de marzo, en un artículo que aconsejaba a la población no confiarse de la neutralidad inglesa. Mejor apreciación del ánimo de inquietud y temor hacia el inglés que se experimentaba entre los vecinos de la capital no nos pudo dar Hall. <sup>48</sup> A su vez, en otros números de *El Depositario* se hacía pública queja de la amistad de San Martín con los ingleses, y destacaba la falta de trigo en la urbe. De manera burlesca se hacía referencia a los ingleses por haber solicitado el comandante de *La Andrómeda* dos reses vacunas al gobierno virreinal. <sup>49</sup>

Por su parte, el viajero Stevenson narra un rumor que corrió por la ciudad el martes 3 de marzo de aquel año —hecho nada insólito para aquel momento—, según el cual:

<sup>46</sup> HALL, Basil. «El Perú en...», p. 202.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 212 y 214.

<sup>49</sup> *El Depositario*, n.º 7, Lima, 3 de marzo de 1821, pp. 1-4; *El Depositario*, n.º 10, Lima, 10 de marzo de 1821; y *El Depositario*, n.º 12, Lima, 15 de marzo de 1821.

[...] las fuerzas de tierra desembarcarían en Ancón, distante cinco leguas de Lima, hacia el norte a media noche se oyó un ruido de disparos en la calle principal del barrio de San Lázaro llamada Malambo y los patriotas supusieron que era el lugar de reunión y los realistas el anuncio que el ejército desembarcaba. Más de un millar de aquellos acudió a la calle Malambo y la llenaron de tal modo que a la caballería enviada por el gobierno no pudo pasar por el gentío y se retiró hacia el puente.<sup>50</sup>

Este es el mejor ejemplo del miedo que se había constituido en irremediable compañero de los habitantes de Lima. La guerra civil había llegado a la capital y *El Depositario* dejaba constancia de ello al publicar un «examen de los delitos de Infidelidad a la Patria»,<sup>51</sup> buscando preservar la causa realista.

Lo cierto del rumor es que sí zarparía una expedición naval desde Huacho a los pocos días, el 13 de marzo de 1821, pero no desembarcaría en Ancón sino en San Clemente de Pisco, con el objeto de interrumpir la comunicación de la capital con las intendencias del Bajo y el Alto Perú. Al respecto, si bien se evitó el combate con las fuerzas realistas al mando de García Camba, en palabras de un historiador hispano «[...] no dejaron por eso de ejercer con fruto su espíritu de rapacidad: 100 esclavos, 60.000 duros 500 botijas de aguardiente 1.000 cargas de azúcar gran cantidad de tabaco y otros varios géneros robados de las haciendas pertenecientes o no a españoles y naturales del país fueron el fruto de aquella primera correría».<sup>52</sup>

Este ejemplo de descrédito para los patriotas era difundido a través de periódicos y rumores esparcidos por la ciudad; a ello se debe el incremento del temor y la construcción de un miedo aún más elaborado, al incluirse en este lo que les podía suceder a los vecinos honestos que simpatizasen con cualquiera de ambas causas si Lima caía en manos patriotas. Por tal razón, la población dedicada al comercio, mayormente hispana o criolla, no dejó de apoyarse en la autoridad real para proteger sus intereses. Mejor ejemplo de ello será el intercambio epistolar entre Gaspar Rico y José de La Mar (subinspector general de las Armas), que exponía las medidas adoptadas contra los insurgentes, publicado en *El Depositario* del 7 de marzo.<sup>53</sup>

Los vecinos de la ciudad de Lima empezaron a sufrir los efectos del bloqueo al puerto del Callao a mediados del mes de abril de 1821. Era tal la escasez de pan que las gentes se agolpaban en las puertas de las panaderías para anticiparse a comprarlo a precio del cuádruplo. El mismo valor tomaban todos los víveres, sin que por esto fuera fácil encontrarlos.<sup>54</sup> Así pues, con la carestía de alimentos que

<sup>50</sup> STEVENSON, William Bennet. *Sobre la campaña de San Martín...*, p. 61.

<sup>51</sup> *El Depositario*, n.º 5, Lima, 1 de marzo de 1821, pp. 1-4; y *El Depositario*, n.º 6, Lima, 2 de marzo de 1821, pp. 2-4.

<sup>52</sup> RODRÍGUEZ BALLESTEROS, José. *Historia de la revolución...*, p. 51.

<sup>53</sup> *El Depositario*, n.º 8, Lima, 7 de marzo de 1821.

<sup>54</sup> PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú independiente...*, p. 162.

se hacía sentir en Lima, es indudable que el aspecto psicológico cambiase: las ansiedades y la subversión del orden natural generadas por el hambre incrementaron el miedo. Resulta esclarecedor lo señalado por el viajero Basil Hall, quien afirmaba que «[...] desde la persona mas elevada hasta la ínfima en sociedad sentían los crecientes males que pululaban alrededor del estado de depresión»;<sup>55</sup> los hombres estaban deprimidos como consecuencia de la escasez insólita, la temida pérdida de fortuna y el orgullo nacional herido.<sup>56</sup>

Respecto a la sorpresa que pudo causar entre los limeños la deposición del virrey Pezuela el 29 de enero de 1821, podemos afirmar que para ellos fue algo inesperado. El editor de *El Depositario*, Gaspar Rico y Angulo, señaló que «[...] el pueblo lo había recibido [al virrey La Serna] con un extraordinario regocijo; tampoco se manifestó un descontento popular».<sup>57</sup> El motín de Aznapuquio, nos dice De la Puente, fue para la vida «[...] virreynal un hecho extraño e inaudito»; a lo insólito del suceso se añade además la opinión pública sobre qué pensaría la metrópoli respecto a este «virrey revolucionario».<sup>58</sup> La familia del virrey Pezuela sería embarcada en *La Andrómeda* el 8 de abril por intermediación de su enemigo lord Cochrane y el 23 de junio lo haría el ex virrey en la goleta angloamericana *Washington*.<sup>59</sup> Por medio del boletín número 10 del ejército en Huaura, San Martín comunicó la deposición del virrey Pezuela al Ejército Libertador.<sup>60</sup>

Pedro José Zavala y Bravo de Rivero, marqués de Valle Umbroso, y Antonio Seoane partieron en el bergantín de guerra *Maypú* el 29 de marzo rumbo a España para comunicar al Rey lo acaecido, justificando el motín ante la Corona; pero ambos emisarios fueron apresados frente a Río de Janeiro por la corbeta *La Heroína* de Buenos Aires. Es interesante señalar lo acotado por De la Puente sobre los informes que el marqués hará llegar a la Corona después de haber arribado a la península el 9 de octubre de 1821: «[...] en forma genérica mencionará la fidelidad de los peruanos, mas el énfasis suyo reside principalmente en la adhesión del ejército español a la persona del Rey».<sup>61</sup>

<sup>55</sup> HALL, Basil. «El Perú en...», p. 213.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>57</sup> RODRÍGUEZ BALLESTEROS, José. *Historia de la revolución...*, p. 619. Véanse las críticas al gobierno del virrey Pezuela por haber dado órdenes y contraórdenes a Ricafort en Huamanga (*El Depositario*, n.º 9, Lima, 9 de marzo de 1821, pp. 1-3), en un comunicado publicado en *El Depositario*, n.º 16, Lima, 27 de marzo de 1821, p. 1. Asimismo, la justificación de Pezuela en la adición séptima, donde explícitamente señala que fue «[...] separado del mando justo y necesariamente», en *El Depositario*, n.º 20, Lima, 6 de abril de 1821, p. 5.

<sup>58</sup> PUENTE Y CANDAMO, José Agustín de la. «La misión del marqués de Valle Umbroso y de Antonio Seoane». *Revista Histórica*, t.º XXI. Lima, 1954, pp. 426-427.

<sup>59</sup> RODRÍGUEZ BALLESTEROS, José. *Historia de la revolución...*, p. 625.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 626-628.

<sup>61</sup> PUENTE Y CANDAMO, José Agustín de la. «La misión del marqués...», p. 439.

El malestar de la capital a finales del primer semestre de 1821 mostró reiterados síntomas de descontento, preludio de la desocupación de la capital.<sup>62</sup> El 9 de abril arribó a Lima el comisario regio Manuel Abreu; su llegada desconcertó a La Serna y lo obligó a posponer su retirada de Lima, viéndose en la necesidad de formar una junta denominada pacificadora.<sup>63</sup> A pesar de que se llegó a un armisticio formal el 23 de mayo, inicialmente de veinte días y ampliado luego hasta fines de junio, «[...] era ya evidente que el abismo que separaba a ambos bandos era insuperable».<sup>64</sup>

En *El Depositario*, Rico atacó directamente a Manuel Pérez de Tudela, los días 13 y 16 de junio, en un artículo satírico al que tituló «La cabildana».<sup>65</sup> También se burló de San Martín e incluso publicaría el 20 de junio una sátira titulada «Transacción entre el editor y Pepito San Martín, verificada en las aguas del Callao, no en las tierras de Punchauca, ni en el arrenal de Miraflores».<sup>66</sup> No obstante, cuando se abatían sobre los habitantes de la urbe nubes de pesar por el abandono de las fuerzas del virrey y habiéndose mofado del Cabildo cuando este se enfrentase al virrey, Rico se vio en la necesidad de dar a sus lectores, primero como reimpresión de *El Triunfo de la Nación*, el oficio del 7 de junio (en el cual el cuerpo edilicio reclamaba al nuevo virrey que tomase medidas urgentes frente a la situación desconcertante que vivían los limeños). Paradójicamente, aquel oficio, que había sido objeto de mofa y burla por parte de este editor, no solo fue reproducido en *El Depositario* sino que además, en su penúltimo número, dio a conocer los textos de contestación del virrey y las réplicas del 8 de junio. Solo quedaban horas de dominio hispano en la capital cuando salieron a la luz los mencionados documentos: era la edición del 5 de julio de 1821.<sup>67</sup>

### 3. EL MIEDO ENTRE LOS VECINOS «QUANDO DESAMPARO ESTA CIUDAD EL SEÑOR GENERAL LA SERNA»

El virrey general José de la Serna aprovechó que se estaban llevando a cabo las negociaciones de Punchauca, en las cuales inclusive él participó, y se barajó la

<sup>62</sup> PUENTE Y CANDAMO, José Agustín de la. *Historia marítima del Perú*. La Independencia, 1790 a 1826, tomo V, vol. 1, p. 354.

<sup>63</sup> PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú independiente...*, p. 163.

<sup>64</sup> FISHER, John. *El Perú borbónico...*, p. 210.

<sup>65</sup> *El Depositario*, n.º 41, Lima, 13 de junio de 1821, pp. 1-4 y *El Depositario*, n.º 42, Lima, 16 de junio de 1821, pp. 1-4. Es pertinente señalar que la edición completa de ambos números fue dedicada a «La cabildana».

<sup>66</sup> *El Depositario*, n.º 43, Lima, 20 de junio de 1821, pp. 1-4. Véase «Transacción con Pepito San Martín». Incluía toda la edición del número.

<sup>67</sup> *El Depositario*, n.º 46, Lima, 28 de junio de 1821, pp. 3-4 y *El Depositario*, n.º 49, Lima, 5 de julio de 1821, p. 1.

idea de independencia con y no contra los españoles.<sup>68</sup> Anna justificará convincentemente la medida adoptada por el virrey.<sup>69</sup> Este dispuso su marcha para la sierra, abandonando la capital, y llegó a recoger del fuerte Santa Catalina a todos los elementos militares allí depositados,<sup>70</sup> inutilizando la máquina de moneda. El 5 de julio, mediante proclama, nombró gobernador de la ciudad al marqués de Montemira, de más de 80 años. Hall nos refiere que «[...] la elección fue prudente, porque este noble anciano, aparte de ser hijo del país, era tan universalmente estimado que su influencia iba probablemente a ser de lo más beneficiosa en esta coyuntura»;<sup>71</sup> asimismo, Flores Galindo hace un interesante análisis de esta coyuntura.<sup>72</sup> De acuerdo con el relato de Hall, Montemira

[...] encontró a la ciudad presa de gran agitación. A la sazón todos sabían que los realistas pensaban abandonar la ciudad a su suerte y era claro que a cualquiera cosa que aconteciese se produciría una reacción violenta; pero como nadie sabía o podría imaginar la magnitud que alcanzaría todos creían la crisis llena de peligros y dificultades. Los timoratos eran presa de los temores más extraños; los audaces y fuertes no sabían de qué modo utilizar su coraje y los vacilantes estaban en el estado más lastimoso; pero los extranjeros no deseando ofender a ninguno partido, obraban sabiamente poniendo buena cara al asunto. La parte femenina de la sociedad estaba muy enredada, pero se conducía mejor que los hombres; las mujeres mostraban mas fortaleza, eran menos tímidas, se quejaban menos del sufrimiento, en general veían las cosas de vista más brillante y no se acongojaban o apesadumbraban a quienes las rodeaban, con quejas innecesarias o anticipos del mal.<sup>73</sup>

Igualmente, el virrey remitió un oficio al general José de San Martín haciendo de su conocimiento que abandonaría la ciudad. En una proclama que el virrey dirigió a los habitantes del Perú el 8 de julio de 1821, decía lo siguiente: «[...] haber

---

<sup>68</sup> BASADRE, Jorge. «Historia de la idea de “Patria”...», p. 665. El texto del armisticio de Punchauca sería publicado en la *Gaceta Extraordinaria de Gobierno* y reproducido en *El Depositario*, n.º 32, Lima, 25 de mayo de 1821. En la sección Variandito de *El Depositario*, n.º 37, Lima, 2 de junio de 1821, se comunicó lo siguiente: «[...] hoy a las seis de la mañana ha salido el Exmo Virrey para Punchauca según parece para la entrevista acordada con el General enemigo don José de San Martín dicen y muchos creemos ratificarán las transacciones que se suponen ajustadas [...]».

<sup>69</sup> ANNA, Timothy E. *The Fall of The Royal Government...*, pp. 176-178.

<sup>70</sup> PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú independiente...*, p. 182. En un diálogo ficticio creado por Gaspar Rico, aparecido en el último número de *El Depositario*, n.º 50, Lima, 5 de julio de 1821, se reproduce el desasosiego por parte de los realistas limeños en las siguientes palabras: «[...] había observado ayer en el pueblo, y entre sus reflexiones mezcló una censura demasiada animada e injusta de la resolución del Virrey de abandonar el pueblo [...] no era de abandono sino de defensa. El señor Virrey en palabras de Berriozabal debe conservar este pueblo no debe abandonarlo».

<sup>71</sup> HALL, Basil. «El Perú en...», p. 227.

<sup>72</sup> FLORES GALINDO, Alberto. *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Lima: Horizonte, 1991, pp. 170-175.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 225.

avisado mi movimiento oficialmente al General San Martín, por prevenirle quanto pretextos quisieran figurar contra el benemérito pueblo de Lima». <sup>74</sup> Deducimos que el virrey daba a entender a San Martín que no era necesario que atacara la ciudad. Al ser publicada en la *Gaceta* un mes después, el editor le respondería al virrey de la siguiente forma:

[...] es posible que haya tenido el General La Serna la osadía de asegurar que ha procurado contener todo desorden después de haber abandonado esta Capital así misma dejándola presa de la licencia y desorden de todas las pasiones? Sin las virtudes de este pueblo y sin las oportunas y sabias providencias de S. E. el Protector del Perú, la ciudad se habría convertido en un teatro de horrores: sus habitantes han sido testigos de la conducta que han observado ambos jefes: a ellos les toca decidir cual de los dos se ha interesado mas en su felicidad. <sup>75</sup>

Nunca se imaginarían los limeños vivir esa ingrata experiencia: la sede del gobierno virreinal desde su misma fundación, era dejada a su suerte. Hemos dado a conocer el miedo hacia el ejército patriota, que pronto sería el nuevo ocupante de la urbe; es indudable que el miedo seguía el mismo curso para aquellos que no esperaban un buen comportamiento de las tropas patriotas conformadas por parte de la plebe y de esclavos pasados a sus filas, por la fuerza o por su propia voluntad. Cualquier indicio de que se conservaría el orden público era desestimado en ese momento. Ese gran miedo —compartido por parte de la población criolla o peninsular, pudiente o pobre— quizá motivó que el virrey La Serna señalase los castillos del Callao como refugio para quienes se creyesen inseguros en la capital. Este fue el aviso para los avecindados y los vecinos peninsulares, como también para los criollos fieles a la causa del Rey nacidos en la urbe, quienes salieron despavoridos.

Lo cierto es que la noticia generó reacciones de toda índole, como las expuestas en el testimonio de Hall, pero es innegable que un gran miedo, nunca antes vivido, se apoderó de los vecinos de esta ciudad. Paz Soldán nos señala que «[...] la ciudad estaba conmovida y en la mayor consternación: los que se hallaban comprometidos por sus opiniones o los que temían perder su fortuna [...]. <sup>76</sup> Hubo quienes se retiraron a los castillos del Callao inclusive por otro tipo de circunstancias; este sería el caso de Manuela Pastor, «[...] doncella natural de esta ciudad, huérfana de madre e hija política del teniente Coronel de Artillería Enrique del Sol», quien manifestó que a fines del mes de mayo «[...] fue nombrado mi padre político para pasar destacado a la Plaza del Callao y habiendo enfermado a los pocos días me fue preciso pasar asistirlo con mi finada madre». <sup>77</sup> Otros casos son

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> *Gaceta del Gobierno Independiente de Lima*, año 1, n.º 9, miércoles 8 de agosto de 1821, p. 35.

<sup>76</sup> PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú Independiente...*, p. 183.

<sup>77</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 1, cuaderno 23.

los de Gregorio Gayzado, «Oficial Mayor que fue en la aduanilla del Callao», obligado por orden del gobernador a refugiarse en los castillos inclusive con «[...] toda la gente del pueblo y playa»,<sup>78</sup> y el de Manuel Cabada, «[...] vecino de la ciudad de Cajamarca y residente en esta como director que fue del Tribunal de Minería», quien alegó haber sido sorprendido en los castillos del Callao, adonde había ido desde Lima a realizar «[...] una diligencia momentánea». En el escrito con el que reclamaba sus bienes muebles secuestrados, dijo que la Junta sabía muy bien que él era

[...] un vecino honrado y pacífico, que en su vida ha practicado cosa que pueda hacerle temer la entrada del ejército libertador y la variación consiguiente del sistema antiguo [hace referencia al régimen colonial] no podía obrando cuerdateamente adoptar el desesperado arbitrio de encerrarse en el castillo y sufrir todas las privaciones y horrores de la guerra, por consiguiente me hará la justicia de creerme que solo la casualidad pudo haberme envuelto en el numero de emigrados.<sup>79</sup>

Es cierto que de los setenta mil habitantes, población de la capital calculada para aquel entonces, solo se refugiaria en los castillos del Callao un porcentaje mínimo, alrededor de seiscientos vecinos, aunque no debe olvidarse a todos aquellos que se refugiaron en los conventos y monasterios. Nadie mejor que Hall para narrarnos el espectáculo desolador:

[...] no fue sin dificultad que pude avanzar contra la multitud de fugitivos que marchaban en dirección contraria, grupos de gente a pie, en carros, a caballo, pasaban presurosos; hombres, mujeres y niños, con caballos y mulas y numerosos esclavos cargados con equipaje y otros valores, transitaban confundidos y todo era gritería y confusión.<sup>80</sup>

En la ciudad misma la consternación era excesiva. Los hombres vacilaban ante la terrible duda sobre lo que debían hacer; se veía a las mujeres correr por todas partes hacia los conventos, y no solo el denominado sexo débil se ocultaría en ellos: Nicolás Caminiaga, comerciante, «[...] temiendo el insulto de la plebe, puso todo su hainco en precaverlo refugiándose con la correspondiente licencia del Ordinario Eclesiástico en varios de los conventos de las esposas de Jesucristo».<sup>81</sup> Asimismo, en los conventos e iglesias se ocultarían sumas importantes de dinero. En la de Belem de la Merced se desenladrilló una bóveda y fue colocado dentro de ella un baúl con cerca de 32 mil pesos pertenecientes a Pedro Sanz de Texada, coronel de milicias de Carabaillo, «[...] el qual con su familia y otros de la ciudad se refugiaron al saber dicho convento». Así lo afirmó el padre comendador

<sup>78</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 2, cuaderno 47.

<sup>79</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 2, cuaderno 35.

<sup>80</sup> HALL, Basil. «El Perú...», p. 226.

<sup>81</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 3, cuaderno s/n.

fray F. León Fajardo.<sup>82</sup> Otro caso es el de los «[...] 20.000 pesos que se hallaban guardados dentro de un cajón o clavecín grande en la Sacristía del Monasterio de Jesús María».<sup>83</sup>

Las callejuelas estaban literalmente atestadas de carros y mulas cargadas y con jinetes. Toda la noche continuó la confusión y al llegar el día el virrey salió con sus tropas, sin dejar ni un solo centinela en el polvorín. Con él partieron algunos vecinos de la capital, además de las tropas, algunas conformadas por limeños de la plebe, como ya lo hemos dicho. Pudo determinar tal partida un miedo a la ideología liberal de los patriotas y una fidelidad no resquebrajada, o inclusive el solo hecho de haber nacido en la península, como lo muestran las denuncias que se efectuarían a partir del 19 de julio contra los que fugaron con el ejército de La Serna. Un ejemplo sería el de Francisco N (por no conocerse el apellido), dueño de una pulpería en la calle de San Ildefonso;<sup>84</sup> otro, el del dueño de la pulpería de la esquina (de la casa) del marqués de Montemira.<sup>85</sup> Igual denuncia se haría contra el pulpero de la esquina de la Palma;<sup>86</sup> y por último, también se denunciaría el secuestro de la chingana de Esteban Levita, ubicada en la calle de Malambo.<sup>87</sup>

Continúa Hall señalando que

Hasta este momento mucha gente con un extraño grado de incredulidad procedente del prejuicio y orgullo largamente acariciados, no quería creer posibles estos acontecimientos; pero cuando el momento se presentó realmente su desesperación se hizo inconmesurable y huían como cualquiera. Una o dos horas después de la partida del Virrey las calles estaban llenas de fugitivos, pero a mediodía escasamente se veía una persona y en el curso de la tarde acompañe a uno de los comerciantes ingleses en un paseo de más de una milla por los barrios más populosos de Lima, sin encontrar alma viviente; todas las puertas trancadas, las ventanas cerradas y parecía ciertamente una vasta ciudad de muerte.<sup>88</sup>

Paz Soldán se referiría así al comportamiento de las mujeres de la ciudad:

[...] las tímidas amedrentadas con la idea infundida por los españoles de que los patriotas saquearían la ciudad y no respetarían ni su pudor se ocultaron en los monasterios: otros buscaban su apoyo en el ejército que se retiraba. Todo era una confusión, todo un trastorno y sin armas ni tropas se hallaba la capital en una anarquía completa.<sup>89</sup>

<sup>82</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 2, cuaderno 33.

<sup>83</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 2, cuaderno 43.

<sup>84</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 2, cuaderno 52 y RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 4, cuaderno 84.

<sup>85</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 4, cuaderno 151.

<sup>86</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 4, cuaderno 79.

<sup>87</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 4, cuaderno 84.

<sup>88</sup> HALL, Basil. «El Perú en 1821», p. 226.

<sup>89</sup> PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú Independiente...*, p. 183.

Es cierto que la inquietud reinaba entre todas las clases. El anciano arzobispo respondería al virrey, cuando este lo instó a que lo siguiera en su retirada, que en tan calamitosos momentos no abandonaría a sus ovejas y que los clamores de los monasterios exigían su presencia en la ciudad. San Martín, al enterarse de esto, le manifestó el consuelo que le causaba la noticia de enterarse que su prelado permaneciese en ella, «[...] pues con su presencia se evitarían muchas tentativas del desenfreno de la plebe a que estaban expuestos [...]», y le rogaba que «[...] exitase el celo de los sacerdotes» para que coadyuvaran a conservar el orden e inspirar confianza. Este oficio confortaría mucho al anciano prelado, quien se presentó en momentos tan difíciles como «digno pastor de sus ovejas»,<sup>90</sup> pero no por mucho tiempo: sería deportado, menos de quince días después de proclamada la Independencia, por considerarlo peligroso.

En un artículo que conmemoraba el aniversario del 8 de septiembre de 1820, publicado en la *Gaceta de Gobierno de Lima*, el autor elogió al general San Martín y opinó que no sucedió absolutamente nada de gravedad.<sup>91</sup>

El virrey La Serna salió de la ciudad el 6 de julio; San Martín entró en ella cuatro días después. Otra descripción de los hechos acaecidos en Lima es la narrada por un oficial español que recibió información de primera mano:

[...] a la vista de los invasores alguna plebe, la mayor parte compuesta de gente de origen africano prorrumpió con estrepitosos vivas a la patria e hizo repicar las campanas pasando a favor de la algaraza a robar algunas tiendas de las conocidas por pulpería; pero este desorden duro poco porque los vecinos honrados acudieron a contenerlo distribuyéndose en patrullas y la fuerza armada le presto oportuno auxilio.<sup>92</sup>

Lo cierto es que el miedo se vivió en la capital de una manera visible y palpable. En una exposición que hizo un vecino en su defensa al ser calificado de «godo», nos dice que, por orden del marqués de Montemira, alistó, disciplinó y formó dos compañías de infantería para contener «[...] en esta ciudad desarmada los licenciosidades y ataques de la plebe, que ya degeneraban en los mayores crímenes».<sup>93</sup>

---

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima independiente*, año 1, n.º 18, sábado 8 de septiembre de 1821, p. 80. Se refería al virrey La Serna en los siguientes términos: «El dejó el pueblo de Lima abandonado a todos los horrores de la licencia y la anarquía; pero no se perturbo el orden, gracias a las virtudes de los habitantes y a las activas y prudentes medidas que por orden de S. E. se tomaron; siendo esta circunstancia no menos admirable que el modo en que las combinaciones militares y políticas convirtieron sin efusión de sangre la ciudad de Los Reyes en ciudad en la ciudad de los Libres».

<sup>92</sup> GARCÍA CAMBA, Andrés. *Memorias para la historia de las armas españolas en el Perú*. T.º I. Madrid: Hortelano y Compañía, 1846, p. 408.

<sup>93</sup> ANÓNIMO. *Amados compatriotas. Exposición que hace un peruano al virrey La Serna acerca del verdadero estado político de la América en la época presente*. Lima: Imprenta Matos, 1827, p. 2.

La angustia ante los temores que siempre habían embargado a los habitantes de la élite de la ciudad se hace explícita en el discurso que pronunciara uno de los oidores integrante de la última Real Audiencia de la ciudad, el doctor José Arriz; es innegable el miedo ante la falta de autoridades que pudieran mantener el orden público y el interés general de los habitantes de los sectores altos y medios de la sociedad en aquellos días. El oidor hace referencia a los peligros de la población indígena —lo que refleja el miedo que le tenía a esta, sobre todo desde la sublevación de Túpac Amaru II— y a las vivencias que sufriría la población criolla e hispana.<sup>94</sup> Esto, además del desamparo y la imposibilidad de poseer una fuerza que fuese eficaz para contener a la tan temida plebe. El texto del oidor versaba así:

[...] cuando implorábamos su socorro contra el hambre que llenaba de mendigos; nuestras puertas y nuestras calles y nuestros hospitales de enfermos: contra la desolación de nuestros sembrados, instrumentos de labranza fondos capitales de nuestra subsistencia, de la de nuestros hijos y de las generaciones venideras de nuestros compatriotas: cuando con la vecindad de sus tropas esperaban nuestras indefensas mujeres tiernos hijos y azoradas familias que acaso esa misma noche fuese la última de su existencia pereciendo víctimas del furor de los indígenas conmovidos en las provincias inmediatas y de la plebe que es arrastrada por la embriaguez tumulto y confusión en tal ominosa noche [...].<sup>95</sup>

#### 4. EL MIEDO DE LOS VECINOS «QUANDO LA PATRIA BINIERA A ESTA CAPITAL»

Las primeras providencias de San Martín dejaron en claro el cambio que surtiría en las mentes de los vecinos el nuevo fenómeno psicosocial que estaban viviendo. Así, se les decía en el primer número de la *Gaceta de Gobierno de Lima Independiente*: «[...] bórrese si se puede de la memoria de los hombres los tres siglos que pasó o aletargado en las cadenas de un gobierno despótico [...]».<sup>96</sup>

San Martín se preocupó inmediatamente por solucionar la carestía de alimentos que, como consecuencia del bloqueo, tenía muy afectada a la población desde abril. Para solucionar la escasez de harinas y el excesivo precio al que se vendía el pan, permitió que se desembarcase por los Chorrillos —ya que el Callao se hallaba en estado de sitio— dos mil fanegadas de trigo libres de todo derecho.<sup>97</sup> En nuestra

<sup>94</sup> Véase VALLE DE SILES, María Eugenia del. *Diario del alzamiento de indios conjurados contra la ciudad de nuestra señora de La Paz. 1781. Por Francisco Tadeo Díez de Medina*. La Paz: Banco Boliviano Americano, 1994.

<sup>95</sup> GAMIO PALACIO, Fernando. «Declaración y proclamación y jura de la Independencia del Perú, 1821». En *El Perú y su independencia. Antología*. Vol. II. Lima: Gráfica Industrial, 1944, pp. 408-409.

<sup>96</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 1, lunes 16 de julio de 1821, p. 1.

<sup>97</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 2, miércoles 18 de julio de 1821, p. 7.

capital calmó los temores de los vecinos, pues prohibió severamente que se injuriase a los españoles y se los facultó para abrir sus tiendas de comercio. Esto causaría un gran efecto, según Paz Soldán, pues «[...] fue tanto mejor cuanto que los enemigos habían procurado infundir en las masas y la clase ilustrada la creencia de que los patriotas nada respetarían y en particular a los Españoles».<sup>98</sup>

A pesar de estas medidas, los patriotas no se sentían tan seguros. El miedo hacia los sacerdotes era innegable. Un ejemplo de ello fue que el mismo día que se proclamaba la Independencia aparecía un artículo criticando el desempeño de su ministerio. Según este, sembraban una «[...] cizaña diabólica tan peligrosa al estado como a las conciencias» y sugería darle término al daño que causaban algunos sacerdotes que miraban «[...] como pecado mortal de rebelión y delito de lesa majestad la gloriosa resolución de ser independientes substrayéndonos de la dominación española y con este falso concepto andan turbando a las almas débiles».<sup>99</sup> Constancia de ello queda en el oficio del 3 de agosto dirigido a fray Manuel Marsano, provincial de la orden de San Francisco, por Juan García del Río, rubricado por el Protector, en el cual se le pide que se haga una manifestación exacta de los caudales, las alhajas y otras especies que hubiesen depositado dentro del convento, antes de la llegada de los patriotas

[...] algunos individuos de esta capital [que] prevenidas del generoso selo que a favor de la humanidad eminentemente distingue a los discípulos de nuestro redentor en esta ciudad han abandonado sus hogares por aversión a la justa causa América y por la falta de confianza en las promesas de S. E. (el Protector).

En el mismo oficio se incide en el no uso de la fuerza al señalar que «[...] por el santo respeto que S. E. [el Protector] profesa a estos establecimientos [los conventos] que forman la columna más sólida de nuestra religión se ha abstenido de emplear medio alguno que contradiga sus sentimientos».<sup>100</sup>

Las instituciones coloniales se acomodaron a los hechos consumados. Así, el Tribunal del Consulado erigió un arco triunfal, a la usanza de los que se hacían cuando se proclamaba a un nuevo rey, pero en esta ocasión para celebrar la jura de la Independencia. El arco era «[...] de primorosa estructura y con magníficos adornos, inscripciones y emblemas, sobre el que se veía una soberbia estatua ecuestre del Libertador del Perú con sable en mano».<sup>101</sup> El antiguo Cabildo dispuso en las salas capitulares del Ayuntamiento de un *desert* en la noche del 28 de julio, señalando el concurso de numerosos vecinos, la gala de las señoras, la música, el baile y la presencia del Libertador mezclado entre todos «[...] con aquella popularidad

<sup>98</sup> PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú independiente...*, p. 184.

<sup>99</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 6, sábado 28 de julio de 1821, p. 21.

<sup>100</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 2, cuaderno 37.

<sup>101</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 7, miércoles 1 de agosto de 1821, p. 24.

franca y afable». Asimismo se expresaba que este dio una liberal muestra de su justa satisfacción y de su afecto a esta capital, haciendo que todos los vecinos y señoras concurriesen la noche del 29 al palacio ya denominado Protectoral «[...] en donde se repitieron, sino es que superaron, junto con la esplendidez del refresco, los mismos regocijos que la noche anterior del cabildo».<sup>102</sup> Contrastaba todo esto con las noticias publicadas en el suplemento de la *Gaceta* de aquel mismo día, en el cual se publicó una lista, para conocimiento de la población, con los nombres y en algunos casos los bienes de los españoles prófugos hallados en la fragata *San Patricio*, quienes se habían embarcado en la noche del 24 de julio, haciéndose a la vela desde el fondeadero interior de la cadena y perchas en el puerto del Callao.<sup>103</sup> Mejor imagen de las vicisitudes y vacilaciones de los vecinos de esta capital no podemos ofrecer. La guerra civil se hallaba en la capital.

El general San Martín determinaba para el 4 de agosto una nueva delimitación política de los territorios que se habían sumado al bando patriota, señalando que «[...] los partidos del cercado de la capital Yauyos Cañete, Ica y el Gobierno de Huarochiri [...]» formaban desde ese momento «[...] uno de los Departamentos Libres del Perú y sería denominado Departamento de la Capital».<sup>104</sup> Comenzaba una nueva etapa gubernativa para los que daban muestras de júbilo por la patria y también para los atemorizados y/o escépticos vecinos de la capital. Se procedió a nombrar al entonces coronel José de la Riva-Agüero como presidente de dicho departamento, al que se denominó Lima, cargo que luego devendría en el de prefecto. Este cargo correspondería a la máxima autoridad local y quien lo desempeñe estaría directamente implicado en los secuestros de los bienes muebles e inmuebles de los vecinos y/o vecindados de la ciudad, como consecuencia del bando que se publicase el 18 de julio, a solo tres días de ocupada la urbe por el ejército patriota.

El Protector mandó «[...] formar una comisión que entendiéndose en los secuestros de los bienes emigrados al ejército enemigo»,<sup>105</sup> de la cual solo encontramos su respectiva publicación en la *Gaceta* tres meses después; podemos discernir que

---

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 7, miércoles 1 de agosto de 1821, p. 24, y suplemento del mismo día. Eran las siguientes personas: Martín de Aramburú, con dos baúles de ropa de uso; Francisco Iñarra, Manuel de Bárcenas y Francisco de Aldecoa. En la fragata *Lord Lyudoch*, el general O'Relle, Fernando del Mazo con cuatro hijos, Antonio Pumarada y esposa, Antonio Rubio, Pedro Moreno Altuzarra, Martín Errasquin, Esteban Huarte, Martín Almanza, José Uria y esposa, Juan Vivas, Manuel Navarro, Vicente Hoyos, José Lanaga, Vencislao Vilches, Tomas Lorenzo de Alcalá, Andrés Pasqual, Pedro Casanova y Pedro Rávago.

<sup>104</sup> Decreto del 4 de agosto de 1821, consecuente con el Reglamento Provisional de Huaura del 12 de febrero de 1821. En OVIEDO, Juan. *Colección de leyes y decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859*. Vol. 2, n.º 563, p. 247 y vol. 1, n.º 1, p. 7. Lima: F. Bailly, 1861-1870.

<sup>105</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 30, sábado 20 de octubre de 1821, p. 127.

esta medida fue motivada no únicamente para desinformar a la población sino para generar un miedo mayor. Nos enfrentamos, pues, a una maniobra política del Protectorado. A su vez, pensamos que también se ocultaron las disposiciones legales pertinentes con el fin de generar confusión entre la población promonárquica o realista, ya que los secuestros se ejecutaban a raíz de denuncias secretas premiadas por el nuevo Estado. Esto lo podemos atribuir a una nueva forma de infundir pánico, angustia y desazón. Indudablemente, se esperaba una participación militante de los vecinos de la capital para con la patria, y el objetivo prioritario era buscar la mejor manera de obtener fondos para el desenvolvimiento del nuevo Estado independiente, pagar a las tropas y cubrir otras necesidades desencadenadas por la guerra civil. Se iniciaría una persecución indiscriminada contra la población civil, cuyas primeras víctimas serían los pulperos de la ciudad. El Protectorado procedería a secuestrar los bienes de «[...] varios pulperos europeos emigrados»;<sup>106</sup> como ya lo hemos precisado anteriormente, inclusive efectuando denuncias que precisaban únicamente el local de la pulpería, sin dar razón del nombre propio del denunciado.

El miedo existente antes de la «llegada de la patria» quedaría a un lado; la población patriota de la capital y el Protector esperaban que los pobladores, en general, asumieran una conciencia cívica acorde con las circunstancias; asimismo, esperaban que con la recompensa en metálico se pudiese captar la mayor cantidad de bienes muebles e inmuebles de los vecinos ya calificados como «emigrados». Esta nueva situación dividiría para siempre a los vecinos de Lima: se empezaría a discriminar al que no hiciese manifiesto público de su amor, entrega y servicio a la causa de la patria, y se denominaría de forma despectiva a los españoles residentes en Lima. Como los mismos documentos nos lo señalan, se procedería a secuestrar «[...] los bienes de los godos emigrados».<sup>107</sup>

A partir de un bando de fecha 20 de julio, dos días después del que mandó perseguir a los pulperos, «[...] en cumplimiento de dar aviso donde se hallen las propiedades de españoles emigrados con el exercito Real y los ocultos que se hallen en esta ciudad sin concurrir a sus tiendas públicas», el 24 de julio Bruno Herrera denunciaba que ocho «godos» se habían ido con La Serna, entre ellos

---

<sup>106</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 2, cuaderno s/n. Estas denuncias continuarían; ver el leg. n.º 4, cuaderno 24, denominado «Libro primero de denuncias originales de está capital año de 1821». Así tenemos que José Vicente Ramos, el 3 de agosto, denunciará al dueño de la esquina pulpería de la Arreta señalando a su vez que le había dejado en poder de un donado de la orden de la Merced de nombre Gregorio Martines; el 8 de agosto se denunció «[...] al pulpero de la esquina de las Nazarenas José N. [quien] se fue con La Serna dejando los intereses en poder de su patrón»; el 14 de agosto, Rafael Fuente Alva denunciara a «Manuel N, cuyo apelativo ignoro [el cuál] se retiró al Castillo el día antes que dentrase las tropas de la Patria dejando dos casas pulperías suyas propias situadas la una en la esquina de San Pedro Nolasco, la otra en la esquina de Capón».

<sup>107</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 4, cuaderno s/n.

Gaspar Rico, el editor de *El Depositario*. Sus bienes se hallaban en casa de su cuñada, en la calle de la portada del Callao, casa de Benavente. Asimismo, denunció Herrera la fuga de otros quince al Callao, entre ellos Manuel Corvea, propietario del almacén casa de Padilla y de una casa en la calle de la Panadería de la Trinidad. Corvea se hallaba en los castillos y se ignoraba el paradero de otros siete, creyéndose a tres ya en la Península.<sup>108</sup> A los dos días, Bruno Herrera continuaba sus denuncias incluyendo también a vecinos notables de la ciudad como Francisco Colmenares, propietario de una casa huerta, y al conde de Valle Hermoso, propietario de la casa calle del Estanco.<sup>109</sup> Como se puede ver, las denuncias corroboran la nueva situación impuesta por el régimen protectoral en la capital, como consecuencia de la proliferación de estas y del malestar que se vivía a los diez días de haberse jurado la Independencia. El Protector declaró, el 7 de agosto de 1821:

- Que no podría allanarse la casa de ningún vecino sin una orden impresa firmada por él.
- Que el ciudadano o vecino tendría derecho a hacer resistencia para no permitir que su casa fuese allanada si no se le exhibiese la orden antes señalada.
- Que las personas destinadas por el gobierno para hacer el reconocimiento de alguna casa no podrían con cualquier pretexto hacer el registro ni menos el embargo de esta si no lo era en presencia del interesado y bajo su correspondiente inventario.
- Que existiría, por último, la posibilidad de interponer un recurso de queja ante el presidente del departamento,<sup>110</sup> recayendo el cargo en el coronel José de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete.

El Protector tomó estas medidas al tener noticias de que la seguridad individual del ciudadano limeño y de su propiedad eran continuamente atacadas por otros habitantes de la misma ciudad, a los que se calificó como «[...] algunos malvados que usando el nombre respetable del gobierno y otras autoridades han cometido excesos y abusos escandalosos»; buscaba poner fin a esta situación y contener todo

---

<sup>108</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 4, cuaderno 24, denominado «Libro primero de denuncias originales de esta capital año de 1821», en el cual se indicaba que los siguientes vecinos se hallaban en el Callao: Andrés Pasqual, Juan Antonio Racines, Leocadio Santallana, Carlos Ortiz, Martín Aramburú, Francisco Quiroz, Juan Trueva, Domingo Espinoza, Martín Almorza y su hermano Pedro Moreno Alturza.

<sup>109</sup> *Ibidem*. Josefa Sierra, esposa del general Juan Ramírez, señalando su casa en la calle de Jesús María; el comerciante Manuel Melitón del Valle, dueño de la tienda portal de Botoneros; Toribio Aceval, con casa propia en la calle Santa Rosa, todos ellos en el Callao; y Francisco Avelano, dueño del 6.º cajón de la Rivera, que había fugado con La Serna. Por último, el mismo sujeto Bruno Herrera denunciaría a Pablo Hurtado, con casa en la calle de Santo Domingo y a un innominado.

<sup>110</sup> Decreto del 7 de agosto de 1821. En OVIEDO, Juan. *Colección de leyes y decretos...*, t.º 1, n.º 6, p. 13.

desorden mediante una nueva medida gubernativa para salvaguardar «las garantías individuales».<sup>111</sup>

En un artículo de oficio firmado el 9 de agosto —que solo aparecería publicado en la *Gaceta* trece días después— se menciona la existencia de una Junta de Purificación, sin dar detalle alguno de sus atribuciones y facultades. Se trasluce aún más el abismo que se estaba produciendo entre los vecinos que se habían desvinculado de los hechos políticos recientemente acaecidos —o que solo habían sido simples espectadores durante los últimos meses—, debido a que al establecerse esta Junta de Purificación Secular se buscaba premiar a «[...] aquellos individuos que en medio de zozobras y peligros han contribuido a allanar el camino de la Independencia del país». Los nombres de los integrantes de esta Junta se publicarían veinte días más tarde, mientras que en otro artículo de oficio se dio mayor razón de esta casi dos meses después.<sup>112</sup>

El miedo de los nacidos en la Península y de los limeños que no se habían identificado o habían sido observadores pasivos de la causa de la patria debió de incrementarse aún más. Las pocas probabilidades de sobrevivir y trabajar dignamente causarían temor y generarían un estado de angustia mayor entre los vecinos, ya que esta Junta, mediante un informe reservado calificativo, daría preferencia a los patriotas en las oficinas del Estado. En medio de estas vicisitudes, el 18 de agosto se publicaría en la *Gaceta* la denominada «retractación» de la lealtad al Rey realizada por el conde de Monte Mar y de Monte Blanco, notable vecino de la urbe. Esta se había realizado solo tres días antes y fue publicada por la importancia de este hecho para el resto de los vecinos. A su vez, se estableció que nadie podría salir de la capital ni transitar por los departamentos sin el requisito previo de portar un pasaporte, que sería expedido por el Ministerio de Gobierno.<sup>113</sup>

Revisando lo que leían los limeños durante esos días observamos que la prensa favorecía la publicación de artículos patriotas, como lo fueron dos de oficio, uno de los cuales reseñaba la adhesión de algunos sacerdotes a la causa patriota y trataba de desacreditar a los leales al Rey. En el otro artículo se exponía que, en Chile, unos sacerdotes se oponían a la Independencia; además, se narraba la crueldad y cobardía con que los realistas habían procedido en Jauja.<sup>114</sup>

Asimismo, se publicaron dos proclamas del virrey La Serna, en una de las cuales justificaba su salida de la capital:

---

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 13, miércoles 22 de agosto de 1821, p. 57; n.º 15, miércoles 29 de agosto de 1821, p. 70; y n.º 26, sábado 6 de octubre de 1821, p. 111.

<sup>113</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 12, sábado 18 de agosto de 1821, pp. 52-53.

<sup>114</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 14, sábado 25 de agosto de 1821, pp. 62 y 64; y n.º 15, miércoles 29 de agosto de 1821, pp. 69-70.

[...] en absoluta precisión de conservar el Perú a la nación española como parte integrante de ella era inexcusable la operación militar que he practicado [;] tengo bastante confianza para comunicarla así a los pueblos porque no me ocupa otra mira que la de mantenerlos en seguridad y orden, para que puedan obrar efecto útil las disposiciones benéficas del gobierno soberano.<sup>115</sup>

En la misma proclama, La Serna exhortaba a no dejarse impresionar por la Expedición Libertadora y se dirigía al pueblo señalándole que no conocían al general San Martín más que

[...] por los destrozos que han causado sus fuerzas desde que aparecieron en nuestras costas no os degeis alucinar con las ventajas efímeras que el pregona. Su actual superioridad marítima le proporciona desembarcos y reembarcos en uno u otro punto indefensos desaparecerán del país unos invasores mandados por jefes subalternos lo mas de ellos extranjeros nada deseo sino que no os degeis alucinar de los que se llaman vuestros libertadores.<sup>116</sup>

Por último, los libertadores publicaron una proclama dirigida a los indios del Baxo Perú.<sup>117</sup> Es interesante señalar que la prensa de la causa de la patria no tenía temor alguno de publicar estas proclamas, pues consideraba a los habitantes de Lima adictos a su causa, y también buscaba tratar de animar a aquellos que aún no lo eran para que se integraran a ella y se apartaran de sus antiguas lealtades.

En el aspecto militar, la ciudad se veía seriamente amenazada durante las primeras semanas del mes de septiembre. El ejército realista, al mando del general Canterac, realizó una maniobra de más importancia psicológica que bélica para los vecinos de la capital. Las fuerzas con las que estaba compuesto este ejército consistieron en 1.500 infantes y 850 hombres de caballería con siete piezas de artillería y cuatro de montaña. Ellos descansaron en Cieneguilla hasta el 6 de septiembre. En el amanecer de aquel día se dirigieron hacia Rinconada de Ate.<sup>118</sup> Las partidas de avanzada realista hicieron prisioneros y pudieron determinar con exactitud el lugar donde se hallaba acampado el ejército patriota, parapetado entre tres órdenes de tapias y el río Surco. El general Canterac no se amilanó y avanzó por la casa de San Borja y la chacra del Pino. Para el 10 de septiembre había llegado a la chacra de San Isidro, continuando hacia la Magdalena para dirigirse hacia Bellavista, el pueblo del Callao, obligando al enemigo a apostarse más allá de la Legua.<sup>119</sup> Su itinerario alborotó a los habitantes de la urbe.

<sup>115</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 9, miércoles 8 de agosto de 1821, p. 36.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>118</sup> RODRÍGUEZ BALLESTEROS, José. *Historia de la revolución...*, p. 190.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 194.

El general Canterac fue visto como una última esperanza por los refugiados en los castillos, los cuales, como ya hemos señalado, ascendían a seiscientas personas de ambos sexos. La vista de aquella división

[...] lleno de gozo a los que se hallaban en los Castillos: el rigor de un largo sitio llevado con alguna severidad había impedido a los sitiados proveerse de víveres y otros elementos de guerra; pero si fue grande el júbilo mayor fue el desengaño al saber que las tropas que se presentaban como auxiliares no traían recursos así que del gozo se paso a [la] desesperación.<sup>120</sup>

Entre los refugiados se hallaba la esposa del general Juan Ramírez, quien había hecho un suplemento de 2 mil onzas de oro sellado y 44.850 duros para sostener la plaza.<sup>121</sup> La situación, para aquellos vecinos ya calificados de emigrados, se hacía cada vez más insostenible.

En Lima se proclamó la movilización general y, para evitar cualquier levantamiento a favor de la causa del Rey, los españoles vecinos de la capital fueron encerrados en el convento de La Merced. El Protector se referiría a estos hechos en una proclama que versaba así:

[...] españoles cuando el General Canterac se propuso atacar esta ciudad mis primeros deberes me obligaron a tomar como precaución que abrazase la seguridad de la Patria y la vuestra propia. No se me ocultaba que había entre vosotros algunos que sordos a la voz de la razón, trataban de cooperar a los planes del enemigo; y también sabia cuan difícil era contener el justo furor de un pueblo que ve amenazada su existencia y sus más preciosos derechos[...].<sup>122</sup>

El arzobispo de Lima se vio precisado a pedir su pasaporte para España el 1 de septiembre de 1821,<sup>123</sup> como consecuencia inmediata de las medidas adoptadas por el gobierno. Estas disposiciones gubernamentales respondían a una desconfianza frente a la mayoritaria e influyente religión católica, ya que ordenaban que se cerrasen las casas de ejercicio espiritual en la ciudad, frecuentadas solo por mujeres. Según el gobierno, se trataba de una medida momentánea para prevenir que una parte de la población —aprovechando la ausencia del ejército patriota— hiciese algún movimiento favorable a los realistas; es decir, consideraban a las beatas fanáticas como posibles medios de disuasión contra la causa de la patria. Este es el tan mentado temor a la Iglesia y a sus sacerdotes, pues se consideraba a la mayoría de ellos favorables a la causa del rey, y dichas mujeres podían ser azuzadas por sus confesores, considerando la gravedad de la amenaza bélica realista.

<sup>120</sup> PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú independiente...*, p. 208.

<sup>121</sup> RODRÍGUEZ BALLESTEROS, José. *Historia de la revolución...*, p. 196.

<sup>122</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 21, miércoles 19 de septiembre de 1821, p. 92.

<sup>123</sup> PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú independiente...*, p. 213.

Este es el momento de mayor amenaza y peligro para la patria. El arzobispo se resistió a tal medida, pues alegaba que era un asunto de conciencia.<sup>124</sup> Lo cierto es que, en palabras de Paz Soldán, el arzobispo prestaba al partido del Rey una «notoria y decidida protección». El gobierno, en realidad, lo consideraba un peligro

[...] pues solo con su influjo podía contrarrestar el poder del pueblo siempre inclinado al fanatismo. Fue la verdadera causa de haber promovido la cuestión de cerrar los ejercicios espirituales y haber abreviado el primer plazo que se le dio para dejar el país.<sup>125</sup>

Ningún hecho probaría más la división de la ciudad y el miedo del gobierno al líder espiritual de la capital. Por más que Paz Soldán se refiriera a este hecho como parte de una manifestación del «[...] verdadero entusiasmo que reinaba en el pueblo de Lima [...]», la realidad nos demuestra que, así como en un momento anterior a la llegada de los patriotas a la capital la población tenía un miedo acrecentado a la incertidumbre, los mismos temores y angustias desembocaron en un miedo similar, más psicológico que fáctico, hacia la religión y sus pastores; y la única manera de desaparecerlo, al aproximarse el general Canterac, era ordenando «[...] el destierro del venerable Arzobispo Las Heras que tuvo lugar el 5 de setiembre».<sup>126</sup>

El general San Martín se puso al frente de las tropas el 3 de septiembre «[...] deseando participar de los peligros y de las glorias del Ejército Libertador». Buscando afianzar la seguridad de la capital, autorizó a los ministros de Estado en los departamentos de Gobierno, Guerra y Marina y Hacienda para expedir, cada uno en su respectivo departamento y bajo su responsabilidad, todas cuantas órdenes creyesen convenientes y «[...] conducentes a la salud de la Patria y a la conservación del orden».<sup>127</sup> En consecuencia, se tomarían las más drásticas medidas para asegurar la subsistencia del ejército, exigiendo la presencia de los particulares dedicados a los oficios de abastecedores, panaderos y pulperos para que diesen razón del trigo o harina, arroz, frijoles y demás especies que tuviesen, en el término de veinticuatro horas, e indicando que las cantidades que fuese necesario recoger serían entregadas al decurión de cada cuartel con el correspondiente recibo que serviría de documento para el pago de dichas especies en la Tesorería General.<sup>128</sup>

La *Gaceta* reiteraría, mediante la publicación de un bando, la medida adoptada por el gobierno el 7 de septiembre referida a iluminar todas las puertas, ventanas y balcones del vecindario hasta el amanecer, conviniendo a la seguridad pública tomar

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>127</sup> Decreto del 3 de septiembre de 1821. En OVIEDO, Juan. *Colección de leyes y decretos...*, vol. 2, n.º 358, p. 126.

<sup>128</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 17, miércoles 5 de septiembre de 1821, p. 76.

las medidas conducentes para la conservación del orden, por hallarse pendiente la salud del Estado como consecuencia de la presencia del ejército realista a las puertas de la capital y por el temor que embargaba a las autoridades políticas del Protectorado. Se ordenó que los comisarios de cuartel y decuriones se encargaran del cumplimiento desde la hora de las oraciones «[...] mediante el celo que tienen tan bien acreditado». Continuaba el tenor del bando pidiendo a «[...] los habitantes de esta Capital. Continúen manifestando todo el entusiasmo y patriotismo [...]» para poder derrotar a los realistas.<sup>129</sup> Esta orden debía ser respetada «[...] mientras estén los enemigos al frente».<sup>130</sup>

Los sentimientos patrióticos se exacerbaron en la prensa. En la *Gaceta* se publicó un artículo que destacaba el heroísmo de la población:

[...] los enemigos del nombre de este continente, ese puñado de vándalos, que aun osan oponerse a la majestuosa marcha de la Independencia [...] atentan de nuevo contra los derechos de la ilustre Lima [...] al ferreo cetro español sustituyó el reinado de la razón [...] El pueblo electrizado venía en todas direcciones a la Plaza Mayor: viva la Patria. Armas y mueran los enemigos era el único grito que se oía cada cual tomaba piedras palos y machetes, toda clase de instrumentos, fabriles y de labranza.

La descripción incluía a «[...] ciudadanos de todas clases». Este artículo finalizaba con la marcha que emprendían todas estas personas, «[...] divididos en gruesos destacamento [...]» en dirección «[...] hacia la muralla en el mejor orden, aplaudidos por el bello sexo».<sup>131</sup> Es muy probable que esta sea una descripción de los cuerpos de la Guardia Cívica, ya que en la misma edición de aquel día se daba conocimiento de un bando firmado por Bernardo Monteagudo, en el cual se exigía la entrega de las armas blancas y de chispas (de fuego) a los comisarios de cada cuartel de la ciudad. El tenor de este bando es suficiente para comprender la necesidad de controlar a dichas guardias, pues buscaba que se reunieran antes de las 9 de la noche en sus respectivos cuarteles, dándose plena potestad a los comisarios de barrio para que recogiesen las armas y además elaborasen una lista completa que debía ser remitida al Gobierno. Además, los autorizó para que determinasen en qué casa de su vecindario sería mejor guardarlas, de donde pudieran ser tomadas en momentos de necesidad, como fue aquella semana de septiembre.<sup>132</sup>

El Gobierno Protectoral, preocupado por evitar situaciones embarazosas que pudiesen derivar en lamentables desmanes y atropellos entre los mismos vecinos, y siempre temiendo un contraataque de los realistas encubiertos dentro de la

<sup>129</sup> Bando del 7 de septiembre de 1821. En OVIEDO, Juan. *Colección de leyes y decretos...*, t.º 3, n.º 753, p. 9.

<sup>130</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 18, sábado 8 de septiembre de 1821, p. 81. Además, en OVIEDO, Juan. *Colección de leyes y decretos...*, t.º 3, n.º 754, p. 7.

<sup>131</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 19, miércoles 12 de septiembre de 1821, p. 83.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 86.

misma ciudad, dispuso medidas contra el alarmismo, para lo cual se impedía que cualquier vecino saliese de la urbe. Se ordenó también que los vecinos evitaran refugiarse en los conventos, como lo habían hecho un mes antes, después del 5 de julio. Asimismo, el gobierno consideró dicha «[...] precaución [de] inútil con perjuicio del orden doméstico, cuya conservación influyen la tranquilidad pública». El miedo a los realistas era más evidente que nunca y el gobierno temía que entre los vecinos que no se hubiesen encerrado pudieran generarse situaciones de alarma que exaltarían al resto de la población. Inclusive aconsejó que

[...] si por un orden Extraordinario de sucesos que por hora sería imprudente temer amenazase algún peligro a la seguridad de los habitantes de la Capital. Se tomaran entonces medidas oportunas para el gobierno que les sirven de aviso y salvaguarda.<sup>133</sup>

Estas medidas fueron dictadas para precaver perniciosos efectos en los vecinos de la capital «[...] y muy particularmente en aquella parte de la población que por su carácter es más sensible a las impresiones de la sorpresa, el rumor que los enemigos de la causa [realistas] pudiesen esparcir la maligna osadía que acostumbran para alarmar a los incautos».<sup>134</sup> A su vez pidió el gobierno que, entre tanto, «[...] el pueblo benemérito de Lima [...]» esperara con «[...] confianza el éxito de las operaciones de guerra» y finalizaba diciendo que el objetivo era «[...] salvar a la Patria o perecer antes que ella».<sup>135</sup> Como apreciamos, los mandos político y militar del régimen patrio aún no confiaban en toda la población limeña. Es probable que el mismo régimen sintiese temor y zozobra frente a los hechos bélicos que pudieran desarrollarse en aquellos días.

Mientras tanto, la permanencia del general Canterac cerca de los castillos del Callao se circunscribía a dos motivos importantes: retirar de tres mil a cuatro mil fusiles «[...] que era de lo que más escaseaba en el cuartel general de Jauja» y dejar abastecida la guarnición de los castillos, para lo cual buscó soluciones prácticas como la de negociar con los ingleses a través de un intermediario. Un peninsular de nombre Fernando Mazo, vecino de la ciudad, prometería entonces obtener bajo contrata, si se le proporcionaban cien mil duros de contado y cuatrocientos mil en las Cajas de Arequipa, lo requerido por la plaza para su subsistencia. El general Canterac estuvo de acuerdo con esta negociación y

[...] desplegó la mayor actividad por reunir aquella suma. Todos hicieron desprendimientos generosos. Las tropas devolvieron íntegras sus pagas que acababan de recibir lo mismo jefes y oficiales. Siguieron a esto los emigrados en las fortalezas, pero demorado, este negocio y puesto en retirada [el general] Canterac, cuando salió el expresado

<sup>133</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 20, sábado 15 de septiembre de 1821, p. 89.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 89.

[Fernando] Mazo con 80.000 duros para firmar la contrata no halló en la línea de Mar la persona encargada de la negociación y regresó con aquella suma a la Plaza.<sup>136</sup>

El autor de esas líneas, García Camba, afirma que permaneció hasta el 16 de septiembre con las fuerzas realistas del general Canterac y que luego de aquel día estas iniciaron su retirada hacia la sierra,<sup>137</sup> desengañadas por no haberse podido llevar a cabo la provisión de víveres. Viendo que en pocos días habían desertado de las filas realistas más de treinta oficiales y quinientos soldados, Canterac también decidió replegarse del Callao con destino a la sierra de Lima.<sup>138</sup>

Como consecuencia de no haber conseguido el abastecimiento mínimo necesario para la subsistencia de los seiscientos refugiados y de la tropa, luego de haberse dado cuenta de que no recibirían ayuda alguna después de la retirada del general y habiendo muerto muchos soldados dentro de los castillos, el jefe de la plaza buscó los mejores términos para la rendición de estos. Así, luego de haberse realizado negociaciones secretas de alto nivel, se acordó entregar los castillos del Callao el 20 de septiembre de 1821, lo que fue comunicado a la población mediante la edición extraordinaria de la *Gaceta*.<sup>139</sup>

Los términos de la capitulación fueron honrosos. Por el artículo 2.º se permitió a la tropa veterana pasar a Arequipa, aún en poder de los de la causa del Rey. Dicha tropa, para el momento de la capitulación, ascendía a seiscientos hombres de línea.<sup>140</sup> A los de la tropa de la Concordia, considerados como «el paisanaje armado» (unos mil hombres, la mayoría vecinos de la capital),<sup>141</sup> se les permitió residir en Lima y su puerto del Callao hasta que hubiesen arreglado sus intereses individuales; podrían permanecer dentro del territorio de nuestro país por un término máximo de cuatro meses. El gobernador pasó al gobierno una lista nominal de todos los individuos presentes en las fortalezas, quienes podrían, a su vez, retirar libremente sus propiedades. En cuanto a los bienes embargados o enajenados de cualquier otra manera, por orden del gobierno del Perú se dejarían a «su generosidad». Se proporcionaría transporte cómodo a las personas de ambos sexos que constaran en la lista nominal antes señalada; en el artículo 4.º se afirmó que podrían salir cuando conviniese a la «[...] comprensión del Gobierno de Perú quien conserderá el respectivo pasaporte». Por último, cabe destacar que en el artículo 5.º se indicó que se olvidarían para siempre las opiniones y los servicios de los individuos residentes en la plaza del Callao a sus distintos gobiernos y, lo más importante, se les franqueó a ellos «[...] un boleto de garantía contra los

---

<sup>136</sup> RODRÍGUEZ BALLESTEROS, José. *Historia de la revolución...*, p. 202.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>138</sup> PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú independiente...*, p. 208.

<sup>139</sup> *Gaceta Extraordinaria del Gobierno de Lima independiente*, 20 de septiembre de 1821.

<sup>140</sup> RODRÍGUEZ BALLESTEROS, José. *Historia de la revolución...*, p. 216.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

atropellamientos» por parte de la autoridad competente, debiendo los capitulados respetar las leyes y órdenes públicas mientras residieren dentro de la jurisdicción del gobierno del Perú.<sup>142</sup>

La plaza del Callao debía ser entregada conforme a la capitulación firmada y ratificada la noche anterior, por lo que se decretó el 20 de septiembre «[...] que el heroico pueblo de Lima olvidara todo resentimiento a que hayan lugar las opiniones y servicios prestados al Gobierno español por las personas que han existido hasta la fecha en la plaza del Callao». Este decreto sería publicado en la *Gaceta* seis días después de la rendición.<sup>143</sup> Asimismo, continúa el tenor del decreto afirmando que el gobierno provisional, a nombre del Protector, estaría dispuesto a evitar situaciones de incomodidad a aquellos que hubieran estado refugiados en los castillos del Callao desde más de un mes antes. Justamente, se buscó evitar que sintiesen miedo, o procurar que lo perdiesen, pues el artículo primero era tajante al respecto: «[...] para que se evite cualquiera acción que tenga apariencia de insulto contra los individuos y familias que vengan de aquella plaza».<sup>144</sup> Desgraciadamente, como veremos más adelante, estas solo fueron buenas intenciones que quedarían impresas en la *Gaceta*. Debemos recordar que no todos regresarían. Algunos fallecerían dentro de los castillos, como los que consignara el coronel Tomás Guido.<sup>145</sup>

El júbilo demostrado por la rendición de esta «Plaza casi inexpugnable», la crónica de la persecución del ejército del general Canterac y la publicación del oficio remitido por el general San Martín al general Bernardo O'Higgins<sup>146</sup> quedarían opacados por las constantes muestras de violencia de la plebe de la ciudad; particularmente, de la que había quedado armada. Los últimos días del mes de septiembre serán recordados por «[...] la multitud de robos y toda especie de crímenes».<sup>147</sup> Según el tenor del bando del 27 de septiembre, dichos delitos al

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 214. Además, *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 23, 26 de septiembre de 1821, pp. 101-102.

<sup>143</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 23, miércoles 26 de septiembre de 1821, pp. 101-102.

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 2, cuaderno 9. El informe del coronel Guido es de fecha 29 de septiembre de 1821. Fueron las siguientes personas: José Sánchez, empleado de la falúa del Resguardo, que dejó un baúl de ropa blanca y de color, y un cajón con una montura guarnecida de plata; un individuo de nombre José San Martín, residente en el Callao, que dejó dinero en oro, que se encontraría en su casa; Francisco Ramos, quien, al decir de la gente, era muy rico y «[...] vino malo de a bordo de la fragata inglesa» en la cual estuvo embarcado; Pedro López, quien fuera teniente de la Concordia; y, por último, Juan Manuel Fromita.

<sup>146</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 22, sábado 22 de septiembre de 1821, pp. 95 a 98.

<sup>147</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 25, miércoles 3 de octubre de 1821, p. 108. También en OVIEDO, Juan. *Colección de leyes y decretos...*, vol. 6, n.º 2492, p. 290.

parecer eran cometidos por «[...] algunas partidas de hombres [...] a influjo de las pasadas ocurrencias», en referencia explícita a los hechos acaecidos a partir del 7 de septiembre, que finalizarían diez días después, durante los cuales estas personas habían sido armadas para la defensa de la capital contra la amenaza que hizo sentir el ejército de Canterac. Esto denotaba la inseguridad reinante a fines de septiembre, cuando se les dio «[...] la potestad a los comisarios del barrio para custodiar las armas de fuego de su respectivo distrito». <sup>148</sup> Ellos debían enviar al presidente del departamento una relación de las armas, y exigir que estas fuesen entregadas en el término de tres días de la publicación de aquel bando. Quienes incumplieran tal mandato, recibirían una pena muy severa, que era la de la pérdida total de sus bienes y la expatriación. Ya se habían tomado medidas parecidas durante el mes de agosto: el 1 de ese mes se expatrió a la isla de Juan Fernández a Francisco García, solo por habersele encontrado una pistola. <sup>149</sup> Igual suerte correría Juan Moreno por habersele encontrado no solo una pistola sino también un sable y algunas municiones. <sup>150</sup> La publicación de dichas noticias, que no eran efemérides u ocurrencias del día, buscaba intimidar a la población para que entregase sus armas de fuego; en un inicio el gobierno temía más por los vecinos de origen peninsular que por una amenaza de ataque realista, como al final sucedería.

## **5. EL TEMOR DE LOS VECINOS CAPITULADOS EN LOS CASTILLOS DEL CALLAO A SU RETORNO A LA CAPITAL**

El retorno de los vecinos y/o vecindados a la ya denominada Ciudad de los Libres debió de ser traumático: volvían en condición de capitulados y su estatus legal no era nada halagador en la convulsionada ciudad que encontraron luego de haber permanecido setenta y cuatro días dentro de los castillos del Callao, donde se habían refugiado a raíz del pánico que tuvieron a la llegada de *la patria*. Ahora tenían que enfrentarse al nuevo ordenamiento jurídico que los esperaba y a la posibilidad de encontrar secuestrados sus bienes muebles e inmuebles por ser considerados «emigrados», sin ningún apoyo por parte del Ayuntamiento. Para poder recuperar sus bienes confiscados, solo contaban con aquella «boleta de garantía contra los atropellamientos» y con la generosidad del gobierno del Protector. En algunos casos esta recuperación no se produciría, como ocurrió con el teniente coronel Juan Manuel O'Phelan —cuyos bienes fueron secuestrados

---

<sup>148</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 25, miércoles 3 de octubre de 1821, p. 109. También en OVIEDO, Juan. *Colección de leyes y decretos...*, vol. 6, n.º 2492, p. 290.

<sup>149</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 11, miércoles 15 de agosto de 1821, p. 46.

<sup>150</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 13, miércoles 22 de agosto de 1821, p. 60.

el 27 de agosto y rematados en el mes de noviembre—, a quien no se le aceptó su condición de capitulado.<sup>151</sup>

Nuevas angustias y temores llevarían a estos capitulados a sustentar sus temores ante el Gobierno Protectoral. El mes de octubre sería aún más traumático para los vecinos que no se manifestaron a favor de la causa de la patria —y los capitulados se encontraban entre ellos—. Como ejemplo tenemos a Josefa López, quien fuera mujer legítima del subteniente de una de las compañías del regimiento Concordia, José Valdez. Madre de cuatro hijos, había iniciado sus reclamaciones mediante escritos del 6 de agosto y del 5 de septiembre, aduciendo que su marido había sido llevado por la fuerza. En un tercer escrito, de fecha 5 de octubre, manifestaba estado de viudez. El marido había caído gravemente enfermo en los castillos y muerto antes de la firma de la capitulación, por lo que no tenía la boleta de capitulado.<sup>152</sup> Otro caso muy distinto sería el de Isabel Cavero, refugiada en los castillos, quien recuperó todos sus bienes mediante un escrito de fecha 1 de octubre, aduciendo haberse ido al Callao para regresar a su ciudad natal, Trujillo. Ella había sido denunciada por sus esclavas con fecha 10 de agosto; los fiscales inclusive darían libertad a tres denunciantes, entre febrero y marzo de 1822.<sup>153</sup>

La circunstancia de ser nacido en la Península podía resultar fatal tanto para los capitulados como para algunos vecinos de la capital, debido a las fuertes reacciones que se originarían, como fue el caso de Manuel Diego Núñez, propietario de tres inmuebles —y capitulado, a su vez—, capitán de artillería destacado en los castillos, quien inició su reclamo el 9 de octubre; este sería concluido por su esposa María Dolores Tiendas, americana de nacimiento, quien para el 26 del mismo mes señalaba estado de viudez y presentaba a testigos patriotas para demostrarlo.<sup>154</sup> Un caso muy diferente sería el de la americana María Fernández, mujer del peninsular Nicolás Noé, maestro de carpinteros y calafate en la maestranza del puerto del Callao; ella litigó desde el 4 de septiembre por muerte del marido y para el mes de mayo del año siguiente no obtendría restitución alguna de sus bienes.<sup>155</sup>

A su vez, el régimen protectoral, luego de no tener enemigos próximos a Lima, se dedicaría recién a tomar medidas cada vez más radicales frente a los hispanos e hispanófilos de la capital. El incremento del miedo previo a la ocupación y el cambio de este a un miedo mayor eran innegables. Así, el 3 de octubre se publicó el decreto del 27 de septiembre, en el cual los patriotas se expresaron de los peninsulares de la siguiente forma:

<sup>151</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 3, cuaderno s/n, fs. 9 y 12

<sup>152</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 4, cuaderno 65, fs. 8, 9 y 13.

<sup>153</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 4, cuaderno s/n, fs. 3, 4, 12, 13 y 26.

<sup>154</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 4, cuaderno s/n, f. 6.

<sup>155</sup> AGN, RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 4, cuaderno s/n, fs. 9, 10 y 20.

[...] teniendo el gobierno datos positivos para creer que algunos españoles, frenéticamente obstinados a favor de la causa de los opresores del Perú comprender con su conducta la seguridad de los que convencidos de nuestra justicia y reconocidos a la beneficencia con que han sido tratados, respetan la necesidad de tomar medidas de severidad contrarias al sistema de moderación que hasta aquí he seguido.<sup>156</sup>

El Protector y su ministro Monteagudo firmarían posteriormente dicho decreto, estableciendo que:

- Ningún español podría salir de su casa con pretexto alguno después de la oración, bajo pena de confiscación de sus bienes y deportación del Perú. Textualmente decía «extrañamiento del país», quedando exceptuado el comisionado de S. M. C. Manuel Abreu, los jefes comprendidos en la capitulación para la entrega del Callao y todos los empleados públicos de cualquier ramo de la administración, así como los españoles pacíficos y honrados.
- Los que obtuviesen una papeleta del gobierno quedaban también exceptuados. Similar medida se había adoptado con los capitulados seis días antes.
- Se autorizaba a todo ciudadano para que pudiese arrestar al español que encontrase en la calle sin la expresada papeleta, debiendo dar parte inmediatamente al comisario de su respectivo barrio, para que este le diera el trámite respectivo y llegase al coronel Riva-Agüero, presidente del departamento en aquel momento.<sup>157</sup>

Consideramos esta última disposición como la medida más arbitraria dada hasta esa fecha, pues hemos visto que la ciudad se hallaba convulsionada debido a la multiplicación de robos y fechorías en los que participaban no solo los malhechores comunes sino inclusive la plebe, que había sido armada para la defensa de la ciudad unas semanas antes. El problema por el que se cuestiona esta norma es con qué criterio discerniría el transeúnte quién era peninsular y quién no. ¿Serían respetados y diferenciados los denominados «españoles pacíficos y honrados» que habían obtenido una papeleta del gobierno o serían víctimas de la violencia y el desenfreno de la plebe? Se debió de percibir un incremento del miedo hacia la calle, el transeúnte, las autoridades e inclusive el vecino más cercano. La posibilidad de ser arrestado, confundido, vilipendiado, quedó al albedrío de los mismos vecinos. Monteagudo había iniciado una etapa de persecución que escapa al presente estudio,<sup>158</sup> pero que, como ya dijimos, afectó inclusive a los propios capitulados, a pesar de esa supuesta seguridad que se les dijo que el gobierno les brindaría. Este no era un miedo injustificado.

<sup>156</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 25, miércoles 3 de octubre de 1821, p. 109.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> Para el caso del ministro Bernardo Monteagudo, revisar el novedoso aporte del historiador Gustavo Montoya, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, *La Independencia del Perú y el fantasma de la revolución*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos, 2002.

El Protectorado, con fecha 4 de octubre, determinó los principios que regularían la naturalización y ciudadanía de los peruanos, considerando como naturales a los nacidos en el Perú. Podrían naturalizarse los nacidos en cualquiera de los nuevos estados de la América antes española que desearan establecerse en el país, así como «[...] todos los extranjeros que solicitando naturalizarse y jurando la Independencia del Perú, fijen su residencia en él. Con cualquier genero de Industria».<sup>159</sup> Este sería el mecanismo legal por el cual podrían quedarse en la ciudad todos aquellos vecinos que así lo desearan; y para quienes habían estado en los castillos del Callao, una manera de dejar de ser considerados emigrados y capitulados. A los vecinos nacidos en la Península que no se habían refugiado en los castillos se les abría la posibilidad de permanecer en la ciudad que habitaron pacíficamente antes del inicio de la guerra civil. Dado que la calidad de naturales habilitaba a los que ya lo eran para ser elevados al rango de ciudadanos, podían serlo:

[...] los hombres libres nacidos en el país mayores de 21 años y que ejerzan profesión o industria útil; [los] naturalizados que siendo casados o solteros, mayores de 25 años, sabiendo leer y escribir y habiendo residido dos años en el país con domicilio en alguna parroquia posean una propiedad raíz en el territorio del Estado que produzca 500 pesos de renta anual; los naturalizados que tengan algún grado militar vivo y efectivo; los naturalizados que tengan grado o aprobación publica en una ciencia o arte liberal o mecánica o profesión que rinda anualmente la misma cantidad de 500 pesos.<sup>160</sup>

De la lectura del artículo 5.º fácilmente se puede deducir que la medida excluía a la gran mayoría de peninsulares pobres también avecindados en nuestra urbe, pero que se desempeñaban en oficios menores y que difícilmente podían reunir el requisito antes señalado.

Aquel mismo día, 4 de octubre, se decretó que no podrían obtener empleo en el país los que no fuesen ciudadanos. Mediante un «Aviso», esta disposición fue insertada en la *Gaceta*<sup>161</sup> para que llegase a noticia de los empleados que lo eran en propiedad<sup>162</sup> o que hubiesen sido colocados provisionalmente antes de la publicación del mencionado decreto.<sup>163</sup> Nuevamente serían prevenidos dichos empleados públicos propietarios o provisionalmente nombrados que no hubiesen verificado la carta de ciudadanía y, por ser esta un requisito esencial, casi un mes después,

<sup>159</sup> En OVIEDO, Juan. *Colección de leyes y decretos...*, vol. 1, n.º 7, p. 13. Además, en la *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 28, sábado 13 de octubre de 1821, p. 120.

<sup>160</sup> En OVIEDO, Juan. *Colección de leyes y decretos...* vol. 1, n.º 7, p. 13. Además, en la *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 28, sábado 13 de octubre de 1821, p. 121.

<sup>161</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 28, sábado 13 de octubre, p. 120.

<sup>162</sup> Véase, sobre empleos en propiedad, el riguroso estudio de Eduardo Quintana Sánchez, «Empleos en propiedad en el Perú del XIX». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n.º 25, Lima, 1998, pp. 325-363.

<sup>163</sup> En OVIEDO, Juan. *Colección de leyes y decretos...* vol. 3, n.º 953, p. 358.

el 10 de noviembre se dispuso «[...] que si en el término de 15 días contados desde la fecha no los obtuviesen [la mencionada carta] perderán indefectiblemente sus destinos».<sup>164</sup>

Otro elemento disgregador entre los vecinos —y posiblemente creador de pasiones— sería la instalación de la Junta de Purificación Secular, en una de las Salas Consistoriales, comunicada en la *Gaceta* del 6 de octubre mediante un artículo de oficio.<sup>165</sup> Esta Junta debía recibir las exposiciones o documentos de servicios de todos aquellos que se considerasen acreedores a las consideraciones del país y por ende de la patria.

El juramento del Estatuto Provisorio sería publicado en la *Gaceta* del 10 de octubre;<sup>166</sup> y el Estatuto mismo, en una edición especial del suplemento de la *Gaceta* del 17 de octubre.<sup>167</sup> En él se hallaban organizadas las autoridades y sus atribuciones en los territorios ya denominados «departamentos libres»; la población era informada de manera oficial y se le comunicaba que el presidente del departamento —en este caso el coronel Riva-Agüero y Sánchez Boquete— se desempeñaría como juez de policía. Si bien es cierto que en la práctica ya se había desempeñado como tal, era importante respaldar la publicidad de ello, pues se avecinaban tiempos difíciles para algunos vecinos.

La sección 8.<sup>a</sup>, titulada «De los derechos de los ciudadanos», establecía en su primer artículo que tendrían derecho a conservar y defender su honor, su libertad, su seguridad y su propiedad. El segundo artículo establecía que «[...] la casa de un ciudadano es un lugar sagrado que nadie puede allanar sin una orden expresa del gobierno».<sup>168</sup> En una época durante la cual se quebrantaba la legislación española, se daba seguridad a la población. Esta medida buscaba el mantenimiento y la vigencia del orden público. Hay una continuidad en el interés por conservar el orden y, a la vez, un expreso deseo de publicitar el cambio. Entre todos los expedientes que hemos revisado en los legajos del Juzgado de Secuestros, encontramos la orden expresa dada por el gobierno para normar el allanamiento antes expuesto. Darle esa seguridad a la población, tanto americana como peninsular, era necesario para mantener esa frágil y vulnerable línea que se había establecido solo dos meses y medio antes.

<sup>164</sup> *Ibidem*. Además, en la *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 36, sábado 10 de noviembre de 1821, p. 154.

<sup>165</sup> En OVIEDO, Juan. *Colección de leyes y decretos...* vol. 3, n.º 950, p. 357. Además, en la *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 26, 6 de octubre de 1821, p. 111.

<sup>166</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 27, miércoles 10 de octubre de 1821, pp. 116-118.

<sup>167</sup> Suplemento de la *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, n.º 29, miércoles 17 de octubre de 1821. Además, en OVIEDO, Juan. *Colección de leyes y decretos...* vol. 1º, n.º 8, p. 15.

<sup>168</sup> Suplemento de la *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 29, miércoles 17 de octubre de 1821. Además, en OVIEDO, Juan. *Colección de leyes y decretos...* vol. 1º, n.º 8, p. 15.

En lo que respecta al ordenamiento jurídico de la ciudad y del gobierno independiente, como hemos dicho, se tomarían medidas enérgicas para con los enemigos de la patria, que incluían el secuestro de sus bienes. Así, el 16 de octubre se establecería el Juzgado Privativo de Secuestros, extinguiéndose la comisión creada por decreto del 18 de julio y nombrándose como su juez al doctor Francisco Valdivieso y como su escribano al doctor Gerónimo Villafuerte. Este juzgado ejercería su jurisdicción en las causas vistas por la comisión extinta, extendiéndola además pues procedería contra «[...] cualesquiera especies de bienes de los enemigos de la Independencia del Estado; sustanciando y determinando los pleitos en Primera Instancia y concediendo las apelaciones que se interpongan según derecho para la Alta Cámara de Justicia».<sup>169</sup>

En su Reglamento se señalaba, entre otros, que los juicios serían breves y sumarios, omitiéndose las dilaciones perjudiciales a las partes y a la causa pública;<sup>170</sup> pero, como podemos establecer, dichas causas a veces durarían más tiempo del estipulado. El 20 de octubre de 1821 se comunicó en la *Gaceta* por primera vez el secuestro de bienes de los vecinos denominados «realistas» y se hizo de conocimiento oficial a los habitantes de la ciudad la existencia formal de la «Comisión particular que entendiase en los secuestros de los bienes de los emigrados al ejercito enemigo», creada por bando del 18 de julio; obviamente, esto ya era de conocimiento público, por todas las denuncias antes señaladas, desde el día siguiente o el mismo día de su creación. Lo importante es que se daba a conocer el nombre de sus integrantes y se comunicaba la creación del juzgado antes señalado. Además, el documento, dado en el denominado Palacio Protectoral, no estaba firmado por Monteagudo sino por Hipólito Unanue y rubricado por el Protector.<sup>171</sup>

El 22 de octubre cambiaría la suerte de los capitulados como consecuencia de la remisión de un oficio de fecha 19 de octubre, por el cual el presidente del departamento ordenaba que los comisarios de barrio de la capital firmaran un acta separada, en la que jurarían la Independencia y suscribirían su nombre todos los individuos comprendidos en la capitulación del Callao que voluntariamente hubiesen solicitado quedarse bajo el gobierno independiente; y que en el término de quince días debían pasar el original de esta a su juzgado respectivo, para que se reuniesen todas las actas.<sup>172</sup> Con ello se daba la última medida contra estos

---

<sup>169</sup> *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 32, sábado 27 de octubre de 1821, p. 134.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 127. Se elogia el desempeño del doctor Francisco Valdivieso, «[...] de cuyos talentos y celo por el bien de la Patria, espero proceda breve y sumariamente, a fin de evitar los perjuicios que resultan así al Estado como a los particulares en las demoras y prolongaciones de las causas de embargo, reservándome el premiar al tiempo oportuno el distinguido merito de los demás individuos de la comisión extinguida».

<sup>172</sup> AHML. Junta Municipal Gobiernos Distritales 1785-1833, caja n.º 1, documento n.º 14.

vecinos considerados peligrosos por el gobierno. Se procedió a elaborar las actas inmediatamente; prueba de ello es la que hemos podido encontrar en la jura del cuartel 3.º de casi todos los barrios de la capital, cuya información consignamos a pie de página.<sup>173</sup>

## 6. CONCLUSIONES

Cuando estos vecinos fueron requeridos para la firma del acta y cumplieron con las exigencias del gobierno protectoral, se encontraron en la última etapa del período de temor padecido y asimilado de diferente manera por todos ellos. El nuevo régimen los denominó primero «emigrados» y posteriormente les otorgó el estatus legal de «capitulados», lo que facilitaba el trato entre ellos y el gobierno. Estos vecinos, antes de la llegada de *la patria*, ni se imaginaron las vicisitudes por las que tendrían que pasar. Ellos habían sentido este miedo, que fue constituyéndose dentro de sus mentes y espíritus en los meses previos a la ocupación de la capital por la Expedición Libertadora, y que de una manera encubierta reflejaba el pánico a todos los elementos exógenos a la realidad en que se habían educado y

---

<sup>173</sup> *Ibidem*. Por el barrio 2.º, cuartel 3.º firmaron el 22 de octubre los siguientes capitulados: Juan Biala, Pablo de Bocanegra, Martín Goyogue, Manuel Álvarez, José Galan, Gabriel Umbert, Manuel Romero, Luis Sánchez y José Ruiz. Por el barrio 3.º, cuartel 3.º, firmaron el 11 de noviembre los siguientes capitulados: José Méndez, español casado con peruana, sin prole; Ramón Román casado con María Fiches, hija de esta capital, padres de cinco hijos menores; José de Barrios, español, de profesión cirujano, casado con la peruana Josefa Romero, padres de cuatro hijos menores; Ramón de Idiáquez, español, casado con María del Carmen Suares, natural de esta ciudad y padres de tres hijos menores; Juan Francisco de Uribarren, americano, casado con María Iones García [no se especifica su país de origen] y padres de un hijo menor. Por el barrio 4.º, cuartel 3.º, firmaron el 27 de octubre solo dos capitulados: Vicente Cosmo y Tomás Guizola; no se dan más referencias de ambos. Por el barrio 5.º, cuartel 3.º, firmaron el 24 de octubre los siguientes capitulados: Christoval Pérez, José de Valdivieso, Francisco Ozores, Joaquín Maldonado, José Nomates, Juan de Clobas, José Martínez, Manuel Mari de Gram, Juan Lopes, Fermín Prieto, Francisco Linvita, José Cordobés, Felipe Gómez, Andrés Duque, Francisco de Basones y, por último, una firma a ruego, la de Josef Damazo por Domingo Olias. Por el barrio 6.º, cuartel 3.º, firmaron el 26 de octubre solo dos capitulados: Sebastián de Fernández y Manuel Argudo. Por el barrio 7.º, cuartel 3.º, firmaron el 24 de octubre los siguientes capitulados: José de Elizalde, Dionicio Chaves, José Texedo; Antonio More firmó a ruego por Isidora Telechea. Por el barrio 8.º, cuartel 3.º firmaron el 25 de octubre los siguientes capitulados: Antonio del Río, Ignacio Soto Castañeda, Bartolomé Peñafiel, Manuel Bojonques, Francisco Fuente, Felipe Balpanda, Nicolás Villanueva, Joaquín Aragón, Juan Vexilla, Camila Fernández, Mariano de la Santa Marcha, Pedro Caña, Pablo Ribadeneira, José de Suago y José Freyre; las siguientes personas firmarían a ruego: un tal Castañeda por Tadeo Córdova, Gregorio Rosi por Manuel Pérez, José Freyre por José Guardero y Francisco Herrera por Juan Pita. Por el barrio 9.º, cuartel 3.º, firmaron el 22 de octubre solo dos capitulados: Mauricio Herrera y Juan Manuel O'Phelan. Por el barrio 10.º, cuartel 3.º, firmaron el 23 de octubre los siguientes capitulados: Juan Sánchez, Juan Bergara, Juan Hortel, José Bergara, Nicolás Noe, Bartolomé Arestegui y José Borloque.

vivido, y les había impedido la posibilidad de enfrentarse al cambio. A unos, como hemos visto, el temor los llevó a refugiarse en los castillos del Callao; y a otros, en los conventos de la ciudad. Estos últimos no padecieron los sufrimientos que en el sitio a los castillos, de setenta y cuatro días, experimentaron los anteriores. La compleja situación llevó inclusive a algunos a padecer enfermedades que los conducirían a la muerte, como en el caso de Nicolás Noé, quien firmó el acta por el barrio 10.º, cuartel 3.º, el 23 de octubre de 1821 —por ello sabemos que sobrevivió a la capitulación—, sobre quien hemos consignado, párrafos antes, que su viuda continuó el litigio por sus bienes secuestrados, que al final perdería en mayo de 1822.

Los niveles de asimilación del miedo y de extensión de este, en concordancia con lo señalado por Delumeau, se iniciaron probablemente en años anteriores al arribo de la Expedición Libertadora. La presente investigación lo delimita desde el momento del arribo de esta a las costas de San Clemente, en Pisco, y lo lleva hasta la exigencia gubernamental de la firma del Acta de la Independencia, con lo cual finaliza un miedo vivido por los vecinos no solo a través de la prensa sino también del rumor que se hizo patente con la ocupación de la urbe por las huestes patriotas. La expresión de este rumor no ha podido ser hallada en los documentos y archivos investigados, más allá de lo ya antes expuesto.

Para entender la realidad limeña solo hemos podido citar el periódico *El Depositario*, dirigido por el exacerbado Gaspar Rico, que nos ha permitido medir el pulso de los acontecimientos en los meses de febrero a julio de 1821 en la capital, así como memorias de viajeros, funcionarios públicos y personajes vinculados a estos acontecimientos; pero nuestra intención ha sido mostrar a los protagonistas del miedo desde que huyeron de la ciudad hacia los castillos del Callao hasta que volvieron y se adecuaron al nuevo Estado de Derecho y al proceso de ruptura, el cual es estudiado por Ortiz Caballero de una manera exhaustiva.<sup>174</sup>

El Protectorado quiere evitar la subversión de los vecinos que considera peligrosos. En el nuevo Estado de Derecho, dos grupos pasan a ser «los otros»: aquellos que antes de la llegada de *la patria* a la capital eran vecinos con derechos adquiridos, pero que desde aquel mes de octubre de 1821 representaban una amenaza latente para el régimen protectoral; y quienes no habían firmado el Acta de la Independencia y acerca de los cuales el nuevo régimen aún dudaba de si eran leales o no a la causa del Rey. El mantenimiento del orden público era vital, y para ello era imprescindible evitar tener vecinos reacios al nuevo gobierno.

Los capitulados eran vecinos de la ciudad que se sentían atemorizados no solo por su posición económica, el hecho de ser peninsulares y la posición social que

---

<sup>174</sup> Véase ORTIZ CABALLERO, René. *Derecho y ruptura: a propósito del proceso emancipador en el Perú del ochocientos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989, pp. 23-83.

habían disfrutado en el régimen virreinal. Ellos habían huido hacia el Callao por circunstancias extraordinarias: el orden natural de sus vidas había sido trastornado, sentían que podían ver vulnerada su espiritualidad, escaseaba el alimento y era notable el mal estado de la salubridad pública. Además, el miedo a las epidemias y a las enfermedades, y los temores al ejército no profesional patriota, integrado por la plebe, fueron elementos que en ese año de 1821, específicamente, alteraron la realidad consuetudinaria de estos vecinos y vecindados, sin olvidar que toda guerra civil conlleva la existencia de partidarios de uno u otro bando. Aunque solo hemos querido dar un año cronológico de duración a este miedo, pensamos que fue un temor justificado que sería determinante en la vida de aquellos que quisieron seguir viviendo en su ciudad luego de proclamada la Independencia.

Con respecto a la situación de inestabilidad que vivirían los vecinos peninsulares que permanecieron en Lima y no se refugiaron en el Callao, si bien no es motivo de la presente investigación, no podemos dejar de señalar que en los seis meses posteriores a la llegada del Protector pasaría de ser sufrida a ser dramática. Las medidas gubernativas del mes de noviembre fueron extremadamente duras<sup>175</sup> e implicaron el desarrollo de un nuevo miedo frente al cual los capitulados podían estar un poco más tranquilos, ya que —luego de haberseles exigido la firma del acta en el mes de octubre— pasarían a ser meros observadores de las nuevas medidas tomadas contra el resto de peninsulares.

Para finalizar, podemos confirmar la acertada apreciación de Flores Galindo al dudar de la contradicción que en su tiempo plantease Francisco Xavier Mariátegui en réplica a la obra de Paz Soldán, sobre los hechos del 5 de julio (día del abandono de la ciudad por el nuevo virrey y sus tropas). Mariátegui pretendía minimizar los acontecimientos que hemos descrito detalladamente, calificándolos como «desórdenes propiciados por blancos» y dirigidos contra los patriotas. Asimismo, corroboramos lo expuesto por Flores Galindo en una nota a pie de página, en la que señala que solo con los documentos revisados en los legajos del Juzgado de Secuestros se confirma lo dicho por Paz Soldán.<sup>176</sup> Además, hemos ratificado los excesos cometidos contra los pulperos en las fuentes impresas coetáneas. A partir de la

---

<sup>175</sup> El Reglamento de Comisos, con los porcentajes que correspondería al denunciante y al Estado y sus funcionarios, sería publicado en la *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, año 1, n.º 32, sábado 27 de octubre de 1821, pp 133-134; y en la misma *Gaceta*, n.º 37, miércoles 14 de noviembre de 1821, p. 166 se publicó el decreto del 6 de noviembre que autorizaba el embargo de todos los bienes de españoles residentes en Europa y los que hubiesen emigrado a lugares ocupados por las armas del Rey. Comprendía la misma ley a los americanos que se encontrasen en igual situación. Además, para poder salir del país debían mostrar una certificación de no adeudo para con el Estado.

<sup>176</sup> FLORES GALINDO, Alberto. *La ciudad sumergida...*, pp. 184-185. En la nota 21 del capítulo VII, Flores Galindo hace una referencia expresa transcribiendo los párrafos pertinentes de Paz Soldán y presenta a su vez el testimonio de Francisco Xavier Mariátegui, dándole la razón a Paz Soldán. Por último, confirma la necesaria revisión de la obra de Timothy Anna.

revisión de la *Gaceta* y de informes y memoriales hemos verificado la existencia de una inmediata política de control social iniciada por el régimen protectoral. Nunca se vieron concretados, ni el 5 de julio ni en los días subsiguientes, los sucesos que se temía se produjesen en la urbe. Tan solo se percibe un incremento de la delincuencia en la plebe, aspecto legislado y controlado de una forma más que pertinente por el Protectorado.

Como corolario, podemos decir que la ruina económica y el abatimiento moral no solo serían sentidos por los peninsulares avecindados en la capital —algunos residentes de larga data, por no decir de casi toda su vida— sino también por los vecinos nacidos en esta. Tal es el caso del capitulado Gregorio Cayzado, nacido en Lima, quien se había desempeñado como oficial mayor en la Aduanilla del Callao: a pesar de vivir en el puerto, pedía al Juzgado de Secuestros, el 14 de noviembre de 1821, que se le devolvieran los pocos bienes de su propiedad, los cuales

[...] mantenía [en] un cuarto en esta capital con el único fin de si hacia una enfermedad o una diligencia que diera mérito a quedarse uno o dos tres días donde pasarlo. En el solo tenía lo más preciso como es un colchón habiendo encima de una mesa grande un canapé chiquito, dos sillas donde sentarse, dos tapilotes vajos, uno dicho de espaldar, una tina de bañarse, un barril de cargar agua otro por chico para vino y un candelero de oja de lata con sus espaviladeras [...].<sup>177</sup>

Los pocos bienes antes descritos le serían devueltos el 14 de junio de 1822, prácticamente casi al año de haberse quedado, por su condición de funcionario del Estado, dentro de los castillos del Callao, y casi nueve meses después de haberse acogido a los beneficios de la capitulación. Este caso ilustra que el temor fue sentido no solo por los sectores privilegiados sino también por gente de medianos recursos. No nos ha correspondido investigar el miedo en la plebe, pero es un tema de vital importancia.

A la capital le esperaba vivir momentos más difíciles: soportaría dos veces la ocupación por las fuerzas del Rey —en junio de 1823 y en febrero de 1824 (la que acabaría en diciembre de ese año)— y los denominados castillos del Callao serían rendidos recién el 23 de enero de 1826. Las vicisitudes que durante ese tiempo afectarían a los vecinos civiles y las familias de los militares, políticos patriotas y realistas avecindados crearían un miedo mayor, nunca antes imaginado.

---

<sup>177</sup> AGN RPJ-Juzgado de Secuestros, leg. n.º 2, cuaderno n.º 47, f. 9.

## BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES

### 1. Manuscritos citados

*Archivo General de la Nación. (AGN),*

RPJ-Juzgado de Secuestros. Leg. n.º 1, cuaderno 23; leg. n.º 2, cuadernos s/n, 33, 35, 37, 43, 47, 52, 59; leg. n.º 3, cuadernos s/n; leg. n.º 4, cuadernos s/n, 65, 74, 84, 151.

*Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima (AHML)*

Junta Municipal Gobiernos Distritales 1785-1833, Caja n.º 1, documento n.º 14.

### 2. Periódicos

*El Depositario.* Lima, febrero 27-julio 5, 1821, n.º 27, n.º 1- n.º 50.

*El Sol del Perú,* abril-junio, 1822.

*El Telégrafo de Lima,* diciembre 23, 1834, n.º 708.

*Gaceta del Gobierno de Lima Independiente.* Lima, julio 16-noviembre 14, 1821, año 1, n.º 1-n.º 37.

### 3. Bibliografía

ANNA, Timothy E. *The Fall of the Royal Government in Peru.* Nebraska: University of Nebraska Press, 1979.

ANÓNIMO. *Amados compatriotas. Exposición que hace un peruano al virrey La Serna acerca del verdadero estado político de la América en la época presente.* Lima: Imprenta Matos, 1827.

ARIÈS, Philippe. «La historia de las mentalidades». En Jacques Le Goff (ed.). *La nueva historia. Diccionario del saber moderno.* Bilbao: Mensajero, 1988, pp. 460-481.

BASADRE, Jorge. *La iniciación de la República: contribución al estudio de la evolución política y social del Perú.* Lima: Lib. Francesa Científica, 1929-1930. 2 vols.

———. «Historia de la idea de “Patria” en la emancipación del Perú». *Mercurio Peruano*, año XIX, n.º 330, septiembre de 1954.

———. *Historia de la República del Perú, 1822-1983.* Séptima edición. Lima: Universitaria, 1983. 11 vols.

CAMPBELL, León G. «A Colonial Establishment: Creole Domination of the Audiencia of Lima During the Late Eighteenth-Century». *Hispanic American Historical Review*, vol. 52, n.º 1, febrero, 1972, pp. 1-25.

DELUMEAU, Jean. *La peur en Occident.* París: Fayard, 1978.

———. «La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño». En *Historiografía francesa: corrientes temáticas y metodológicas recientes.* México D. F.: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1996, pp. 17-35.

- . «Mentalidades religiosas en el occidente moderno». *Lienzo*, n.º 18, 1997, pp. 265-283.
- DOMÍNGUEZ, Jorge. *Insurrección o lealtad. La desintegración del imperio español en América*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- FISHER, John. *El Perú borbónico 1750-1824*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000.
- FLORES GALINDO, Alberto. *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima 1760-1830*. Lima: Horizonte, 1991.
- GAMIO PALACIO, Fernando. «Declaración y proclamación y jura de la Independencia del Perú, 1821». En *El Perú y su independencia. Antología*. Vol. II. Lima: Gráfica Industrial, 1944.
- GARCÍA CAMBA, Andrés. *Memorias para la historia de las armas españolas en el Perú*. Vol. I. Madrid: Hortelano y Compañía, 1846.
- HALL, Basil. «El Perú en 1821». En *Colección documental de la Independencia del Perú*. Tomo XXVII. Relaciones de viajeros. Estudio preliminar y compilación por Estuardo Núñez. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971-1973, pp. 199-268.
- LORENTE, Sebastián. *Historia del Perú desde la proclamación de la Independencia*. Vol. 1. Lima: Imp. Calle de Camaná, 1876, pp. 1821-1827.
- MACERA, Pablo. *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional*. Lima: Fanal, 1955.
- MARIÁTEGUI, Francisco Javier. «Anotaciones a la historia del Perú independiente de don Mariano Felipe Paz Soldán (1819-1822)». En *Colección documental de la Independencia del Perú*. Vol. 26. Memorias, diarios y crónicas. Recopilación y prólogo de Félix Denegri Luna. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971-1973, pp. 1-157.
- MONTOYA, Gustavo. *La independencia del Perú y el fantasma de la revolución*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos, 2002.
- MUCHEMBLED, Robert. *Culture populaire et culture des élites*. Saint Amand: Flammarion, 1991.
- . *L'invention de l'homme moderne*. París: Fayard, 1992.
- ORTIZ CABALLERO, René. *Derecho y ruptura: a propósito del proceso emancipador en el Perú del ochocientos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.
- OVIDIO, Juan. *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859*. Vols. 1, 2, 3 y 6. Lima: F. Bailly, 1861-1870.
- PACHECO VÉLEZ, César. «La conspiración del conde de la Vega del Ren». *Revista Histórica*, tomo XXI, 1954, pp. 356-425.
- PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe. *Historia del Perú independiente*. Vol. Primer período. Lima: Imprenta Alfonso Lemale, 1868.

- PEZUELA Y SÁNCHEZ, Joaquín de la, Marqués de la Viluma, Virrey del Perú (1816-1821). *Memoria de gobierno*. Vicenet Rodríguez Casado y Guillermo Lohmann Villena (ed. y pról.). Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1947.
- PUENTE CANDAMO, José Agustín de la. «La misión del marqués de Valle Umbroso y de Antonio Seoane: notas para su estudio». *Revista Histórica*, t.º XXI, 1954, pp. 426-457.
- . *Historia marítima del Perú: la Independencia, 1790 a 1826*. Vol. 5, parte 1. Lima: Comisión para escribir la Historia Marítima del Perú, 1974.
- . *Notas sobre la causa de la Independencia del Perú*. Lima: Villanueva, 1971.
- QUINTANA SÁNCHEZ, Eduardo. «Empleos en propiedad en el Perú del XIX». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n.º 25, 1998, pp. 225-363.
- RODRÍGUEZ BALLESTEROS, José. *Historia de la revolución y guerra de la Independencia del Perú desde 1818 hasta 1824*. Santiago de Chile: Imprenta Cultura, 1946-1948. 2 T.ºs
- ROSAS MOSCOSO, Fernando. «El miedo en la historia: lineamientos para su estudio». En Claudia Rosas (ed.). *El miedo en el Perú (siglos XVI-XX)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Seminario de Estudios Interdisciplinarios Andinos, 2005, pp. 21-30.
- SÁNCHEZ, Susy. «Clima hambre y enfermedad en Lima (1817-1826)». En Scarlett O'Phelan Godoy (comp.). *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva-Agüero, 2001, pp. 237- 262.
- STEVENSON, William Bennet. *Sobre la campaña de San Martín y Cochran en el Perú*. Madrid: América, s/f.
- VALLE DE SILES, María Eugenia del. *Diario del alzamiento de indios conjurados contra la ciudad de Nuestra Señora de La Paz. 1781*. Por Francisco Tadeo Diez de Medina. La Paz: Banco Boliviano Americano, 1994.
- VARGAS UGARTE, Rubén, S. J. *El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana*. Lima: Lib. e Imp. Gil, 1962.
- . *Historia general del Perú*. Vol. 6. Lima: Carlos Milla Batres, 1966-1984.
- VOVELLE, Michel. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel, 1985.



# Las urnas temibles. Elecciones, miedo y control en el Perú republicano, 1810-1931<sup>1</sup>

JOSÉ F. RAGAS ROJAS  
Pontificia Universidad Católica del Perú

*El terror es una enfermedad del ánimo  
que aqueja a las poblaciones*

Domingo Sarmiento, *Facundo* (1845)

## I. INTRODUCCIÓN

El viajero, que ha preferido recorrer el sur andino antes que ir a Europa, se encuentra ahora en el valle de Jauja, donde no puede evitar apuntar en su diario:

Llegará la temporada de las elecciones, con su séquito de bullicios y atropellos; la vasta y solitaria plaza hervirá entonces de gente ebria, traída a lazo desde los caseríos más apartados; se oirán gritos, feroces injurias, tiros y carreras; caerán muertos algunos infelices, sin saber por qué ni por quién; aclamará la turba, en castellano y en quechua, al candidato impuesto, señor feudal efímero, incapaz con frecuencia de entender un programa ni de concebir una idea, mudo instrumento de un Gobierno o de un amigo.<sup>2</sup>

Lo que puede parecer un pesimismo continuo —recordemos que en este mismo viaje el autor de la cita anterior, José de la Riva-Agüero, calificó como «boba» a la aristocracia colonial— no es tal. De hecho, las opiniones no varían mucho al referirse al mismo tema, siendo compartidas también por Luis Valcárcel para el Cuzco de principios de siglo. Es conveniente escuchar también al buen Ricardo

---

<sup>1</sup> El presente artículo es una versión modificada del capítulo 4.3 de mi tesis de licenciatura presentada en la Pontificia Universidad Católica del Perú, «Cultura política y representación en el Perú republicano. La campaña electoral de 1850». Lima, 2003. Agradezco la gentil invitación de Claudia Rosas para redactar este texto.

<sup>2</sup> RIVA-AGÜERO, José de la. *Paisajes peruanos*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1995, p. 219.

Palma, quien, siempre con un pie en la Colonia y otro en la República, señalaba en una de sus *Tradiciones peruanas* que las elecciones solo se igualaban a «[...] la elección de prior o de abadesa, capítulo en que todo el vecindario se inmiscuía con un calor nada parecido al de los ciudadanos en las recientes elecciones de parroquia». La escena es harto conocida como para adjudicarle una fecha y un lugar preciso: hordas de gente, a caballo o a pie, armada con rifles, machetes o palos, invaden la plaza donde están los encargados. Imagen recurrente, es posible encontrarla en diferentes países de América Latina como si se tratara de un mito contado una vez y transformado de región en región para alcanzar, finalmente, la categoría de dogma.

La historia del miedo no ha tenido eco en la historiografía republicana. El siempre pionero Jorge Basadre aventuró algunos elementos al interesarse por los rasgos psicológicos en la historia peruana —consecuencia directa de su contacto con la historiografía francesa de los *Annales*— y si bien estudió, por poner algunos ejemplos, el «resentimiento» o el «esnobismo» en la cultura peruana, no tocó el tema del miedo.<sup>3</sup> Algo se hizo posteriormente asociando el miedo con el tema de la muerte, lo que llamó la atención de numerosos investigadores. Sin embargo, los avances sobre una historia de las mentalidades no pasaron de unos cuantos historiadores, siendo una característica el no haber dialogado sino hasta hace poco con otras disciplinas como la psicología y el psicoanálisis.<sup>4</sup> Precisamente, uno de los esfuerzos por tender puentes hacia la interdisciplinariedad hizo que un sociólogo escribiera un interesante artículo que pasó desapercibido en su momento.<sup>5</sup> En ese texto, cuyo tema era la naturaleza del sufrimiento en la historia peruana, Gonzalo Portocarrero indicaba que el sufrimiento que experimentan los peruanos como respuesta a diversas situaciones es consecuencia de la evangelización católica que privilegiaba el sentimiento de culpa interiorizado. Señalaba además que el sufrimiento está en relación directa con el grado de dominación y control que se ejerza sobre las personas, lo que determina un mayor o menor manejo del entorno, impidiendo dar salida a situaciones de presión o angustia. Lo interesante del artículo —si lo sumamos a su estudio sobre los *sacaos*—<sup>6</sup> es que, a mi entender, permite repensar vías de investigación sobre las sensibilidades y mentalidades en el

<sup>3</sup> BASADRE, Jorge. *Perú: Problema y posibilidad. Ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú, con algunas reconsideraciones, cuarenta y seis años después*. Quinta edición. Lima: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 2001, pp. 162-163.

<sup>4</sup> LEÓN, Ramón. «Psicólogos, psicohistoria y los problemas del Perú». *Nueva Síntesis. Revista de Humanidades*, n.º 4, 1997. Lima.

<sup>5</sup> PORTOCARRERO, Gonzalo. «El silencio, la queja y la acción. Respuestas al sufrimiento en la cultura peruana». En Carlos Iván Degregori, Marfil Francke, José López Ricci *et al.* *Tiempos de ira y amor*. Lima: Desco, 1990.

<sup>6</sup> PORTOCARRERO, Gonzalo; Isidro VALENTÍN y Soraya IRIGOYEN. *Sacaos. Crisis social y fantasmas coloniales*. Lima: Tarea, 1991.

período que sucedió a la Colonia. Esto, sumado a otros estudios aparecidos en los últimos años, permitirá reconstruir una historia cultural de este período,<sup>7</sup> ausente por mucho tiempo en la agenda de los científicos sociales. Pero por el hecho de ser un tema relativamente nuevo, es necesario construir herramientas o proponer marcos teóricos —momentáneos y siempre perfectibles— para ayudar a entender por qué el miedo es un elemento tan recurrente en el siglo XIX y a la vez tan difícil de aprehender para los investigadores.

Dos son los elementos que pueden haber impedido que los estudios sobre el miedo fueran más abundantes no solo en Perú sino en América Latina. El primero de ellos está referido a la fe en el progreso que se vivió durante todo el siglo XIX y que pudo llevar a esconder debajo de la alfombra los miedos colectivos por las transformaciones que se operaban en algunas partes del país durante el siglo.<sup>8</sup> Es decir, la presencia de una historiografía de corte triunfalista que contribuyó a negar una cara menos esplendorosa del Perú republicano, siendo el período colonial considerado como la época oscura de la historia peruana, al igual que los escritores del siglo XVII que atacaban a la Edad Media para señalar los logros del momento en que escribían. El segundo es el concepto de masculinidad, aunado al halo de romanticismo que ensalzaba a los héroes enalteciendo la valentía y el arrojo. Los sentimientos y las expresiones que escapaban al modelo masculino fueron dejados a las mujeres, saliendo solo a relucir bajo la forma de ataque, como la referencia a los «costeños amariconados» de los que hablaba Ricardo Martínez de la Torre en 1928. Simultáneamente, el sentimiento de honor y «hombría», transformado en la «decencia» por los intelectuales cuzqueños de inicios del siglo XX, tuvo en el aumento del número de duelos e instalación de academias de tiro con pistola uno de sus síntomas más evidentes.<sup>9</sup>

El presente artículo busca aproximarse a un tema que viene siendo rescatado por los historiadores: las elecciones y las consecuencias que estas provocaron en la población entre 1810 y 1931. Naturalmente, el miedo fue una de estas consecuencias,

<sup>7</sup> Algunos artículos que pueden ayudar a reconstruir una historia del miedo en el Perú son los de McEvoy, Carmen. «Entre la nostalgia y el escándalo: Abraham Valdelomar y la construcción de una sensibilidad moderna en las postrimerías de la *República Aristocrática*». En *Forjando la Nación. Ensayos de historia republicana*. Lima: University of the South (Sewanee) e Instituto Riva-Agüero, 1999, pp. 247-313; y «*Bella Lima ya tiembles llorosa del triunfante chileno en poder*: Una aproximación a los elementos de género en el discurso nacionalista chileno». En Narda Henríquez (comp.). *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000; además, MONTOYA, Gustavo. *La independencia del Perú y el fantasma de la revolución*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2002.

<sup>8</sup> KESSLER, Joan *Demons of the Night: Tales of the Fantastic, Madness, and the Supernatural from Nineteenth-Century France*. *Law and History Review* 19. 2, 2001, pp. 311-341. Illinois.

<sup>9</sup> CADENA, Marisol de la. «La decencia en el Cusco de los años 20: la cuna de los indigenistas». En Narda Henríquez (comp.). *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 268-271; y «De raza a clase: la insurgencia

y el rastreo que de él hemos hecho en folletos y en la prensa periódica nos permite dar algunas pistas sobre cómo fue percibido y de qué manera se buscó eliminarlo o cuando menos reducirlo. Para ello partiremos de un argumento ya esbozado al inicio de este texto: la violencia en medio de la que se desarrollaron las elecciones en el período indicado fue parte consustancial del proceso mismo. A las opiniones vertidas párrafos antes sobre la violencia electoral, habría que añadir el artículo publicado por Manuel Vicente Villarán en 1918, en el cual no solo generalizaba el período 1821-1896 colocando en un mismo saco elecciones presidenciales, parlamentarias y municipales, sino que sacralizaba una serie de lugares comunes que hasta hace poco sirvieron de referente a los historiadores, como el de que *todas* las elecciones habían sido llevadas a cabo con violencia y que por tanto carecían de legitimidad.<sup>10</sup> Que el texto haya sido escrito para justificar las reformas electorales de inicios de siglo explica el afán por desprestigiar las llevadas a cabo con anterioridad. Pero algunas preguntas salen a relucir: si las elecciones eran tan violentas como se dice, ¿cómo afectaron a la población?; y, más importante aún, ¿por qué siguieron realizándose?

Estas cuestiones no fueron ajenas a los hombres de su tiempo, siendo otro de los motivos de preocupación la participación de sectores populares en las elecciones, por lo que hubo una tensión muy fuerte entre quienes proponían ampliar el universo electoral y quienes querían cerrar la participación de estos sectores. Esto lleva a una primera observación, y es que, a diferencia de lo que se piensa, la ciudadanía no se conquistó de manera progresiva sino todo lo contrario: de un amplio margen otorgado por las Cortes de Cádiz, América Latina fue cerrando el camino de la participación, aunque con intermitencias y repliegues. El carácter «inevitable»<sup>11</sup> de las elecciones y la imposibilidad de cancelarlas por ser la principal fuente de legitimidad,<sup>12</sup> dejó como única medida las reformas electorales destinadas a discutir

---

intelectual provinciana en el Perú (1910-1970)». En Steve Stern (ed.). *Los senderos insólitos del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Universidad San Cristóbal de Huamanga, 1999, p. 48; PARKER, David. «Los pobres de la clase media: estilo de vida, consumo e identidad en una ciudad tradicional». En Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (eds.). *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico, 1995, pp. 177-179; y del mismo autor, «Law, Honor, and Impunity in Spanish America: The Debate over Dueling, 1870-1920». *Law and History Review* 19. 2, 2001, pp. 311-341. Illinois. Sobre la construcción de la masculinidad, el libro de BEDERMAN, Gail. *Manliness and Civilization. A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995, brinda sugerentes reflexiones. El interés por inculcar la valentía entre los niños y jóvenes fue asumido en Europa por las doctrinas fascistas. Véase «*Soldados de una idea: los jóvenes bajo el Tercer Reich*». En Giovanni Levi y Jean-Claude Schmitt (dirs.). *Historia de los jóvenes*. T.º II: La Edad contemporánea. Madrid: Taurus, 1996, pp. 347-379.

<sup>10</sup> VILLARÁN, Manuel Vicente. «Costumbres electorales». *Mercurio Peruano*, n.º 1, 1918. Lima.

<sup>11</sup> DEAS, Malcolm. «La política en la vida cotidiana republicana». En Beatriz Castro Carvajal (ed.). *Historia de la vida cotidiana en Colombia*. Bogotá: Norma, 1996.

<sup>12</sup> ALJOVÍN, Cristóbal. «Violencia y legitimidad: las revoluciones entre 1827 y 1841». *Revista Histórica*, n.º 38, 1993-1995, pp. 257-277.

el número de ciudadanos que participarían en ellas. Desde otro punto de vista, algunos estudiosos proponen que la participación social neutralizaba los conflictos e intereses opuestos y que confirmaba el reconocimiento de las autoridades elegidas por los ciudadanos.<sup>13</sup>

La preocupación por los sectores populares y su incorporación o no a la política nacional se arrastraba desde los últimos años de la Colonia. La taxonomía que se estableció en los cuadros de castas y el control sobre las ciudades coloniales —con una férrea reglamentación de policía y la división por cuarteles— buscaron establecer un efectivo dominio del espacio y de quienes habitaban en él. La debilidad del Estado poscolonial y los postulados liberales de integración social llevaron a un relajamiento de las fronteras raciales, al mismo tiempo que la composición étnica del país —y en especial de la capital— sufría profundas mutaciones durante ese siglo. La situación en la que quedó el país a mediados de siglo no se puede achacar solo al caudillismo de 1821-1845, sin considerar el período que empieza con 1808 e inclusive las rebeliones que la precedieron en el siglo XVIII y terminaron afectando, en el ámbito nacional, parte de la infraestructura vial así como las inversiones privadas. La utilización del ejército como escalador social aumentó la intensidad de los conflictos. Otros factores, como las crisis de precios y de subsistencias y los *cracks* financieros o las bancarrotas, pusieron su cuota en la inestabilidad social. Lima, por indicar un ejemplo, se vio presa de una serie de epidemias a consecuencia de la acumulación de basura dentro del casco urbano, lo que incrementó la proporción y el riesgo de contraer enfermedades respiratorias como la tuberculosis, la bronquitis y el asma, además de la disentería, al estar infectados los alimentos por el uso de agua contaminada.<sup>14</sup>

Puesto que el miedo aparece y se extiende como consecuencia de expectativas ante un hecho que provoca conmoción, los rumores y las noticias que se tejen en torno a este acontecimiento ocupan un lugar primordial en el análisis. La circulación de rumores se produjo de manera extendida en las áreas rurales, siendo la novedad cómo circularon estos en el radio urbano. Los cafés eran un espacio privilegiado para la creación de noticias falsas, como lo demuestra el café de

---

<sup>13</sup> SILVA, Margarita. «Las fiestas cívico-electoralas en San José y el reconocimiento de la autoridad de los elegidos (1821-1870)». *Revista de Historia*, n.º 27, enero-junio de 1993.

<sup>14</sup> LOSSIO, Jorge. «Purificando las atmósferas epidémicas: la contaminación ambiental en las políticas de salud de la Lima del siglo XIX». *Histórica*, vol. 25, n.º 2, 2001; LÓPEZ MARTÍNEZ, Héctor. *Los 150 años de «El Comercio»*. Lima: El Comercio, 1989, pp. 159-162; SÁNCHEZ, Susy. «Clima, hambre y enfermedad en Lima durante la guerra independentista (1817-1826)». En Scarlett O'Phelan Godoy (comp.). *La independencia en el Perú. De los Borbones a Bolívar*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 2001, pp. 237-264; CASALINO SEN, Carlota. «Salud, enfermedad y muerte: las mujeres en la Lima del siglo XIX». En Margarita Zegarra (ed.). *Mujeres y género en la historia del Perú*. Lima: Cendoc, 1999; RAMÓN, Gabriel. *La muralla y los callejones. Intervención urbana y proyecto político en Lima durante la segunda mitad del siglo XIX*. Lima: Sidea y PromPerú, 1999.

Bodegones, también conocido popularmente como «el Mentidero», donde «tenían origen todos los embustes o bolas políticas». <sup>15</sup> Al mismo tiempo, los cambios en las comunicaciones pudieron haber menguado los rumores: la rapidez con que las noticias eran transmitidas gracias al telégrafo y los corresponsales reducía el tiempo entre rumor y noticia, a la vez que ampliaba el número de personas que tenían acceso a los hechos. <sup>16</sup> Pero si las noticias llegaban cada vez con mayor rapidez, la lejanía con respecto a un hecho funesto podía ayudar a disminuir las tensiones, llevando desde la tranquilidad hasta la indiferencia —según lo ha notado Carlo Ginzburg en su último libro sobre los efectos de la distancia—, <sup>17</sup> como ocurrió con muchas rebeliones producidas en la sierra.

Así, el estudio del miedo en el Perú republicano debe enfocarse (aunque esto también es válido para las épocas anteriores) como una construcción social, en tanto que cada sociedad o cultura inventa, crea, identifica y reproduce sus propios miedos, así como cada sociedad genera sus propias nociones de amenaza, riesgos y peligro, y produce determinadas respuestas. <sup>18</sup> La propuesta de un estudio del miedo no responde a un hecho aislado, pues a raíz de los últimos acontecimientos mundiales algunos académicos han planteado que el mundo occidental está entrando a una «comunidad del miedo», propia de una sociedad llena de riesgos y temores. <sup>19</sup> Por otro lado, también se busca exaltar valores como la confianza para entronizarla en la base del sistema capitalista y por ende occidental. <sup>20</sup> Pero viendo los hechos en retrospectiva ¿cuál es el límite del miedo? ¿Hasta qué punto puede estancar el desarrollo de una sociedad? ¿Por qué se tardó tanto en instaurar las medidas para supuestamente «reducir» los temores? Si sabemos que las personas reaccionan de manera distinta y lo que para unos puede ser una amenaza para otros simplemente es algo insignificante, entonces ¿cómo aprehender el miedo en el pasado?

---

<sup>15</sup> HOLGUÍN CALLO, Oswaldo. «El café de Bodegones y una sátira de *El Comercio* (Lima, 1857)». En *Homenaje a don Aurelio Miró Quesada Sosa*. Lima: Academia Peruana de la Lengua, Academia Nacional de la Historia y Consorcio de Universidades, 1998.

<sup>16</sup> Esto puede apreciarse claramente en las noticias acerca de las distintas revoluciones francesas entre 1789 y 1968, entre las que algunas generan un mayor impacto (1789, 1848, 1968) que otras (1830, 1871).

<sup>17</sup> GINZBURG, Carlo. *Ojazos de madera*. Cap. 4 «Matar a un mandarín chino». Barcelona: Península, 2000.

<sup>18</sup> Aquí utilizo las valiosas observaciones de REGUILLO, Rossana. «La construcción social del miedo. Narrativas y prácticas urbanas». En Susana Rotker (ed.). *Ciudadanías del miedo*. Caracas: Nueva Sociedad, 2000.

<sup>19</sup> Algunos textos de carácter apocalíptico-escatológico, en orden de aparición, son los siguientes: Eco, Umberto. «Hacia una nueva Edad Media». En *La estrategia de la ilusión*. Buenos Aires: Editorial Lumen y Ediciones de la Flor, pp. 85-113; CHOMSKY, Noam. *El miedo a la democracia*. Barcelona: Crítica, 1992; FORRESTER, Viviane. *El horror económico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997.

<sup>20</sup> FUKUYAMA, Francis. *Confianza*. Buenos Aires: Atlántida, 1996.

## 2. LA AMENAZA FANTASMA: VIOLENCIA Y PLEBE DURANTE LAS ELECCIONES<sup>21</sup>

La práctica del sufragio no era desconocida al momento de ser implantada en 1810. Los diversos gremios (Consulado y Minería) e incluso las cofradías existentes en el virreinato aplicaban este método para designar a sus respectivas autoridades, extendiéndose la práctica de los artesanos. La novedad consistía en su aplicación a otras instancias como el Cabildo o Ayuntamiento. Uno de los primeros temores que generó esta medida fue no solo el de los regidores —quienes dejarían sus cargos perpetuos para ceder el paso a otros advenedizos— sino el del virrey, pues temía que los criollos coparan los puestos del Cabildo y dejaran atrás a los españoles. El problema era mayor pues, a partir de ese momento, las elecciones eran la manera (acaso la única) en que se legitimarían las autoridades. De ahí que el virrey buscara sabotear las elecciones por todos los medios posibles, tanto las del Cabildo como las de diputados para Cádiz. Estas, mucho más reñidas que las de los regidores, tuvieron que enfrentarse con los cargos que el virrey esgrimió en contra de algunos diputados electos que se aprestaban a viajar, al acusarlos de conspiradores y traidores a la Corona.<sup>22</sup> De pretexto en pretexto, el deseo de Abascal era, cuando menos, postergar el viaje de los flamantes diputados para evitar su participación en las Cortes. Y lo logró de alguna manera, pues varios de ellos no llegaron a hacerlo. En otros casos no fue necesario que la mano del virrey interviniera: las sumas necesarias para cubrir los altos costos del viaje a Cádiz y los gastos personales no llegaron a tiempo, no pudieron ser recolectadas o, peor aún, fueron robadas por corsarios en alta mar.<sup>23</sup>

El miedo a las elecciones de Cádiz también se justifica si consideramos que, de tener éxito, las Cortes pasarían a ser parte permanente de la monarquía. Así como la Inquisición fue suprimida junto con los regidores perpetuos, otras autoridades

<sup>21</sup> Para una inmejorable visión de los sectores populares en el siglo XIX tenemos el estudio de COSAMALÓN, Jesús «El lado oscuro de la luna. Un ensayo acerca de los sectores populares limeños en el siglo XIX». En Carmen McEvoy (comp.). *La experiencia burguesa en el Perú* (en prensa).

<sup>22</sup> En el Cusco tampoco faltaron estos enfrentamientos, produciéndose una pugna entre los criollos y los peninsulares por el control del Cabildo. Se apeló a la represión para dispersar a «la plebe movida a la devoción de tales sujetos», es decir, los constitucionalistas. Precisamente, por los rumores que circulaban, la Audiencia vio la necesidad de arrestar a tres militares, entre los que se encontraba Vicente Angulo, quien junto a su hermano José se rebelaría poco después. Al obtener el triunfo, los cabildantes cusqueños arremetieron contra las autoridades peninsulares, específicamente contra la Audiencia y la Intendencia, buscando controlar el espacio urbano mediante el retiro de los símbolos de la Corona. Véase PERALTA RUIZ, Víctor. «Elecciones, constitucionalismo y revolución en el Cuzco, 1809-1815». En Carlos Malamud (ed.). *Partidos políticos y elecciones en América y la Península Ibérica, 1830-1930*. Madrid: Instituto Universitario Ortega y Gasset, 1995.

<sup>23</sup> Archivo General de Indias. Diversos 4, A.1815, R.1, D.75. Al parecer, Tadeo Gárate, diputado por Puno, pidió —a pesar de que él lo negó después— la remoción de Abascal del cargo de virrey.

—virreyes y capitanes generales incluidos— podrían pasar a retiro antes de tiempo. Lo más importante de esta coyuntura gaditana, que se cierra en 1814 con el retorno al trono de Fernando VII y la eliminación de las medidas alcanzadas por los liberales, es que institucionalizó la práctica del sufragio de tal modo que, cuando fue retomada a partir de 1821, no hubo instancia en la que no se recurriera a las elecciones para legitimar la autoridad. Esto no hará sino repetir, en pequeña o gran escala, las mismas tragedias que acosaban a quienes vivieron en el siglo XIX: temor por las nuevas autoridades, temor por hacer del proceso electoral algo transparente y pacífico, y temor, finalmente, por las represalias del grupo entrante.<sup>24</sup>

Contra lo que se pueda creer, la violencia no excluía necesariamente la asistencia a las urnas.<sup>25</sup> En algunos casos, la lucha por la toma de la plaza comenzaba al aparecer los primeros rayos del sol, con el enfrentamiento de las facciones. Luego de medir sus fuerzas, estas despejaban la plaza; horas después, los tímidos votantes se acercaban a la mesa parroquial para escribir el nombre de su candidato. Hay que considerar también que, a diferencia de nuestros días, las elecciones no duraban una sola jornada sino que a veces se prolongaban por cuatro o cinco días, de manera que quienes querían votar tenían un amplio margen para hacerlo. Otro elemento involucrado era la duración de las campañas, que al estar basadas en un sistema de votación indirecta prolongaban los temores de las personas y sobre todo de los encargados de controlar las ánforas. Solo por mencionar un caso, señalemos que la campaña electoral de Manuel Pardo —una de las mejor estudiadas por los historiadores—, tuvo una extensión de veintiún meses, de similar duración que la de 1850.<sup>26</sup>

El amplio margen temporal permitía diversas manifestaciones de violencia, desde las agresiones impresas en periódicos y panfletos, que encontraban su complemento en los rumores de ataques de montoneros que apoyaban a uno u otro

---

<sup>24</sup> De acuerdo con Víctor Peralta, en 1813 solo votó el 10% de los limeños en los cuatro días que estuvieron abiertas las ánforas. Hubo incidentes que promovían la violencia como el pedido a los colegiales del Convictorio de San Carlos para que reclamaran su derecho a votar a pesar de no tener la edad requerida, o las proclamas públicas a respetar la igualdad entre americanos y españoles, con lo que se buscaba animar a los sectores populares a participar. PERALTA RUIZ, Víctor. «El Cabildo de Lima y la política en el Perú, 1808-1814». En Scarlett O' Phelan Godoy (comp.). *La Independencia en el Perú. De los Borbones a Bolívar*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 2001.

<sup>25</sup> Una opinión contraria es sostenida por Eduardo Posada Carbó en «Civilizar las urnas: conflicto y control en las elecciones colombianas». En MALAMUD, Carlos (ed.). *Partidos políticos y elecciones en América y la Península Ibérica, 1830-1930*. Vol. I. Madrid: Instituto Universitario Ortega y Gasset, 1995, p. 158. A manera referencial, se puede precisar que en Bolivia el número de votantes creció de siete a treinta mil entre 1844 y 1870; en Chile pasó de 20.287 (1829) a 104.041 en vísperas de la guerra contra el Perú y Bolivia. También puede consultarse el texto de MONSALVE, Martín. «Elecciones, violencia y dominación racial en Lima a mediados del siglo XIX: las elecciones de 1850 y 1855». Artículo inédito, 2002.

<sup>26</sup> MÜCKE, Ulrich. «Elections and Political Participation in Nineteenth-Century Peru: The 1871-72 Presidential Campaign». *Journal of Latin American Studies* 33.2, 2001, p. 318. Otros estudios al respecto son los emprendidos por Carmen McEvoy, compilados en su libro *Forjando la Nación*.

bando. La presencia de bandoleros en las elecciones no era nueva, pues se sabe que en la década de 1830 estos apoyaban a los caudillos de turno.<sup>27</sup> El corolario de estas acciones terminaría con la entrada en Lima de uno de los bandoleros más famosos, León Escobar. A su vez, las partidas de montoneros no estaban constituidas por bandoleros aislados sino por agrupaciones de entre veinte y cuarenta personas armadas que aprovecharon las guerras de independencia para obtener armas. De asaltar en los caminos y merodear por los parajes fuera de la ciudad, no faltaron las ocasiones en que lograron ingresar dentro de las murallas. ¿Qué garantías ofrecía el gobierno para hacer frente a esta situación? Muy pocas, y en el mejor de los casos solo podía ofrecer medidas paliativas, pues no contaba con una fuerza organizada para hacerles frente sin que esto significara medrar en efectivos para resguardar las fronteras o hacer frente al (otro) caudillo de turno. Sin embargo, cuando el Estado se encargó de reprimir actuó de una manera no menos brutal, pues de ser capturados los bandidos, la ejecución era el castigo que les esperaba, y sus cadáveres serían exhibidos para servir de escarmiento o como venganza por las afrentas que habían recibido los mismos soldados.<sup>28</sup>

Por otra parte, el contexto socioeconómico de inflación y carestía de alimentos que rodeaba las elecciones, junto con las expectativas que se tejían en torno a un candidato u otro, favorecían los estallidos de violencia durante los días de los comicios. Asimismo, guerras de mayor magnitud no permitían la realización de las elecciones en algunas regiones del país, como ocurrió en 1821 y en los años finales de la guerra del Pacífico. En esta misma línea, hay que considerar algo que ha sido obviado por los analistas del tema electoral: al hablar del Perú del siglo XIX estamos refiriéndonos a un país de estructura agraria, sometido a los vaivenes del clima, con cosechas sujetas a la intensidad de las lluvias, fuese esta escasa o en extremo abundante al punto de causar inundaciones.<sup>29</sup> Aunque no es nuestra

---

<sup>27</sup> WALKER, Charles. «Montoneros, bandoleros, malhechores: criminalidad y política en las primeras décadas republicanas». En Carlos Aguirre y Charles Walker (eds.). *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*. Lima: Instituto Pasado y Presente, 1990.

<sup>28</sup> AGUIRRE, Carlos. *Agentes de su propia libertad: los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, p. 270.

<sup>29</sup> Los temores provocados por los cometas no eran ajenos a la población peruana. Sabemos que existió una continuidad entre las supuestas tragedias que podía provocar la aparición de un cometa con trastornos políticos, siendo registrados minuciosamente en algunos casos. Los terremotos tampoco escaparon al temor de los peruanos, más si tenemos en cuenta que el terremoto de 1746, que causó estragos en Lima, era todo un hito en la historia peruana, recordado permanentemente en las *Guías de forasteros* del siglo XIX. A mediados de siglo se tratará de predecir los sismos, pero con resultados infructuosos. Sobre estos aspectos, véase «Carta que habla sobre la indignación que produciría un derrocamiento y la aparición de un cometa». s/f. Firma Ramón López Lavalle. Archivo Museo Antropología, Arqueología e Historia. Doc. 1337; *Calendario y guía de forasteros de Lima para el año de 1826*. Lima: Imprenta del Estado, por J. González, 1826; e *Informe sobre la teoría del astrónomo alemán Rodolfo Falb, acerca de los temblores y erupciones volcánicas; presentado a la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*

intención caer en un determinismo climático, sí es necesario recordar que en un medio tan inestable como frágil las elecciones podían convertirse en momentos en los que podían salir a flote contradicciones y conflictos soterrados, como los enfrentamientos entre familias o notables que aspiraban a ascender políticamente no solo controlando su localidad sino también la provincia.<sup>30</sup> Algunos de estos conflictos podían reducirse a simples escaramuzas para medir fuerzas; sin embargo, en ciertos casos de América Latina —Colombia es un buen ejemplo de ello— las elecciones significaron el inicio de una guerra mucho más prolongada, como la de los Mil Días en 1898.<sup>31</sup>

Un ejemplo de cómo el miedo jugaba un papel importante en la opinión pública y cómo podía ser utilizado contra otro candidato lo tenemos en las elecciones de 1850, en las que se enfrentaron José Rufino Echenique, Manuel Ignacio Vivanco y Domingo Elías en un pugilato por alcanzar la silla presidencial. Uno de ellos criticaba a Elías por los tumultos que había ocasionado su aventura política de cinco años atrás, cuando intentó disputarle la elección presidencial a Castilla y, al parecer, empleó a los esclavos que había traído de su hacienda en Ica para que lo apoyaran en la Semana Magna.<sup>32</sup> Otro ejemplo es un *ovillejo*, que tiene como finalidad emplear la poesía para resaltar la condición inhumana de Vivanco:

*¿Quién es el monstruo más cruel?*

*Manuel*

*¿Quién enluta hasta el espacio?*

*Ignacio*

*¿Quién para hacer mal es franco?*

*Vivanco.*<sup>33</sup>

---

*de Lima, por una comisión de su seno, compuesta por los catedráticos Dr. D. Martín Dulanto y Dr. D. José Sebastián Barranca. Lima: Imp. de El Nacional, 1869.*

<sup>30</sup> En Irlanda ocurría al parecer lo contrario del caso latinoamericano, pues allí la violencia se concentraba en las zonas rurales antes que en las urbanas. Un testimonio interesante sobre cómo el interior estaba al tanto de las decisiones políticas de ámbito nacional lo tenemos en el siguiente párrafo: «Pero en las provincias, por ejemplo, en los pueblos del interior, donde se ignora el estado de la política por estar distante del núcleo, de la fuente de ella, ¿no se *asustará* cualquiera á cuyas manos llegue el Progreso y vea allí presagiados en un lenguaje misterioso, siniestro y fatídico *esos nuevos desastres; la tempestad que sin intermisión nos amenaza; esa situación alarmante; esas circunstancias difíciles que atravesamos; la quietud publica inestable y vacilante* y otras tantas cosas no menos alarmantes? Ya creerá por lo menos que á la hora en que las está leyendo ha desaparecido, no solo el régimen sino hasta la nacionalidad de la Republica». *El Rímac*, Lima, 17 de agosto de 1850. El énfasis es nuestro.

<sup>31</sup> POSADA-CARBÓ, Eduardo. «Elecciones y guerras civiles en la Colombia del siglo XIX: La campaña presidencial de 1875». *Historia y Sociedad*, n.º 4, 1997. Bogotá.

<sup>32</sup> «¿Quién sino el señor Elías, indispuso al Gobierno con el pueblo hasta el punto de hacerle concebir los *temores* que traen consigo las conmociones populares, como la que se *temía* en el año 45?». *El Rímac*, Lima, 9 de noviembre de 1850. El énfasis es nuestro.

<sup>33</sup> *El Comercio*, Lima, 18 de diciembre de 1850. En LÓPEZ MARTÍNEZ, Héctor. *Ciento cincuenta años de elecciones en el Perú. Los comicios de 1851*. Lima: Logos, 2001, p. 127.

Por lo que sabemos de esta elección, los enfrentamientos estuvieron a la orden del día (como ocurrió en Arequipa), y aun después de proclamarse a Echenique como presidente se produjeron nuevos choques entre partidarios del defenestrado Vivanco y del candidato ganador.<sup>34</sup> Otro aspecto que salió a relucir fue el rol de los sectores populares y la aparición y lenta consolidación de uno de ellos (el artesanado) en las luchas políticas. Lo que dan a entender recientes estudios sobre estos grupos sociales es que no estaban al margen de los acontecimientos políticos y que muchas veces supieron sacar provecho de los lazos de clientelaje que establecieron con dirigentes políticos aspirantes a un puesto gubernamental. Es más, hay quienes han argumentado que los sectores populares limeños defendían su acceso a la ciudadanía, contra quienes pretendían arrebatárselo, advirtiéndoles que no quieran de ningún modo disputar sus derechos a los zapateros, al herrero y a otros individuos de la clase industrial que están —como ellos— en el pleno goce de la ciudadanía, de acuerdo con un testimonio de época.

La participación directa de sectores populares desde los inicios de la vida independiente en los países andinos explicaría, de acuerdo con Posada-Carbó, por qué no existieron demandas ni movilizaciones para lograr una ampliación del cuerpo electoral, lo que encaja con lo precisado por Marta Irurozqui respecto a que los sectores populares —especialmente los artesanos— preferían demostrar que estaban capacitados para la ciudadanía mediante el dominio de la lectura y escritura antes que pedírsela al Estado, pues eso implicaría reconocer una posición subalterna.<sup>35</sup> Fuentes referidas a la Argentina de mediados del siglo XIX confirman que quienes votaban eran «[...] los peones del ferrocarril [...] empedradores, peones de los corrales y alumbradores».<sup>36</sup> Paradójicamente, quienes querían acceder a la presidencia debían hacer una campaña electoral dirigida precisamente a los sectores populares, sacando a relucir los banquetes, en los que repartían «la chicha y la butifarra». En compensación, eran aceptados como uno más de ellos colocándoseles

---

<sup>34</sup> Los echeniquistas fueron comparados con los mazorqueros del caudillo argentino Juan Manuel de Rosas. Véase ESPINOSA, Juan. *Diccionario para el pueblo: republicano, democrático, moral, político y filosófico*. Estudio preliminar y edición de Carmen McEvoy. Lima: Instituto Riva-Agüero y University of the South, 2001 [1855].

<sup>35</sup> Sobre Bolivia son indispensables los estudios de Marta Irurozqui sobre la construcción de la ciudadanía. Véase IRUROZQUI, Marta. «Sobre leyes y transgresiones: reformas electorales en Bolivia, 1826-1952». En Carlos Malamud (coord.). *Legitimidad, representación y alternancia en España y América Latina: las reformas electorales (1880-1930)*. México D. F.: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 2000; IRUROZQUI, Marta. «A bala, piedra y palo». *La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 2000; y PERALTA RUIZ, Víctor y MARTA IRUROZQUI. *Por la concordia, la fusión y el unitarismo. Estado y caudillismo en Bolivia, 1825-1880*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

<sup>36</sup> SÁBATO, Hilda y ELÍAS PALTI. «¿Quién votaba en Buenos Aires?: práctica y teoría del sufragio, 1850-1880». *Desarrollo Económico*, n.º 119, octubre-diciembre, 1990. Buenos Aires.

amistosos sobrenombres como el *Hijo del Pueblo* (Domingo Elías) o *Pan Grande* (Guillermo Billinghurst) y defendidos de los ataques que se hicieran contra ellos.

Pero referirse a los sectores populares como si se tratara de un grupo homogéneo sería pecar de miopía, pues junto a los prejuicios de clase contra ellos (al acusarlos de «pobres» o «miserables») estaban los prejuicios raciales contra negros, indios y, en menor medida, asiáticos.<sup>37</sup> Los mestizos tampoco se libraron de los ataques ya que, a medida que la población se fue amestizando, se les achacó poseer todos los defectos de los indios y de los blancos.<sup>38</sup> Este menosprecio data de décadas antes y había encontrado suelo fértil en los temores que desataron las rebeliones de fines de siglo XVIII y el período de anarquía que vivió el país hasta mediados del siglo XIX. Como es de suponer, buena parte de la ideología racista de la época se la debemos a los escritores; especialmente a Pardo y Aliaga, quien no dudaba en criticar la admisión de negros y ex esclavos como ciudadanos, sin mencionar el pavor que desliza entre sus versos frente a la posibilidad de que un negro ocupara el cargo de parlamentario.

Da horror y pena ver atormentado  
con fantasmas y ensalmos y embelecos,  
A vasallos impeles de Fernando,  
Para hacerlos latino-franco-grecos;  
Y que con solo publicar por bando  
Artículos estériles y huecos,  
Sin más preparación ni ceremonia,

<sup>37</sup> Para una visión de conjunto a fines de la Colonia, véase ESTENSSORO, Juan Carlos. «Modernismo, estética, música y fiesta: élites y cambio de actitud frente a la cultura popular. Perú, 1750-1850». En Henrike Urbano (comp.). *Tradicón y modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1997. Esto también puede aplicarse a los artesanos, pues muchas veces se hace referencia a ellos con un concepto anacrónico, como si se tratara de la Central General de Trabajadores del Perú (CGTP), cuando la realidad era más variopinta. De hecho, la confrontación de las matrículas por gremios permite observar las diferencias internas no solo entre sectores (el término empleado es «clases») diferenciados por la patente que pagan dentro de una misma profesión. La distancia es más marcada cuando se trata de artesanos en los ámbitos regionales. Para una apreciación del sector artesanal entre 1850 y 1870, véase RAGAS, José. «Cultura política y representación en el Perú republicano. La campaña electoral de 1850». Tesis de licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, cap. 3.4; y COSAMALÓN, Jesús. «El lado oscuro de la luna. Un ensayo acerca de los sectores populares limeños en el siglo XIX». En Carmen McEvoy (comp.). *La experiencia burguesa. Perú, siglo XIX*. Lima: Instituto Riva-Agüero [en prensa].

<sup>38</sup> IRUROZQUI, Marta. «¿Que vienen los mazorqueros! Usos y abusos discursivos de la corrupción y la violencia en las elecciones bolivianas, 1884-1925». En Hilda Sabato (coord.). *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. México D F: Fondo de Cultura Económica; Fideicomiso Colegio de México, 1999, p. 315. Para una visión panorámica del proceso de incorporación (o no) de la población indígena en algunos países de América Latina (Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia), véase LARSON, Brooke. *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

A República asciende una colonia.  
También el manumiso  
Ejerce en el Perú ciudadanía  
Y por supuesto silla en el Congreso  
Ocupará, si se le antoja, un día.<sup>39</sup>

Los costumbristas tampoco se quedaban atrás. En sus intentos por plasmar la vida cotidiana que tenían ante sus ojos, uno de ellos apuntaba:

[...] verán, en las pulperías y tabernas, negros y zambos de ambos sexos bebiendo aguardiente, y desatándose en expresiones obscenas e inmundas que serían capaces de ofender los oídos menos castos del Universo, y que, influyendo de un modo notable sobre la inocente juventud, destruyen o corrompen gradualmente la moral social.<sup>40</sup>

Las temporadas de elecciones no eran impermeables a criticar la presencia de negros como sinónimo de violencia, tal como lo demuestra el siguiente artículo en el que se acusaba a Elías de manipularlos:

Precisamente, no son otros los ladrones que esos mismos zambos y negros, particularmente iqueños, que halagados entonces hasta la adulación ultrajaban impunemente á los *blancos* en las calles apoyados *en su amo el profeta Elías*, hasta que el Intendente Suárez y el sistema moralizador de la administración del general Castilla, los había hecho volver al orden.<sup>41</sup>

La abolición de la esclavitud en 1854 aumentó el número de personas pobres que, al no depender directamente de sus amos, tuvieron que ingresar en el mercado laboral urbano y hacer frente a la inflación que se estaba desatando en la década de 1850, contra la cual poco o nada pudieron hacer. Hay que tomar en cuenta también el creciente número de personas que emigraban de la sierra a la costa —especialmente a Lima— para conseguir trabajo, alentadas por la bonanza que atravesaba el país gracias al dinero del guano. Esto pudo haber significado mucha mayor competencia en el ámbito laboral y una población desempleada que aumentó en la década de 1860 y se encontró inerte frente al proceso inflacionario de la década de 1870. Todo esto en un contexto de creciente movilización social provocado

<sup>39</sup> PARDO Y ALIAGA, Felipe. «Constitución Política del Perú». En Carmen McEvoy. *Forjando...* Fernando Casós, en su obra *Los amigos de Elena*. París: Lib. Española de E. Denné Schmitz, 1874, menciona a un ex esclavo que era elector.

<sup>40</sup> SEGURA, Manuel Asencio. «Policía». En *Artículos de costumbres*. Lima: Editorial Universo, 1968.

<sup>41</sup> *El Rímac*, Periódico Político, n.º 32, 19 de octubre de 1850. Lima: Imprenta del Correo. También se le recordaba a Elías su manipulación de los negros en la Semana Magna en 1844: «Allí está la muy recordada *semana magna* en que el señor Elías armó con palos y puñales á esos seres degradados que por las calles de esta capital exclamaban con gritos salvajes: *mueran los militares, mueran los blancos*; y estamos seguros que si este señor no le hubiese dado el tesoro nacional un peso diario, habrían sucedido males quizá mayores á los que actualmente aquejan á esta ciudad». El énfasis es nuestro.

por los ingresos provenientes del guano, lo que ocasionó, de acuerdo con la sugerente propuesta de Vincent Peloso, una mayor monetarización de la economía costeña (no digamos serrana) y permitió que muchos artesanos obtuvieran un mayor ingreso salarial, pudiendo así ser admitidos dentro de la franquicia electoral.<sup>42</sup> A esto hay que sumar motines como el de los artesanos contra la importación de productos, en 1858, y su permanente descontento y manipulación política al saberse que podían confrontar directamente al gobierno. En la década de 1870 se calculaba que había cerca de veinte mil obreros desempleados. Poco después, con un ejército reducido por la bancarrota fiscal, las noticias de provincias sobre corrupción, bandolerismo y violencia no se hacen esperar y el retorno a la anarquía es un fantasma que pesa sobre el país.<sup>43</sup> Así, otro hecho vino a agravar el delicado panorama de esos años: el fin de la *pax incaica*. En efecto, la rebelión de Juan Bustamante había puesto fin al período de tranquilidad que habían tenido los Andes desde la Independencia, con excepción de los iquichanos.

La elección de 1872, que llevó al primer civil al poder (Manuel Pardo), no estuvo exenta de actos de violencia. Un testigo refería que «[...] las mesas en que se efectúa el sufragio han de tomarse por asalto y por consiguiente los ciudadanos van armados y pagan el ejercicio de ese derecho con el peligro de su vida».<sup>44</sup> Uno de los episodios más dramáticos es el de la fracasada sublevación de los hermanos Gutiérrez y la forma en que terminaron: colgados de las torres de la Catedral, luego de haber sido quemados. Pero esto no impidió que las personas se volcaran a las mesas de votación en un número abrumador; según los cálculos, uno de cada tres peruanos depositó su voto tras una campaña que fatigó a la población tras dos años de ataques verbales, escritos y físicos.<sup>45</sup> La imposibilidad de Pardo de cumplir sus promesas trajo nuevamente el desaliento al país. Abril de 1879 significó la

<sup>42</sup> PELOSO, Vincent. *Reformas liberales y el voto popular durante la época del guano en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2001.

<sup>43</sup> Por esos años se calcula que una quinta parte de la población de ciudad de México vivía en extrema pobreza y solo la mitad tenía acceso a un empleo estable. Véase WARREN, Richard A. *Vagrants and Citizens. Politics and the Masses in Mexico City from Colony to Republic*. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 2001.

<sup>44</sup> G. A. Seoane, *La revolución de julio*. Lima: Imp. de El Nacional, 1873, citado en GUERRA MARTINIÈRE, Margarita. «Los grupos y la tensiones sociales en el Perú de 1879». En Percy Cayo Córdova, José Agustín de la Puente, José García Bryce et al. *En torno a la guerra del Pacífico*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983, pp. 114-115.

<sup>45</sup> Las elecciones de 1876 dejaron entrever que a pesar de los intentos de Manuel Pardo por «civilizar» los rituales electorales, no se pudo hacer mucho. Un texto de la época se refiere al ambiente electoral de 1876: «Y luego en mil corrillos/se augura la matanza,/el robo y el incendio/y... ¡crímenes que espantan!/ La prensa esto repite/la sociedad se alarma:/la madre de familia,/la desvalida anciana,/la joven pudorosa,/ la viuda desolada,/escuchan los augurios/con miedo y pena amarga.../y hay leyes que permiten/tan desdorosas farsas?». En HOLGUÍN CALLO, Oswaldo. «Política y literatura en un impreso limeño de 1876». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n.º 12, 1982-1983, pp. 217-250. Lima.

confirmación de todas las pesadillas con la declaratoria de guerra entre el Perú y Chile, así como una rápida derrota en mar y tierra, con la consiguiente ocupación de Lima, el incendio de Chorrillos y las noticias sobre ataques de chinos a los alrededores de la capital.<sup>46</sup> La firma de la paz y la consiguiente desocupación del ejército chileno del territorio nacional solo abrieron las luchas por el poder entre los caudillos aparecidos durante el conflicto. La revolución de 1895 marcó el fin de estos conflictos y dio inicio a lo que Basadre llamó la República Aristocrática y, con ella, a los intentos de los legisladores por reducir la participación de los sectores populares en el proceso electoral.

### 3. ENTRE LA PARANOIA Y EL CONTROL: LA RESTRICCIÓN DE LA CIUDADANÍA

Un análisis del miedo como componente estructural de los procesos electorales estaría incompleto si dejáramos de lado cómo reaccionó la población y a través de qué medios buscó obtener seguridad y control para terminar con la violencia del sufragio. Como se puede adivinar, la población reaccionó cerrando sus casas y poniéndose a buen recaudo. Pero una reacción tan simple no resuelve nuestro problema. Las continuas revueltas durante un tiempo prolongado (1821-1850) pudieron haber llevado a que las personas «convivan» con la violencia; por consiguiente, el miedo pudo haber sido dosificado, en una situación similar a la que enfrentó el país entre 1980-1992 con el terrorismo senderista. De allí que, en lugar de existir un *grand peur*, haya cientos de ellos, más pequeños y con múltiples orígenes, durante el siglo XIX peruano. Pero los intentos de aplicar una represión mayor chocaron con los principios liberales que, por ejemplo, prohibían los azotes por considerarlos denigrantes, lo que llevó a optar por encerrar a los criminales y, junto con ellos, a sospechosos de serlo, como los locos, los mendigos y los vagos, dando lugar a la construcción del Panóptico y al empleo del manicomio, ambos como lugares de reclusión y garantes de la seguridad, buscando prolongar el modelo «controlista», creado a partir del Panóptico, a otros espacios como los colegios y las fábricas.<sup>47</sup> Una muestra del endurecimiento del gobierno es el Reglamento de Policía para Lima (1839), meticuloso en cuanto a las funciones de la policía, ya

<sup>46</sup> Precisamente durante las elecciones de 1850 se había hecho mención al problema de los chinos: «Interesante. ¿Con que ya tenemos la fiebre asiática en el país [...]? Gracias sean dadas Sr. Elías, y mil bendiciones reciba por este presente que nos han traído los cargamentos de chinos apestados de esa epidemia. Lima: pronto te convertirás en un cementerio. Tu muerte será la base de la colosal riqueza del hombre del pueblo: ¿como ha de ser! Ese es el orden de la naturaleza: *morir para que otro viva*». *El Rímac*, n.º 41, 20 de diciembre de 1850. El énfasis es nuestro. Habría que preguntarse si en las décadas de 1860 y 1870 los ataques a chinos no eran un reflejo de la competencia que significaban en el ámbito laboral.

<sup>47</sup> Espectáculos como los descuartizamientos progresivos que servían de escarmiento a la población desaparecen no solo en América Latina sino en Europa, para ceder paso al Panóptico, como lo ha demostrado

que no solo le asignaba tareas de ornato y salubridad sino que ponía el acento en sus facultades sobre la población en general y también los vagos, ociosos, malhechores, jugadores y en especial la «clase ínfima» que corrompía a la ciudad. Esto llevó a la división de la policía en alta y baja, siendo la alta, como puede adivinarse, la encargada del control del espacio público. Uno de los objetivos del Reglamento era reducir el número de vagos, sobre la base de una amplia definición que podía albergar desde los jóvenes herederos de la fortuna familiar y que no tenían necesidad de trabajar hasta los que se embriagaban continuamente o carecían lugar de residencia fijo.<sup>48</sup>

Estos intentos de control de la población responden a varios hechos de escala mundial, iniciados en Estados Unidos y en Europa, los que fueron adoptados por (y adaptados a) los países latinoamericanos de diversas maneras. Un estudio más detallado de esta época revela que las transformaciones propuestas por las élites intelectuales de los países desarrollados alteraron hasta la vida cotidiana, de manera parecida a las reformas borbónicas de mediados del siglo XVIII, y que iban desde la intervención en la clasificación de las personas por parte del Estado en registros civiles hasta la consolidación y el fortalecimiento del aparato estatal. Una muestra de la presencia del Estado y de su intento por instaurar su *potestas* en el ámbito local y nacional fue la puesta en marcha de los censos y los registros cívicos para empadronar a la población. Realizados primero a escala local, fue recién en 1876 cuando se pudo hacer un censo con características modernas, que no dependiese de las erráticas matrículas de tributarios.<sup>49</sup>

La búsqueda de estabilidad social fue tema de prioridad en la agenda de los liberales, quienes creían que la instalación de instituciones importadas traería la paz y el progreso a nuestros atribulados países. Los intereses de los liberales al propiciar la incorporación de estos grandes sectores de la población estaban dirigidos a que ofrecieran un contrapeso al poder de los notables locales, como el hacendado o el cura. Con una fe ciega en el Congreso, las elecciones y la división de

---

claramente Michel Foucault. Las brutales represiones de fines del siglo XVIII han sido analizadas de manera muy precisa por O'PHELAN GODOY, Scarlett en «El castigo ejemplar al traidor. La radicalización de la violencia en el Bajo y Alto Perú». En *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Tupac Catari*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» y Petroperú, 1995. Sobre las nuevas instituciones creadas en el siglo XIX, véase RUIZ ZEVALLOS, Augusto. *Psiquiatras y locos. Entre la modernización contra los Andes y el nuevo proyecto de modernidad. Perú: 1850-1930*. Lima: Instituto Pasado y Presente, 1994. Se sabe que al menos un colegio en Puno fue construido siguiendo el modelo del Panóptico.

<sup>48</sup> LÓPEZ MARTÍNEZ, Héctor. «El Reglamento de Policía para la capital de Lima y su provincia». En *Homenaje a don Aurelio Miró Quesada Sosa*. Lima: Academia Peruana de la Lengua, Academia Nacional de la Historia y Consorcio de Universidades, 1998.

<sup>49</sup> Para un análisis de la construcción de la estadística en el Perú republicano, véase PELOSO, Vincent y José RAGAS. «Estadística y sociedad en el Perú poscolonial: el desconocido censo de Lima (1860)». *Histórica*, vol. 25, n.º 2, 2001.

poderes —digna de un estudio psicológico más que histórico—, nuestros liberales criollos buscaron al mismo tiempo potenciar los colegios electorales para garantizar la limpieza del acto electoral. En el otro extremo, y contra lo que pueda pensarse y decirse de los conservadores, estos no obstaculizaron el acceso de la ciudadanía a la población, siempre y cuando cumplieran con los requisitos estipulados en la Constitución. ¿De qué otra manera puede entenderse la proclama de Bartolomé Herrera para impedir el voto a los indígenas que no sabían leer ni escribir?

No todos los países marcharon al mismo ritmo en sus intentos por incorporar o excluir de la votación a los sectores populares. El requisito de saber leer y escribir fue generosamente aplazado no solo en la Constitución peruana de 1839 sino también en la de Nueva Granada, que en 1832 lo postergó por veinte años, mientras que la de Chile lo suspendió hasta 1840 con la esperanza de construir escuelas en ese lapso. En Venezuela, tres de cada cinco votantes eran analfabetos.<sup>50</sup> En el caso peruano el requisito de leer y escribir fue postergado, por cuanto los gobiernos poco o nada habían hecho por establecer un número considerable de escuelas; es posible apreciar que la expansión de la educación respondió también a la demanda de un número considerable de pobladores del interior y de la costa, a lo que se sumó el esfuerzo de determinados presidentes, como Ramón Castilla y Manuel Pardo, y que solo la llegada de nuevas ideologías —como el positivismo— vio en la literacidad un requisito sine qua non de la capacidad racional. El problema, en palabras de los reformadores, no estaba en cuántos votaran sino en que quienes lo hicieran cumplieran con requisitos que se consideraban universales, como la lectura y la escritura, lo que sirvió para excluir a las masas indígenas de la participación electoral; esta medida se respaldaba en los prejuicios hacia los indios y en la indiferencia que se decía tenían estos por la política nacional, sobre todo a pocos años de la derrota en la guerra del Pacífico.

El concepto de minoría de edad también fue sometido a una profunda revisión, restringiendo la participación de los jóvenes mediante la regulación de la edad mínima para votar. Así, mientras en 1822 se ponía como franja los 21 años para tener «voz activa» (esto es, elegir y ser elegido), además de otros requisitos como el estar casado y tener «casa abierta», el Reglamento para ser elegido diputado de la Convención Nacional de 1856 la elevó a los 28 años, para ser nuevamente rebajada en 1861 a los 21 años, edad en que se consideraba que el varón dejaba de ser «menor de edad» para engrosar la fila de quienes podían ser registrados por los censos.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> POSADA-CARBÓ, Eduardo. «El estado republicano y el proceso de incorporación: las elecciones en el mundo andino, c. 1830-1880». En Juan Manguashca (ed.). *Historia de América andina* [en prensa].

<sup>51</sup> El concepto de «minoridad legal», propio del derecho, debe ser reexaminado a la luz de las reformas borbónicas, como lo ha hecho Bianca Premo. Véase PREMO, Bianca «Pena y protección: delincuencia juvenil y minoridad legal en Lima virreinal, siglo XVIII». *Histórica*, vol. 24, n.º 1, 2000. Lima. El caso

La votación indirecta, otro de los elementos estructurales del sistema electoral, fue puesta en entredicho, ya que prolongaba las elecciones innecesariamente, a la vez que ocasionaba muchos perjuicios no solo por lo complicado del sistema (hasta tres grados de votación) sino porque hacía de las elecciones una lenta agonía que traía solo violencia e intranquilidad a la población. La permanencia del sistema indirecto fue alterada solo en pocas ocasiones, como sucedió en 1822 y en 1857, y una de las ventajas que ofrecía era poder controlar el resultado al disponer de un mayor tiempo entre la votación, el conteo de los votos y la remisión final de los resultados, pudiendo incluso censurar a determinados candidatos mediante los partidarios que se tuviera en el Congreso. La creación de las Juntas Electorales Nacionales (JEN) en 1896 fue considerada, a su vez, un triunfo de la revolución de 1895, y este sistema desplazó para siempre al que había regido desde casi un siglo antes. Lejos de limitarse a aspectos técnicos, la reforma de 1896, según lo ha demostrado magistralmente Gabriella Chiaramonti, buscó una transformación más profunda: desplazar el poder del electorado de la sierra a la costa, haciendo del nuevo votante alguien «[...] formalmente culto [...], culturalmente blanco y mayoritariamente habitante de la ciudad y de la costa».<sup>52</sup>

Estas reformas fueron parte de una oleada de revisionismo del concepto de ciudadanía que afectó a toda América Latina.<sup>53</sup> En el caso peruano, el entusiasmo duró menos de dos décadas: con motivo de la elección presidencial de Guillermo Billinghurst en 1914, los viejos temores resucitaron y las calles fueron tomadas por centenares de manifestantes, hombres y mujeres que clamaban a viva voz su apoyo a *Pan Grande*, como fue apodado Billinghurst.<sup>54</sup> Con su derrocamiento la situación volvió a la normalidad, hasta que, en 1919, Leguía, ex civilista, instauró una dictadura civil que se prolongaría hasta 1930. Nuevamente, una serie de reformas se puso en marcha en 1931 y una comisión creada especialmente con ese fin —en la cual se hallaban destacadas personalidades, entre ellas Alberto Arca Parró, Jorge Basadre y Luis E. Valcárcel— dictó medidas como la tecnificación del Registro Electoral, la creación del Poder Electoral, la regulación e inscripción

francés ofrece un interesante modelo de análisis de las fluctuaciones por establecer la edad adecuada para acceder a determinados puestos públicos. Véase LUZZATO, Sergio. «Jóvenes rebeldes y revolucionarios (1789-1917)». En Giovanni Levi y Jean-Claude Schmitt (dirs.). *Historia de los jóvenes*. Tomo II: La Edad contemporánea. Madrid: Taurus, 1996, p. 252.

<sup>52</sup> CHIARAMONTI, Gabriella. «Construir el centro, redefinir al ciudadano: restricción del sufragio y reforma electoral en el Perú de finales del siglo XIX». En Carlos Malamud (coord.). *Legitimidad, representación y alternancia en España y América Latina: Las reformas electorales (1880-1930)*. México D. F.: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 2000.

<sup>53</sup> MALAMUD, Carlos (coord.). *Legitimidad, representación y alternancia en España y América Latina: las reformas electorales (1880-1930)*. México D. F.: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 2000.

<sup>54</sup> TEJADA, Luis. «Lima 1912: el caso de un motín popular urbano». En Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (eds.). *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico, 1995.

previa de los partidos políticos con sus respectivos candidatos y la implantación del voto secreto y obligatorio para los varones mayores de 21 años capaces de leer y escribir, vetando también la participación de los miembros del clero y de los efectivos de las Fuerzas Armadas en servicio activo.<sup>55</sup>

#### 4. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Hemos tratado a lo largo del texto del miedo a las elecciones. No a cualquier elección, aunque creemos haber demostrado que la irrupción de la práctica del sufragio constituyó un quiebre en el orden social, al trastocar el sentido de legitimidad a todo nivel. ¿Es del todo desconocido el miedo a las elecciones presidenciales? Si bien en el presente ya no se producen las violentas tomas de mesa ni bandas armadas se enfrentan para robarse las ánforas se han mantenido algunos miedos decimonónicos, como el temor hacia quién saldrá elegido. Basta ver cómo reaccionan los mercados, cómo se reordenan las alianzas políticas y cuáles son las respuestas de la población ante el supuesto triunfo de un candidato, para percatarse de que el miedo ante una elección persiste. Y esto se puede percibir en dos elecciones recientes: la de 1985, que colocó al APRA en el poder tras medio siglo de intentos frustrados —sin contar el temor que provocó la posibilidad de que pudiera volver a ganar en el 2001—,<sup>56</sup> y las de 1990, cuando un candidato de ascendencia japonesa hasta entonces desconocido, Alberto Fujimori, sorprendió a todos al prometer que no aplicaría el *shock* anunciado por el otro candidato, Mario Vargas Llosa.<sup>57</sup> Quienes recuerden esa campaña presidencial seguramente conservarán en su memoria los *spots* publicitarios sobre el efecto que tendría el *shock* económico entre la población si ganaba Vargas Llosa, que produjeron una tensa segunda vuelta.<sup>58</sup> Lo mismo podría decirse de la controvertida re-reelección de Fujimori en los años 2000-2001<sup>59</sup> y de la ola de reclamos que despertó; como sabemos, las protestas continuas acompañaron a este personaje hasta su exilio.

<sup>55</sup> BASADRE, Jorge. *Elecciones y centralismo en el Perú. Apuntes para un esquema histórico*. Lima: Centro de Investigaciones de la Universidad del Pacífico, 1980.

<sup>56</sup> Sobre este aspecto, véase el artículo de Jeffrey Klaiber S. J. en esta misma compilación.

<sup>57</sup> La izquierda, salvo con Alfonso Barrantes e Izquierda Unida, nunca fue un rival a la hora de las elecciones, a diferencia de lo ocurrido en Chile con Salvador Allende.

<sup>58</sup> Sobre esta elección, véase VARGAS LLOSA, Álvaro. *El diablo en campaña*. Madrid: El País y Aguilar, 1991, quien brinda un testimonio excepcional al haber integrado el equipo de campaña (*kitchen cabinet*) de Mario Vargas Llosa. También véase DAESCHNER, Jeff. *La guerra del fin de la democracia. Mario Vargas Llosa versus Alberto Fujimori*. Lima: Peru Report, 1993; y DEGREGORI, Carlos Iván y Romeo GROMPONE. *Demonios y redentores en el nuevo Perú. Una tragedia en dos vueltas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1991.

<sup>59</sup> TAYLOR, Lewis. «Alberto Fujimori's *Peripeteia*: From 'Re-reelection' to Regime Collapse». *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n.º 70, 2001, pp. 3-24.

Con todo, las expectativas que crean los comicios presidenciales —y que se reproducen en círculos concéntricos en las parlamentarias, municipales y de organizaciones y asociaciones—, hacen de las elecciones un medio que si bien permite resolver determinados conflictos, como la transferencia de legitimidad ampliando la participación de un mayor número de personas, no está exento de consecuencias en la sociedad.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, Carlos. *Agentes de su propia libertad: los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.
- ALJOVÍN, Cristóbal. «Violencia y legitimidad: las revoluciones entre 1827 y 1841». *Revista Histórica*, n.º 38, 1993-1995, pp. 257-277. Lima.
- BASADRE, Jorge. *Elecciones y centralismo en el Perú. Apuntes para un esquema histórico*. Lima: Centro de Investigaciones de la Universidad del Pacífico, 1980.
- . *Perú: Problema y posibilidad. Ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú, con algunas reconsideraciones, cuarenta y seis años después*. Quinta edición. Lima: Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente, 2001.
- BEDERMAN, Gail. *Manliness and Civilization. A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- CADENA, Marisol de la. «De raza a clase: la insurgencia intelectual provinciana en el Perú (1910-1970)». En Steve Stern (ed.). *Los senderos insólitos del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Universidad San Cristóbal de Huamanga, 1999, pp. 39-72.
- . «La decencia en el Cusco de los años 20: la cuna de los indigenistas». En Narda Henríquez (comp.). *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 249-316.
- CASALINO SEN, Carlota. «Salud, enfermedad y muerte: Las mujeres en la Lima del siglo XIX». En Margarita Zegarra (ed.). *Mujeres y género en la historia del Perú*. Lima: Cendoc-Mujer, 1999, pp. 325-368.
- CASÓS, Fernando. *Los amigos de Elena*. París: Lib. Española de E. Denné Schmitz, 1874, 2 t.<sup>os</sup>
- CHIARAMONTI, Gabriella. «Construir el centro, redefinir al ciudadano: restricción del sufragio y reforma electoral en el Perú de finales del siglo XIX». En Carlos Malamud (coord.). *Legitimidad, representación y alternancia en España y América Latina: las reformas electorales (1880-1930)*. México D. F.: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 230-261.
- CHOMSKY, Noam. *El miedo a la democracia*. Barcelona: Crítica, 1992.

- COSAMALÓN, Jesús. «El lado oscuro de la luna. Un ensayo acerca de los sectores populares limeños en el siglo XIX». En Carmen McEvoy (comp.). *La experiencia burguesa. Perú, siglo XIX*. Lima: Instituto Riva-Agüero [en prensa].
- DAESCHNER, Jeff. *La guerra del fin de la democracia. Mario Vargas Llosa versus Alberto Fujimori*. Lima: Peru Report, 1993.
- DARNTON, Robert. *La gran matanza de los gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- DEAS, Malcolm. «La política en la vida cotidiana republicana». En Beatriz Castro Carvajal (ed.). *Historia de la vida cotidiana en Colombia*. Bogotá: Norma, 1996.
- DEGREGORI, Carlos Iván y Romeo GROMPONE. *Demonios y redentores en el nuevo Perú. Una tragedia en dos vueltas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1991.
- ECO, Umberto. «Hacia una nueva Edad Media». En *La estrategia de la ilusión*. Buenos Aires: Editorial Lumen y Ediciones de la Flor, pp. 85-113.
- ESPINOSA, Juan. *Diccionario para el pueblo: republicano, democrático, moral, político y filosófico*. Estudio preliminar y edición de Carmen McEvoy. Lima: Instituto Riva-Agüero y University of the South, 2001 [1855].
- ESTENSSORO, Juan Carlos. «Modernismo, estética, música y fiesta: elites y cambio de actitud frente a la cultura popular. Perú, 1750-1850». En Enrique Urbano (comp.). *Tradición y modernidad en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1997, pp. 181-195.
- FORRESTER, Viviane. *El horror económico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- FUKUYAMA, Francis. *Confianza*. Buenos Aires: Atlántida, 1996.
- GINZBURG, Carlo. *Ojazos de madera*. Barcelona: Península, 2000.
- GUERRA MARTINIÈRE, Margarita. «Los grupos y las tensiones sociales en el Perú de 1879». En Percy Cayo Córdova, José Agustín de la Puente, José García Bryce et al. *En torno a la guerra del Pacífico*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983, pp. 71-125.
- HENRÍQUEZ, Narda (comp.). *El hechizo de las imágenes: estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.
- HOLGUÍN CALLO, Oswaldo. «Política y literatura en un impreso limeño de 1876». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n.º 12, 1982-1983, pp. 217-250. Lima.
- . «El café de Bodegones y una sátira de *El Comercio* (Lima, 1857)». En *Homenaje a don Aurelio Miró Quesada Sosa*. Lima: Academia Peruana de la Lengua, Academia Nacional de la Historia y Consorcio de Universidades, 1998, pp. 189-213.
- IRUROZQUI, Marta. «¡Que vienen los mazorqueros! Usos y abusos discursivos de la corrupción y la violencia en las elecciones bolivianas, 1884-1925». En Hilda Sabato (coord.). *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América*

- Latina*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica y Fideicomiso Colegio de México, 1999, pp. 295-317.
- . «A bala, piedra y palo». *La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 2000.
- . «Sobre leyes y transgresiones: reformas electorales en Bolivia, 1826-1952». En Carlos Malamud (coord.). *Legitimidad, representación y alternancia en España y América Latina: las reformas electorales (1880-1930)*. México D. F.: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 262-291.
- KESSLER, Joan. *Demons of the Night: Tales of the Fantastic, Madness, and the Supernatural from Nineteenth-Century France*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- LARSON, Brooke. *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.
- LEÓN, Ramón. «Psicólogos, psichistoria y los problemas del Perú». *Nueva Síntesis. Revista de Humanidades*, n.º 4, 1997, pp. 37-49.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Héctor. *Los 150 años de «El Comercio»*. Lima: El Comercio, 1989.
- . «El Reglamento de Policía para la capital de Lima y su provincia». En *Homenaje a don Aurelio Miró Quesada Sosa*. Lima: Academia Peruana de la Lengua, Academia Nacional de la Historia y Consorcio de Universidades, 1998, pp. 249-263.
- . *Ciento cincuenta años de elecciones en el Perú. Los comicios de 1851*. Lima: Logos, 2001.
- LOSSIO, Jorge. «Purificando las atmósferas epidémicas: la contaminación ambiental en las políticas de salud de la Lima del siglo XIX». *Histórica*, vol. 25, n.º 2, 2001, pp. 135-160. Lima.
- LUZZATO, Sergio. «Jóvenes rebeldes y revolucionarios (1789-1917)». En Giovanni Levi y Jean-Claude Schmitt (dirs.). *Historia de los jóvenes*. T.º II: La Edad contemporánea. Madrid: Taurus, 1996.
- MALAMUD, Carlos (coord.). *Legitimidad, representación y alternancia en España y América Latina: las reformas electorales (1880-1930)*. México D. F.: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 2000.
- MC EVOY, Carmen. *Forjando la nación. Ensayos de historia republicana*. Lima: University of the South (Sewanee) e Instituto Riva-Agüero, 1999.
- MONSALVE, Martín. «Elecciones, violencia y dominación racial en Lima a mediados del siglo XIX: las elecciones de 1850 y 1855». Artículo inédito, 2002.
- MONTOYA, Gustavo. *La independencia del Perú y el fantasma de la revolución*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2002.
- MÜCKE, Ulrich. «Elections and Political Participation in Nineteenth-Century Peru: The 1871-72 Presidential Campaign». *Journal of Latin American Studies* 33.2, 2001, pp. 311-346. Londres.

- O'PHELAN GODOY, Scarlett. «El castigo ejemplar al traidor. La radicalización de la violencia en el Bajo y Alto Perú». En *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Tupac Catari*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» y Petroperú, 1995, pp. 105-137.
- PARKER, David. «Los pobres de la clase media: estilo de vida, consumo e identidad en una ciudad tradicional». En Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (eds.). *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico, 1995, pp. 162-185.
- . «Law, Honor, and Impunity in Spanish America: The Debate over Dueling, 1870-1920». *Law and History Review* 19.2, 2001, pp. 311-341.
- PELOSO, Vincent. *Reformas liberales y el voto popular durante la época del guano en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2001.
- PELOSO, Vincent y José RAGAS. «Estadística y sociedad en el Perú poscolonial: el desconocido censo de Lima (1860)». *Histórica*, vol. 25, n.º 2, 2001, pp. 235-274.
- PERALTA RUIZ, Víctor. «Elecciones, constitucionalismo y revolución en el Cuzco, 1809-1815». En Carlos Malamud (ed.). *Partidos políticos y elecciones en América y la Península Ibérica, 1830-1930*. Madrid: Instituto Universitario Ortega y Gasset, 1995, vol. I, pp. 83-111.
- PERALTA RUIZ, Víctor y Marta IRUROZQUI. *Por la concordia, la fusión y el unitarismo. Estado y caudillismo en Bolivia, 1825-1880*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- . «El Cabildo de Lima y la política en el Perú, 1808-1814». En Scarlett O' Phelan Godoy (comp.). *La Independencia en el Perú. De los Borbones a Bolívar*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva-Agüero, 2001, pp. 29-56.
- PORTOCARRERO, Gonzalo. «El silencio, la queja y la acción. Respuestas al sufrimiento en la cultura peruana». En Carlos Iván Degregori, Marfil Francke, José López Ricci et al. *Tiempos de ira y amor*. Lima: Desco, 1990, pp. 221-246.
- PORTOCARRERO, Gonzalo, Isidro VALENTÍN y Soraya IRIGOYEN. *Sacaosjos. Crisis social y fantasmas coloniales*. Lima: Tarea, 1991.
- POSADA-CARBÓ, Eduardo. «Civilizar las urnas: conflicto y control en las elecciones colombianas». En Carlos Malamud (ed.). *Partidos políticos y elecciones en América y la Península Ibérica, 1830-1930*. Madrid: Instituto Universitario Ortega y Gasset, 1995, vol. I, pp. 145-166.
- . «Elecciones y guerras civiles en la Colombia del siglo XIX: la campaña presidencial de 1875». *Historia y Sociedad*, n.º 4, 1997.
- . «El Estado republicano y el proceso de incorporación: las elecciones en el mundo andino, c. 1830-1880». En Juan Maiguashca (ed.). *Historia de América Andina* [en prensa].
- PREMO, Bianca. «Pena y protección: delincuencia juvenil y minoridad legal en Lima virreinal, siglo XVIII». *Histórica*, vol. 24, n.º 1, 2000, pp. 85-120.

- RAGAS, José. «Cultura política y representación en el Perú republicano. La campaña electoral de 1850». Tesis de licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- RAMÓN, Gabriel. *La muralla y los callejones. Intervención urbana y proyecto político en Lima durante la segunda mitad del siglo XIX*. Lima: Sidea y PromPerú, 1999.
- REGUILLO, Rossana. «La construcción social del miedo. Narrativas y prácticas urbanas». En Susana Rotker (ed.). *Ciudadanías del miedo*. Caracas: Venezuela, 2000, pp. 185-201.
- RIVA-AGÜERO, José de la. *Paisajes peruanos*. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1995.
- RUIZ ZEVALLOS, Augusto. *Psiquiatras y locos. Entre la modernización contra los Andes y el nuevo proyecto de modernidad. Perú: 1850-1930*. Lima: Instituto Pasado y Presente, 1994.
- SÁBATO, Hilda y Elías PALTÍ. «¿Quién votaba en Buenos Aires?: práctica y teoría del sufragio, 1850-1880». *Desarrollo Económico*, n.º 119, octubre-diciembre, 1990, pp. 397-424.
- SÁNCHEZ, Susy. «Clima, hambre y enfermedad en Lima durante la guerra independentista (1817-1826)». En Scarlett O' Phelan Godoy (comp.). *La Independencia en el Perú. De los Borbones a Bolívar*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva-Agüero, 2001, pp. 237-264.
- SEGURA, Manuel Asencio. «Policía». En *Artículos de costumbres*. Lima: Editorial Universo, 1968, pp. 136-142.
- SILVA, Margarita. «Las fiestas cívico-electtorales en San José y el reconocimiento de la autoridad de los elegidos (1821-1870)». *Revista de Historia*, n.º 27, enero-junio de 1993, pp. 31-50.
- TAYLOR, Lewis. «Alberto Fujimori's *Peripeteia*: From 'Re-reelection' to Regime Collapse». *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n.º 70, 2001, pp. 3-24.
- TEJADA, Luis. «Lima 1912: el caso de un motín popular urbano». En Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (eds.). *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico, 1995, pp. 315-339.
- VARGAS LLOSA, Álvaro. *El diablo en campaña*. Madrid: El País y Aguilar, 1991.
- VILLARÁN, Manuel Vicente. «Costumbres electtorales». *Mercurio Peruano*, n.º 1, 1918, pp. 11-19.
- WALKER, Charles. «Montoneros, bandoleros, malhechores: criminalidad y política en las primeras décadas republicanas». En Carlos Aguirre y Charles Walker (eds.). *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*. Lima: Instituto Pasado y Presente, 1990, pp. 105-136.
- WARREN, Richard. *Vagrants and Citizens. Politics and the Masses in Mexico City from Colony to Republic*. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 2001.

# El miedo al APRA

JEFFREY KLAIBER, S. J.

Pontificia Universidad Católica del Perú

NO ES EXAGERADO decir que el miedo al APRA (Partido Aprista) constituye uno de los más importantes en el siglo XX. Inclusive se podría afirmar que hasta la década de 1960 muchos peruanos no podían imaginar pesadilla peor que un gobierno aprista. Desde la creación del Partido Aprista Peruano en 1930 hasta la aparición de los nuevos partidos Acción Popular en 1956 y Democracia Cristiana, los peruanos se dividían en dos bandos: apristas y antiapristas. Si bien los apristas se caracterizaban por su celo y entusiasmo, el antiapristismo también se distinguía por su apasionamiento. Pero el tema no termina con la creación de nuevos partidos en la década de 1950. En realidad, el antiapristismo se ha encarnado en los partidos no apristas de derecha, centro e izquierda de tal manera que se puede hablar de un hilo común que los unía: su antipatía y su miedo al APRA. Inclusive varios gobiernos, desde los regímenes militares hasta los gobiernos civiles, temían mucho más a los apristas que a los izquierdistas.

Para analizar los motivos de este miedo, sería conveniente separar los elementos racionales de los irracionales, es decir, los mitos y los prejuicios. En primer lugar, había razones «razonables» para temer al APRA. Para los grupos de la derecha política, el APRA representó la reforma social y tenía un impresionante poder de convocatoria. También, y sobre todo después de la persecución lanzada contra el APRA de parte de Sánchez Cerro y Benavides, ese partido se armó y formó grupos de defensa internos. Al mismo tiempo, los años de la vida en clandestinidad inculcaron en los apristas un espíritu de camaradería que fácilmente se convertía en un sectarismo grupal. Si el APRA solo fuera un partido reformista, esto en sí habría constituido un motivo razonable de preocupación para la derecha política. Además, la violencia de la década de 1930 fomentó un clima de ansiedad y de miedo. Los magnicidios de Sánchez Cerro y de los Miró Quesada confirmaron, para los no apristas, su temor respecto a que los apristas eran violentos y peligrosos. Aunque los apristas desmintieron cualquier vínculo con estos hechos violentos, había motivos para temer la venganza de los militantes apristas, algunos

de los cuales eran capaces de actuar espontáneamente, con o sin el consentimiento oficial del partido. Hubo, por lo tanto, razones «razonables» para temer al APRA. Sin embargo, como veremos, el miedo hacia el APRA iba mucho más allá de lo razonable: se acercaba a lo paranoico.

Basta leer la siguiente descripción de Manuel César de la Guarda, escritor peruano de la década de 1930, que retrató al APRA así:

Toda sociedad humana, toda congregación de naciones que obedece al ritmo de un conjunto racial, representa un cuerpo biológico. Este cuerpo biológico sudamericano está enfermo. Hay en él un cáncer social. ¡EL APRA! El APRA, como sistema coercitivo de voluntades, como elemento disociador de la sociedad, como factor perturbador de las relaciones de los hombres —entorpece, aleja, pone más distante cada vez, la fructificación realista de un común entendimiento entre los países de este continente. El APRA disocia. Anula. Crea una atmósfera ficticia. Justifica el garrote. Emplaza al ciudadano tranquilo para que asuma posiciones de beligerancia. En su forma, es una aparatosidad voluminosa, pero hueca. Totalmente hueca.<sup>1</sup>

## I. ¿COMUNISTA O FASCISTA?

José Carlos Mariátegui observó que se había librado una batalla entre dos movimientos: el comunismo y el fascismo. Sin duda, los europeos sentían miedo ante la aparición de estos dos movimientos que amenazaban acabar con la democracia. Cada movimiento inspiraba temor por distintas razones: el comunismo porque representaba una amenaza a las clases altas y medias; el fascismo, porque representaba una nueva forma de autoritarismo nacionalista que en el fondo despreciaba a los liberales, además de a los comunistas. Pero aquí podemos formular una pregunta: ¿es posible imaginar algo más temible que el comunismo o el fascismo? La respuesta es sí: obviamente sería un movimiento comunista y fascista a la vez. Aunque semejante monstruo fuera una contradicción histórica, esta es exactamente la imagen que muchos antiapristas tenían del APRA. Si bien la imagen de «cáncer social» de César de la Guarda es un poco nebulosa, otros peruanos tenían frases más concretas para describir al APRA. *El Comercio* generalmente se refería al «aprocomunismo». El poeta Alberto Hidalgo no dudaba en calificar a Haya de la Torre como «nuestro Lenín».<sup>2</sup> Pero otros vieron en Haya a un nuevo «Mussolini», fundador de un naciente movimiento fascista.

<sup>1</sup> GUARDA, Manuel César de la. *Aprismo, cáncer social*. Santiago de Chile: Indoamericana, 1938, p. 204.

<sup>2</sup> HIDALGO, Alberto. *Radiografía de Haya de la Torre*. Lima: Páginas Libres, 1946, p. 12.

La imagen del APRA como partido criptocomunista se debía en parte al uso de una retórica marxista que servía, para sus críticos de la derecha, como «evidencia» para demostrar que el APRA era un movimiento comunista. En los grandes discursos de la década de 1930 Haya de la Torre explicaba cuidadosamente que el APRA no era comunista, y que más bien se oponía al comunismo. Pero cada vez que las cosas se esclarecían, Haya volvía a confundirlas con afirmaciones de esta índole:

También tengo que explicar el sentido de la palabra marxismo. Tomo marxismo en su verdadero sentido filosófico. Allí me sitúo para decir que nuestro partido es marxista. Y allí me sitúo para afirmar que siendo marxista, su posición doctrinaria actual responde absolutamente a las condiciones de nuestra realidad social y económica.<sup>3</sup>

En seguida, Haya explicaba que las condiciones para el marxismo todavía no existían en América Latina. Además, Marx no comprendía los «movimientos del espíritu». El aprismo, señalaba Haya, tiene una fuerza espiritual de la que carece todo movimiento marxista.<sup>4</sup> Para los no apristas, la admisión de que el APRA era marxista, aunque fuese un marxismo espiritual adaptado a la realidad de América Latina, no servía para tranquilizar sus temores respecto a que se trataba de un movimiento comunista disfrazado.

El miedo de que el APRA fuera en el fondo un partido fascista se basaba en varios factores. En primer lugar, la misma estructura del partido era del tipo corporativo, comenzando por el «Jefe Máximo» hasta las bases o las «células» en las bases. El partido tenía un cuerpo especializado para todos: la juventud aprista (la Federación Aprista Juvenil, FAJ), los «chicos apristas» (chapistas) y los grupos profesionales: abogados, médicos, enfermeras, etcétera. Los grupos juveniles tenían uniformes, bandas, banderas, cantos y códigos. En los grandes desfiles, todos marchaban en secciones corporativas o regionales (abogados, enfermeras, universitarios y otros). También se hicieron notorios los «búfalos» —nombre tomado de Manuel *Búfalo* Barreto, quien encabezó la toma del cuartel O'Donovan en la revolución de Trujillo de 1932—, que en realidad eran matones. Además, había un sindicato afiliado al APRA: la Confederación de Trabajadores Peruanos. El APRA insistía, asimismo, en mantener una férrea disciplina interna, lo que no parecía la conducta normal de un partido democrático occidental. En sus grandes asambleas, el estilo aprista evocaba las manifestaciones de la Italia fascista y de la Alemania nazi: banderas, saludos, cantos y aplausos interminables para recibir y despedir al Jefe Máximo.

---

<sup>3</sup> HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Política aprista*. Segunda edición. Lima: Amauta, 1967, p. 204.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 205.

Los apristas eran conscientes de las críticas que se formulaban contra su partido. En su manifiesto de febrero de 1932, Haya se refería a la campaña de *El Comercio* para desprestigiar al APRA:

Haciéndose eco de todas las campañas, acentuándolas y empequeñeciéndolas, *El Comercio* nos ha llamado igualmente fascistas y agentes del imperialismo inglés —recogiendo calumnias de los comunistas criollos— como nos ha calificado de sectarios, traidores, antipatriotas y comunistas enmascarados.<sup>5</sup>

## 2. ¿QUÉ ES EL APRA?

El primer artículo que escribió Haya de la Torre, para la *Labour Monthly* (diciembre de 1926) se intitulaba «What is APRA?». Esta es precisamente la pregunta que muchos peruanos se han formulado durante años: ¿Qué es el APRA? Podemos añadir, junto con los otros factores, uno nuevo que aumentaba la incertidumbre y el miedo frente al APRA: el ambiente de misterio y hermetismo que rodeaba el partido, de tal manera que parecía representar muchas cosas a la vez, pero aparentemente solo los apristas estaban al tanto de la línea verdadera del partido. Y para ser más preciso, solo una cúpula sabía adónde iba el partido.

El fundamento de esta percepción radicaba en la imagen de un partido capaz de cambiar su rumbo y su política en cualquier momento. En esto no parecía tan distante de la novela *1984* de Jorge Orwell, en la que el Hermano Mayor anuncia de un día para otro que el gran enemigo de ayer es el aliado de hoy, y el aliado de ayer es ahora el gran enemigo común. Para algunos, como Ricardo Martínez de la Torre, que escribía en 1934, el APRA era un partido populista condenado a una perpetua inestabilidad ideológica:

Si las derechas actúan bajo el control de una clase definida, las filas del Aprismo están integradas por los más diversos elementos. Civilistas, burgueses, profesionales, pequeña burguesía, aristocracia obrera, campesinado paupérrimo, el APRA está obligado a una incesante política de virajes, de acomodados, de transacciones, a fin de mantener más o menos cohesionada la heterogeneidad de sus componentes.<sup>6</sup>

## 3. EL ANTIAPRISMO DE LA IZQUIERDA

Si bien hubo un antiaprismo de la derecha, también había un antiaprismo de la izquierda igualmente visceral y vehemente. La crítica típica de la izquierda fue el

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>6</sup> MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo. *Apristas y sanchezcerristas*. Lima: De Frente, 1934, p. 21.

hecho de que el APRA había traicionado al pueblo, incluso a los propios apristas. En los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, cuando el APRA había salido de la clandestinidad, varios apristas conocidos abandonaron el partido: Ciro Alegría, Magda Portal, Alberto Hidalgo y Luis Enríquez, entre otros. Todos acusaron al partido de haber claudicado, de haber cambiado de sustancia. Ya no era un partido de izquierda sino un vulgar partido burgués. Luis Eduardo Enríquez sintetizó este sentimiento de desilusión en el título de su libro *Haya de la Torre, la estafa política más grande de América Latina*.<sup>7</sup>

Las décadas de 1960 y 1970 el cuerpo de literatura antiaprista creció notablemente. El ex militar Víctor Villanueva dedicó no pocas páginas a denunciar al APRA como partido oportunista que traicionó sus bases. En su obra *El APRA en busca del poder 1930-1940* se refiere a las alianzas que hizo el APRA y las conspiraciones que fomentó con el fin de llegar al poder.<sup>8</sup> Desde luego, Villanueva, quien participó directamente en la sublevación aprista del Callao en octubre de 1948, sostenía la tesis de que las bases apristas estaban listas para una revolución, mas no los dirigentes, ahora acomodados al sistema.<sup>9</sup> Villanueva y el historiador norteamericano Thomas M. Davies Jr. compilaron trescientos documentos acerca de las conspiraciones apristas de la década de 1930.<sup>10</sup>

Otros autores extranjeros han seguido la misma línea. Peter Klarén, en su obra conocida acerca del APRA y las haciendas azucareras, presenta a los apristas como una especie de pequeña burguesía frustrada que se lanzó a la revolución, pero no a una revolución izquierdista sino a una nacionalista y conservadora en muchos aspectos.<sup>11</sup> Otros autores han dedicado páginas a la decadencia y la desaparición del APRA. Basta mencionar la obra de Hernando Aguirre Gamio *Liquidación histórica del APRA y del colonialismo neo-liberal*.<sup>12</sup> Desde luego, el régimen militar de Velasco no perdía oportunidad para denunciar al APRA por haber traicionado sus ideales originales. Por último, un libro que típicamente captó este desencanto antiaprista es el de Mariano Valderrama, Jorge Chullen, Nicolás Lynch y Carlos Malpica: *El APRA: un camino de esperanzas y frustraciones*.<sup>13</sup> En todas estas obras

---

<sup>7</sup> ENRÍQUEZ, Luis Eduardo. *Haya de la Torre, la estafa política más grande de América Latina*. Lima: Pacífico, 1951.

<sup>8</sup> VILLANUEVA, Víctor. *El APRA en busca del poder 1930-1940*. Lima: Horizonte, 1975.

<sup>9</sup> VILLANUEVA, Víctor. *La sublevación aprista del '48*. Lima: Milla Batres, 1973.

<sup>10</sup> DAVIES JR., Thomas M. y VÍCTOR VILLANUEVA (comps.), *300 documentos para la historia del APRA (conspiraciones apristas de 1935-1939)*. Lima: Horizonte, 1978.

<sup>11</sup> KLARÉN, Peter. *Modernization, Dislocation, and Aprismo: Origins of the Peruvian Aprista Party, 1870-1932*. Austin: University of Texas, 1973.

<sup>12</sup> AGUIRRE GAMIO, Hernando. *Liquidación histórica del APRA y del colonialismo neo-liberal*. Lima: Debate, 1962.

<sup>13</sup> VALDERRAMA, Mariano, JORGE CHULLEN, NICOLÁS LYNCH y CARLOS MALPICA. *El APRA: un camino de esperanzas y frustraciones*. Lima: Ediciones El Gallo Rojo, 1980.

hay un tema constante: el APRA no es lo que dice ser. Algunos afirman que si bien el APRA fue marxista e izquierdista, cambió con el tiempo y se convirtió en un partido conservador, aunque sus militantes son principalmente de clase media baja. Pero otros, como Villanueva y Davies, sostienen que nunca fue de izquierda; simplemente usó una retórica de izquierda para ganar la simpatía de todos los grupos que se sentían afectados por la depresión mundial o que querían combatir a las dictaduras de la época. Pero, en el fondo, nunca había pensado llevar a cabo una revolución.

El APRA, por su parte, se defiende argumentando que el partido siempre mantuvo la esencia de su mensaje, pero sí cambió con los tiempos, como cualquier partido democrático que busca lo mejor para el país. Inclusive uno puede ver en Haya de la Torre un visionario que advirtió el mapa del futuro como pocos en su tiempo. Para Haya, la izquierda radical marxista ya había fracasado en la Unión Soviética en tiempo de Stalin. Las democracias occidentales, en cambio, surgían como sociedades libres y prósperas. En este sentido, el APRA seguía la misma historia que los partidos de la socialdemocracia en Europa: de un radicalismo marxista (aunque nunca comunista) hacia un centrismo moderado. El Partido Laborista de Inglaterra fue hasta mediados del siglo XX oficialmente marxista.

Pero para muchos peruanos de la década de 1950, que presenciaron el pacto del APRA con Prado (la «convivencia») y, más notoriamente, el pacto con Odría (la coalición), el APRA parecía ser un partido oportunista en busca del poder. La actuación del APRA entre los años 1945 y 1948 también dejaba mucho que desear. Lo que más temían del APRA era su sectarismo, que favorecía a los apristas pero no a los no apristas. Aunque el APRA resultó ser un partido bastante moderado en tiempo de la convivencia —en la década de 1960—, aliado con Odría se convirtió en el obstáculo principal de los planes reformistas del gobierno de Fernando Belaunde. Y el APRA, en contra de muchas predicciones, sobrevivió al régimen militar y hasta realizó un pacto con el gobierno de Morales Bermúdez para cooperar en la transición hacia la democracia.

#### **4. EL APRA Y LA RELIGIÓN**

Pero no se puede entender al APRA históricamente solo desde la óptica de las categorías ideológicas. El partido aprista, igual que el peronismo, adquirió ciertos elementos míticos que lo colocaron por encima de cualquier partido político normal. En la década de 1930, Haya de la Torre y otros dirigentes apelaron abiertamente a los sentimientos religiosos de los apristas y no vacilaron en comparar al partido con el Cristo crucificado. El dentista aprista Carlos Philipps, quien era el dirigente del partido en Huaraz durante la sublevación aprista de Trujillo, fue fusilado en el cementerio local. Antes de morir, Philipps declaró al sacerdote

presente: «[...] creo que Dios salvará mi espíritu y solo el aprismo, el Perú». <sup>14</sup> Basta analizar el discurso que pronunció Haya a los apristas en Trujillo, en diciembre de 1933, en su primera visita después de la masacre de Chan Chan (julio de 1932), para apreciar el peso especial que se dio al factor religioso. Según Haya, los propios «mártires» del APRA habían revelado una nueva misión para el partido:

Porque, compañeros, esa es la gran lección que yo les debo a los muertos, a los mártires. Porque ellos me dicen desde sus tumbas: «Nosotros somos tus maestros. Anda más allá. Lleva tu partido hasta donde nosotros quisimos conducirlo. Haz de tu partido una religión. Haz de tu partido una huella eterna a través de la historia». <sup>15</sup>

Más adelante Haya hizo referencia a la «cruz redentora», las «caídas» y los «azotes» en el camino hacia Gólgota. Finalmente, el propio Haya anunció que él llevaba una «llaga» que «[...] sangra siempre, porque es la llaga del dolor de un pueblo [...]». <sup>16</sup>

Este tipo de retórica era más bien común entre los apristas de las décadas de 1930 y 1940. Desde su celda en la penitenciaría de Lima, el novelista Serafín Delmar escribió: «Oh santo pueblo de hombres que lucharon por nosotros y por la nueva religión aprista, sobre tu grito regado de sangre se levantarán los cimientos de una nueva sociedad [...]». <sup>17</sup>

En fin, el APRA se había convertido en un movimiento cuasi mesiánico, con sus símbolos y lemas inspirados en el catolicismo popular de los mismos apristas. Este fenómeno fue peculiar para un partido considerado de izquierda. En este sentido se puede comparar en algo al APRA con los cristeros en México, duramente perseguidos por el gobierno de Calles. Los cristeros en su mayoría eran campesinos que se rebelaron no contra los ideales sociales de la revolución mexicana sino contra el desprecio abierto de los líderes revolucionarios hacia sus creencias religiosas. Pero en el Perú, los dirigentes apristas hicieron todo lo contrario: expresaron su solidaridad con los sentimientos del pueblo. Así, el APRA se fortaleció con un elemento que no era originalmente parte de su «mística». Entre los no apristas, esta mezcla de religión y política fue otro motivo para sentir miedo. Si el APRA fuera solo un movimiento comunista o fascista, uno podría comprenderlo y enfrentarlo. Pero ¿qué hacer frente a un movimiento que había absorbido elementos del cristianismo, no tanto en sus programas políticos, pero sí en la práctica y la conducta de los apristas?

<sup>14</sup> KLAIBER, Jeffrey. *Religión y revolución en el Perú, 1824-1988*. Segunda edición. Lima: Universidad del Pacífico, 1988, p. 174.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 176.

Durante toda su historia ha habido incertidumbre acerca de la naturaleza del APRA, y esto en sí ha sido motivo de miedo. Este miedo se puede expresar en la pregunta: y ahora ¿qué quiere el APRA? O bien, ¿qué va a hacer el APRA? Uno no hace esta pregunta acerca de otras agrupaciones políticas con la misma preocupación o grado de ansiedad. Desde luego, la izquierda, al menos en la forma en que se presentó en la década de 1970 hasta la de 1990, ya no existe. Muchos otros partidos han desaparecido. Han surgido nuevos partidos, pero, justamente por ser nuevos, no inspiran confianza acerca de su estabilidad y capacidad de durar mucho tiempo. Finalmente, en medio de todo queda el APRA, cuya extinción ha sido anunciada muchas veces. Curiosamente, setenta y un años después de su fundación, la pregunta que más preocupó a los peruanos en el año 1931 sigue siendo la que más preocupa a los peruanos en el siglo XXI: «¿Qué es el APRA?»; o bien: «si el APRA llega al poder, ¿qué va a hacer?».

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE GAMIO, Hernando. *Liquidación histórica del APRA y del colonialismo neo-liberal*. Lima: Debate, 1962.
- DAVIES, Jr., Thomas M. y Víctor VILLANUEVA (comps.). *300 documentos para la historia del APRA (conspiraciones apristas de 1935-1939)*. Lima: Horizonte, 1978.
- ENRÍQUEZ, Luis Eduardo. *Haya de la Torre, la estafa política más grande de América Latina*. Lima: Pacífico, 1951.
- GUARDA, Manuel César de la. *Aprismo, cáncer social*. Santiago de Chile: Indoamericana, 1938.
- HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. *Política aprista*. Segunda edición. Lima: Amauta, 1967.
- HIDALGO, Alberto. *Radiografía de Haya de la Torre*. Lima: Páginas Libres, 1946.
- KLAIBER, Jeffrey. *Religión y revolución en el Perú, 1824-1988*. Segunda edición. Lima: Universidad del Pacífico, 1988.
- KLARÉN, Peter. *Modernization, Dislocation, and Aprismo: Origins of the Peruvian Aprista Party, 1870-1932*. Austin: University of Texas, 1973.
- MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo. *Apristas y sanchezcerristas*. Lima: Ed. de Frente, 1934.
- VALDERRAMA, Mariano, Jorge CHULLEN, Nicolás LYNCH y Carlos MALPICA. *El APRA: un camino de esperanzas y frustraciones*. Lima: Ediciones El Gallo Rojo, 1980.
- VILLANUEVA, Víctor. *La tragedia de un pueblo y de un partido: páginas para la historia del APRA*. Santiago de Chile: Renovación, 1954.
- . *La sublevación aprista del '48*. Lima: Milla Batres, 1973.
- . *El APRA en busca del poder 1930-1940*. Lima: Horizonte, 1975.

# El miedo a la multitud.

## Dos provincianos en el Estadio Nacional, 1950-1970

DENISE LEIGH RAFFO  
Pontificia Universidad Católica del Perú

HACE POCO MÁS DE UN AÑO comencé a internarme, de la mano de Luis Millones, en el complejo mundo de diversos jugadores de fútbol que migraron de la costa sur a Lima entre los años 1950 y 1970.<sup>1</sup> En esta ponencia, me voy a centrar en dos de ellos: Emilio Vargas y Rodolfo Guzmán. Ambos migraron del campo a la ciudad para cumplir su sueño: ser jugadores de leyenda. Llegaron a jugar en equipos de primera división. Viajaron fuera del país compitiendo, aparecieron en los periódicos y fueron vitoreados en las radios. Aunque ninguno llegó a ser un jugador estrella, en su tierra natal ambos son triunfadores.

Entre jugar en su provincia natal y hacerlo en el Estadio Nacional hay una gran distancia que ambos personajes debieron recorrer. En este trabajo, analizaremos los temores que tuvieron que enfrentar en su largo trayecto. Detrás de las alegrías e ilusiones de estos jugadores, también existían profundos miedos. En primer lugar, a Lima, la capital, la gran ciudad. Temor a la discriminación, al público, al triunfo y al fracaso. Se enfrentaron a la masa presente en la ciudad y en las tribunas del Estadio Nacional. Pero hubo una gran diferencia en la manera en que la multitud lidió con ambos personajes. Una idea central de nuestro trabajo es la adaptación a una ciudad hostil mediante el fútbol. Este deporte funciona como una herramienta que facilita la asimilación: de migrante rechazado se pasa a ser futbolista aceptado.

Primero, ubiquémonos en la Lima de la década de 1950. El gobierno, liderado por el general Manuel A. Odría, estaba caracterizado como un régimen represivo en el que se persiguió tenazmente a los partidos políticos opositores. El APRA

---

<sup>1</sup> Desde septiembre de 2001, hemos realizado numerosas entrevistas a jugadores como Cornelio Heredia, Roberto Castillo, Óscar *Huaqui* Gómez Sánchez, Emilio Vargas, Rodolfo Guzmán y hasta Teófilo Cubillas. Además, hemos realizado trabajo de campo en Chincha, con el propósito de tener una visión más objetiva del lugar de proveniencia de estos jugadores.

fue, tal vez, el más azotado por las persecuciones; casi todos sus miembros acabaron presos o exiliados. Además, el régimen estuvo cargado de medidas sociales populistas que le brindaron la popularidad entre las clases bajas y el rechazo entre los intelectuales progresistas. El gobierno de Odría contó con una relativa bonanza económica, debida a la guerra de Corea, que permitió la construcción de carreteras y establecimientos públicos y privados.

En lo que respecta al fútbol, en 1952 se invirtieron 36 millones de soles para convertir el antiguo estadio de madera, de la calle José Díaz, en el actual Estadio Nacional, con capacidad para 45 mil personas. Los grupos de aficionados en las butacas se convirtieron en una masa compuesta por miles de personas amontonadas en inmensas tribunas, esperando la oportunidad de festejar un gol. Para los jugadores, y especialmente para los que provenían de provincias, esto significó un cambio radical. La improvisada canchita de tierra pasó a ser una gran cancha de fútbol con multitudes observando.

En la década de 1950, la primera división peruana de fútbol estaba conformada por equipos como Alianza Lima, Universitario de Deportes, Ciclista Lima, Sport Boys, Atlético Chalaco, Mariscal Sucre y Deportivo Municipal. Realmente, la organización de los clubes era mala y los sueldos precarios. Las copas o campeonatos importantes los disputaban las selecciones más no los clubes. Recién en 1951 se realizó el primer campeonato profesional de fútbol peruano. Así, el deporte del balompié empezaba a organizarse y se tornaba más formal. Aunque los clubes de fútbol estaban todavía muy lejos de contar con el dinero del que disponen actualmente, los jugadores provincianos de aquella época consideraban que sus sueldos eran sumas importantes.

En la Lima de 1950, las clases sociales estaban muy bien definidas y se dejaba poco espacio para la movilidad social. Para un hombre negro,<sup>2</sup> provinciano, con educación básica, la mejora de la calidad de vida por medio de una vía formal, como una profesión universitaria, estaba prácticamente descartada. En este sentido, el fútbol representaba una vía accesible de ascenso socioeconómico.

Emilio Vargas recuerda: «aunque mi papá trabajaba y me daba estudios, me daba todo lo que podía, mi nivel de vida ha sido siempre regular. Yo empecé de muy abajo». Según Vargas, el pago que le hizo Alianza Lima por la temporada «era un dineral» y con el tiempo, hasta se pudo comprar un carro. El primer contrato que firmó Rodolfo Guzmán fue con el club Defensor Lima. Para ambos, el ingreso en el fútbol profesional mejoró notablemente su calidad de vida. Superaron largamente las expectativas que hubiesen alcanzado en provincias como mecánicos, choferes o agricultores.

---

<sup>2</sup> Aunque los rasgos de origen africano están presentes, como la mayoría de afroperuanos, Rodolfo Guzmán y Emilio Vargas son el resultado de un intenso mestizaje. Sin embargo, ellos se sienten miembros de la comunidad negra.

Además de darles la oportunidad de jugar en la capital, el fútbol les abría la posibilidad de salir en los periódicos, ser reconocidos y admirados. Jugadores como Cornelio Heredia, los hermanos Castillo, Carlos Gómez Sánchez, Emilio Vargas y Rodolfo Guzmán, que vinieron de provincias a jugar a Lima, se encontraron con un mundo completamente distinto del que ellos estaban acostumbrados. En Lima vieron calles asfaltadas, autos, cinemas. Pero algunos también encontraron hostilidad y rechazo. Era un universo confuso y a la vez seductor.

## I. LA MIGRACIÓN Y EL DESPRECIO HACIA LOS MIGRANTES

En la década de 1950, Lima empieza a crecer a un ritmo cada vez más acelerado, principalmente a causa de la migración interna. La ilusión de trabajo y educación superior, además de la crisis de la agricultura en la sierra, empujó a miles de jóvenes serranos a la capital. Hubo, pues, una transformación urbana y un aumento de la población limeña.

La mayoría de migrantes debían conformarse con trabajar como vendedores ambulantes, servidores domésticos o carretilleros que se agrupaban en precarios mercadillos o «paraditas». También las barriadas aumentaban rápidamente. Los tugurios y las viejas residencias del centro de Lima —con sus «callejones de un solo caño»— comenzaron en esa época a dejar de ser el lugar de residencia exclusivo de los sectores populares urbanos.<sup>3</sup>

Desde ese entonces, los habitantes tradicionales de Lima empezaron a percibir a los migrantes como destabilizadores, ruidosos, molestos, peligrosos... *El Comercio*, ya en el año 1952, hace repetidas alusiones respecto al fastidio que causan estos intrusos:

Lima, que sigue creciendo, sufre graves problemas sociales. La ciudad, antaño apacible, es agredida por multitud de ruidos molestos. [...] Aparecen los problemas de tránsito. Vendedores ambulantes bloquean el paso peatonal en muchas calles limeñas;<sup>4</sup>

Hacen su aparición pandillas adolescentes a quienes se les llama rocanroleros, en alusión al ritmo de moda [...]. Hay pues, en nuestra capital, una aglomeración peligrosa de gentes.<sup>5</sup>

Así, se asociaba al migrante con el provinciano y al provinciano con el fisgón, el inoportuno, el entrometido, el colado.

<sup>3</sup> CONTRERAS, Carlos y Marcos CUETO. *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000.

<sup>4</sup> *El Comercio*, viernes 28 de marzo de 1952.

<sup>5</sup> *El Comercio*, jueves 21 de agosto de 1952.

Los limeños no demoraron en desarrollar mecanismos de defensa ante la «invasión». En una ciudad pobre y limitada en su posibilidad de satisfacer las necesidades básicas de su población, la rivalidad fue feroz. Los migrantes representaron una competencia muy grande frente a los escasos recursos y la sociedad no tardó en dar respuesta. Se cultivó un desprecio intenso contra ellos, en especial contra los que provenían de la sierra, que eran la gran mayoría.

El rechazo a los migrantes también llegó al ámbito del fútbol. Pero la experiencia de este fenómeno fue muy distinta para ambos jugadores. Entre la ciudad a la que llegó Vargas en el año 1946 y aquella a la que tuvo que acogerse Guzmán en 1957, hay un abismo. Vargas llegó a Lima cuando aún no se generalizaba el proceso migratorio; Guzmán lo hizo en 1957 y debió afrontar el desprecio.

## **2. RECHAZO A LOS PROVINCIANOS EN EL FÚTBOL: EMILIO VARGAS**

En el caso de Emilio Vargas, su integración a la ciudad y al Alianza Lima fue relativamente sencilla. El hecho de que muchos jugadores del equipo fueran también provincianos lo ayudó a adaptarse rápidamente. Si bien existió temor al entrar en un medio urbano, muy distinto de su lugar de origen, nunca se sintió marginado.

Don Emilio Vargas Peña nació en Pisco el 27 de mayo de 1927. Era el mayor de diez hermanos. El padre, un mecánico transportista, trabajaba en la hacienda Cavero, de la familia Jochamowitz, donde se producía principalmente algodón. Siempre buscó que su hijo fuese un gran ingeniero, que estudiara una carrera. Sin embargo, Emilio recuerda que a los 5 años ya «mataperreaba» en la calle detrás de una pelota de trapo.

El primer equipo que integró don Emilio fue el Buenos Aires, con el que llegó a conquistar varios campeonatos en la división infantil. Luego pasó al Víctor Bielich de Pisco, un equipo del pueblo, de la calle Marqués de Mancera. Tuvo la suerte de ir a jugar a la hacienda San José enfrentando a Los Bombones de Chíncha: «ese sí que era un equipo ejemplar».

En el año 1946, Emilio llegó a la capital para jugar por Alianza Lima, traído por Augusto Mulanovich y Alfonso Souza Ferreira, junto con otros jugadores también descubiertos en la zona de Chíncha, Ica y Pisco. Tomando en cuenta sus orígenes, para Vargas el jugar en Alianza Lima era como un sueño hecho realidad. Como él mismo relata,

Es un orgullo para mí jugar por Alianza, nunca soñé poder jugar por Alianza. A mí me parecía una maravilla y me echaba a descansar pensando en que nunca imaginé ponerme la azul y blanco. La gente de esa época, los Castillo, Heredia, éramos gente muy humilde. Nosotros no discutíamos por medio más o medio menos. Éramos gente muy humilde y muy íntegra.

Emilio vino a Lima acompañado de Fabio Ciudad, un amigo suyo que también había sido seleccionado para jugar en Alianza Lima. Los alojaron frente al cine Beverly, en la calle Manco Cápac. En la ceremonia de presentación a los otros jugadores, Emilio tuvo suerte. Carlos Gómez Sánchez, importante jugador aliancista, era amigo de Leonor, una media hermana de Emilio que vivía en Lima. Aparentemente, la amistad era muy estrecha, y Gómez Sánchez prometió disminuir los miedos de Emilio: «la cosa es sencilla, tú no te compliques que yo te voy a ayudar». Desde ese entonces, Vargas le guardó un cariño especial.

Al poco tiempo, Emilio Vargas se instaló en Chorrillos. Y aunque extrañaba terriblemente a su familia, fue integrándose al equipo de «los íntimos» y estableció nuevos lazos amicales. A los mejores jugadores, a los más antiguos, los llamaba «tíos». Cada vez más, se sentía parte de una familia. Poco después se casó con una limeña. Salía a menudo con los otros jugadores y, en la calle, la gente los reconocía.

### 3. MARGINACIÓN AL PROVINCIANO: RODOLFO GUZMÁN

Rodolfo Guzmán llegó a la capital cuando los migrantes ya eran percibidos negativamente. En la ciudad, el provinciano dejaba su antiguo rótulo paternalista de «cholito» o «negrito» para convertirse en un «cholo traicionero y mentiroso» o un «negro bruto y ladrón». En definitiva, gente agresiva, recia y peligrosa. Por ello, la asimilación de Guzmán a la capital y a los diversos equipos que integró fue mucho más compleja.

A Félix Rodolfo Guzmán Jiménez le dicen cariñosamente *Caricho*. Proveniente de una provincia chinchana, cuenta que nació en «un pueblo muy humilde», el Alto Larán. Era el decimotercero de dieciséis hermanos y sus padres no pudieron darle educación secundaria. La familia luego se mudó a Chincha, al pasaje Donayre. Consciente de su origen modesto, Rodolfo describe su vida en Chincha como «muy pobre, en un barrio muy humilde». Debido a la escasez de recursos, Rodolfo y sus amigos se robaban las medias de sus madres y las rellenaban con trapos para convertirlas en pelotas.

En la hacienda San José, de la familia Cillóniz, *Caricho* jugaba con su cuadro, el Juventud San Carlos, contra los Bombones de Chincha, equipo distinguido de la época. En esos partidos, Guzmán observaba que todos los jugadores de Los Bombones eran negros, mientras que en su equipo jugaban «combinado: negro, cholo, leche». Comprendió, en esos encuentros, que el fútbol lo podía jugar cualquier persona sin importar su color de piel.

En la década de 1950, Alfonso *Pocho* Rospigliosi escribía en la *Crónica Tercera*, un suplemento que se ocupaba exclusivamente del deporte. Había una página al centro dedicada al fútbol provinciano y el nombre de Guzmán resaltaba siempre entre los mejores jugadores. Cada vez que leía su nombre, Rodolfo sentía que tal vez podría llegar a ser alguien.

Aunque nunca pensó que jugaría en primera división, en el año 1957 llegó por primera vez a Lima a jugar por Universitario de Deportes. Tenía 21 años y ya estaba casado. Nunca antes había estado en la ciudad. Cuando lo fueron a buscar a Chincha, Guzmán pensó que se trataba de una broma. Como él mismo cuenta, «no conocía Lima ni a nadie que viniera de allá». Trabajaba como mecánico titular en una hacienda algodонера, La Huaca, propiedad de la familia Zunino. Reparaba y hacía mantenimiento a los camiones y tractores.

Al escuchar la propuesta que le hicieron de parte de Universitario de Deportes, a Guzmán le «empezó a zumbar la cabeza». Le dieron cien soles para viajar a Lima al día siguiente y él sintió que era un exceso de confianza. Pocas veces había tenido una suma de dinero tan grande en las manos. Al igual que Vargas, Guzmán debió pedir permiso a su madre antes de aceptar cualquier oferta ligada al fútbol. Rodolfo recuerda que su madre era una mujer muy enérgica. Ella no conocía Lima, el concepto de la gran ciudad era muy lejano a su propia realidad. Así, ofreció mucha resistencia antes de permitir que su hijo partiera a esa urbe lejana.

La mujer de Rodolfo tampoco parecía muy contenta de que su esposo se marchara. Pero le planchó su mejor puesta de ropa y se la dio para que emprendiera el viaje. Es interesante analizar un dato que nos dio Rodolfo: no quiso llevar sus zapatos. Como él dijo: «los zapatos de acá nunca iban a ser los de allá ¿no? Los zapatos de Lima eran otros zapatos, más finos, de plástico». En definitiva, Rodolfo tenía miedo de usar zapatos de una condición social disminuida. Era consciente de que entraría en un mundo más sofisticado, y que sus zapatos lo delatarían. Es decir, aquellos zapatos no eran dignos de un ciudadano sino propios de un provinciano. Y él quería parecer un limeño en vez de un chinchano; vestir, hablar y sentir como un ciudadano. Por ello, dejó sus zapatos temiendo que delataran su origen humilde.

En la puerta del Club Universitario de Deportes, Rodolfo le pidió al taxista que lo esperara. Quería asegurarse de que se trataba de una propuesta real. De alguna manera, sentía que tal vez lo había soñado todo. Sin embargo, efectivamente lo esperaban. Lo recibieron con la siguiente frase: «usted es el chinchano ¿no?». La idea de ser un «chinchano pelucón», como él mismo lo describió, lo irritó. Se dio cuenta de que su «forma física» revelaba su lugar de procedencia, una humilde provincia. La apariencia de Guzmán y su modo de hablar hacían evidente que era un provinciano. Esto lo enfureció. En cierto modo, sintió que se traicionaba a sí mismo.

La primera noche en el local de la «U», Rodolfo pensó que estaba «en el paraíso». Lo llevaron a un cuarto, le sirvieron comida y pudo dormir plácidamente. Al día siguiente salió a explorar. Guzmán hace uso de la tercera persona cuando describe sus primeras impresiones de la ciudad: «el zambo salió a mirar pues, ya no vio chacra, ya vio otras cosas más simpáticas, el aire puro». La idea de pureza, conceptualizada en el aire que él describe, irónicamente viene de la ciudad en lugar de provenir del campo. Guzmán relata, además, que al mirar a su alrededor

pensó que «nunca había estado en un sitio tan bonito». Luego vuelve al uso de la tercera persona: «y ahí estaba el chinchanito, esperando su hora [la hora de entrar a la cancha], preocupado». De esta manera se desvincula de aquel «provinciano recién llegado» que él mismo fue alguna vez. Es decir, rechaza su propia imagen de extranjero, enajenado por la idea de no pertenecer al entorno. El desdoblamiento de Guzmán entre la ciudad y el estadio se expresa en el uso indiscriminado de la tercera persona. Ya como jugador, en el mismo estadio, es capaz de verse a sí mismo como el «chinchanito» que alguna vez fuera.

Cuando le presentaron a los demás jugadores, Jacinto *Mono* Villalba se le acercó a darle unos consejos. A pesar de que se trataba de un jugador, igual que él, Rodolfo le agradeció llamándolo «señor», a lo que el jugador respondió «dime Villalba nomás». Inmediatamente, Rodolfo percibió la distancia que se marcaba: «no me dijo que le dijera Jacinto, ni *Mono*, como apodaba. Villalba nomás». El hecho de que Rodolfo se haya dirigido a Villalba como «señor», además de mostrar cierto respeto, muestra el sentimiento de inferioridad que experimentaba frente a los jugadores limeños. Al poner una distancia entre ambos, Villalba confirma lo que Rodolfo temía: nunca sería parte de la esfera íntima, privada, familiar de los ciudadanos.

Más tarde, en el camerino, cuando el masajista relajaba los músculos de los demás miembros del equipo, Guzmán se paralizó. Su negativa a dejarse masajear fue rotunda: «no estoy acostumbrado, estas cosas no son para mí, déjenme así nomás que de repente me vaya a endurecer». Rodolfo se estaba enfrentando a algo que le era totalmente ajeno, ser tocado por otro hombre, y el hecho de ser masajeador le parecía un tremendo ataque a su virilidad. Una vez más, se sintió un extranjero.

En su primer partido en el Estadio Nacional, lo ubicaron de *back* centro. La «U» jugaba contra los Diablos Rojos de Chicla. Al empezar el relato del partido, Rodolfo vuelve a la tercera persona: «el zambo estaba en la cancha» y se da cuenta de que su fútbol «no era tan chusco». Guzmán proyecta el sentimiento general de los habitantes limeños. Lo barato, lo común, lo chusco, como en el caso de los zapatos, es asociado a lo provinciano y se introduce en el campo de juego.

A pesar de su buen debut, Rodolfo nunca llegó a firmar contrato con la «U». Recibía únicamente propinas ocasionales. Solo duró seis meses en el equipo. Según Rodolfo, otro jugador que participaba en su misma posición, José Fernández, «le empezó a meter cizaña». Recuerda que le decía «chinchanito, conmigo nunca vas a salir de acá, nunca vas a salir. Así que prepara tus cosas cualquier día y vete, date la fuga en la noche, yo todavía te regalo la chompa de la “U” para que te la lleves de recuerdo». El desprecio hacia el provinciano, migrante y además rival en el equipo, es evidente. Con el tiempo, los efectos de este maltrato psicológico surtieron efecto.

Rodolfo regresó a Chíncha. Poco después lo seleccionaron para jugar en el Defensor Lima. Con él fueron otros jugadores chinchanos, Guido Mendoza y *Cuchimán* Rivas. Según Rodolfo, la defensa era estupenda: «¡Éramos tres negros

pues! Por ahí no pasaba nadie». En el Defensor Lima jugó dos años. Para ese entonces, la familia de Guzmán todavía vivía en Chincha. Rodolfo se instaló en la casa del dirigente del equipo, el señor Chumbeque, también chinchano. El hecho de alojarse en la casa de su paisano muestra claramente las fuertes redes sociales existentes entre los provincianos.

Una tarde, en el camerino del Defensor Lima, apareció Jaime D'Almeyda, el entrenador del equipo de Alianza Lima. Llegó buscando a Guzmán, Mendoza y Rivas, los tres chinchanos. Rodolfo recuerda: «a los tres negros se los llevó don Jaime. Tres negrazos, parecíamos unos mongoles». Y pensó, «¿a dónde va el zambo?». Una vez más, ante un nuevo reto, se desvincula de sí mismo, creando una barrera que lo protegerá de posibles maltratos.

Guzmán jugó ocho años por Alianza Lima, desde 1962 hasta 1970. Su primer contrato fue de cinco mil soles mensuales, con una prima de treinta mil soles y premios de 300 y 150 soles por partidos ganados y empatados. Este sueldo le hubiese permitido traer a su familia a Lima e instalarse en la ciudad definitivamente. Sin embargo, su esposa e hijos nunca salieron de Chincha. Esto confirma la falta de seguridad que la capital le brindaba, en contraste con la provincia. La ciudad es un medio al que nunca perteneció completamente. Los jugadores de Alianza Lima crearon un microcosmos en el barrio de La Victoria, que les permitía recrear las relaciones personales y el compañerismo de las rancherías y defenderse de las agresiones en su condición de migrantes. Este mecanismo de defensa no fue utilizado ni por Vargas ni por Guzmán, pues ninguno de los dos vivió en La Victoria. Quizá recrearon ese tipo de vida, dentro de sus propios barrios, en la tugurización del callejón.

Como Guzmán mismo dijo en una oportunidad, refiriéndose a los primeros minutos de juego, «uno pisa terreno ajeno siempre con temor». La ciudad y la cancha, en las que nunca se sabe qué sucederá, presentan el mismo reto. Hay que adaptarse a ambos medios, superar los temores. Ambos son espacios abrumadores en los que el individuo debe reaccionar rápidamente: «en el fútbol hay que ser mosca». En la ciudad, las cosas no son muy distintas.

Todos los jugadores a los que he entrevistado les temen a los primeros quince minutos del partido. Vargas y Guzmán no son la excepción. Son exactamente 900 segundos de los que depende prácticamente todo el resto del encuentro. Ellos describen un miedo arrollador acompañado por un gran nerviosismo. Si estas sensaciones no son vencidas en los primeros quince minutos, se pierden la concentración y la lucidez. Don Jaime D'Almeyda, entrenador de Alianza Lima en aquella época, siempre les decía a sus jugadores que tuvieran cuidado con el primer cuarto de hora. Un jugador siempre está muy nervioso en esos primeros minutos y, por ende, resultan peligrosos. Podemos forzar un paralelo entre esta sensación de inseguridad con la adaptación a una ciudad que los mira recelosamente.

Desde la clase alta, que generaliza su percepción del migrante sin ninguna diferencia, existe un rechazo muy fuerte. Las miradas despectivas al interior de las clases populares se dan en un universo más complejo: entre los limeños criollos, los migrantes andinos, los serranos y los cholos migrantes de la costa, todo ello a través de un intenso contacto cotidiano. *Caricho* percibía una actitud distinta hacia los jugadores que vinieron del campo: «al provinciano a veces lo están mirando de costado, lo están mirando de lado, nunca lo miran de frente. Lo miran por arriba del hombro». Hay una gran dosis de soberbia y temor entre los ciudadanos frente al extraño, al diferente.

El miedo a la multitud presente en Guzmán tiene dos caras. La primera está en la masa hostil de las calles; la segunda, en las tribunas expectantes. La multitud cumple un doble papel. Mientras la masa en la ciudad es capaz de discriminar y maltratar, la de las tribunas puede convertir al jugador en ídolo, admirado y venerado por aquellos que, lejos del estadio, le eran hostiles. La multitud del estadio, los hinchas, tienen un poder insólito. En la cancha, los roles cambian. Fuera del estadio, el jugador es un provinciano al que se rechaza. En el terreno de juego, el provinciano finalmente sería reconocido por la sociedad. Si existe una imagen paradigmática del divorcio radical entre el éxito al interior del estadio y la desadaptación fuera de él, en la ciudad, esa es la de Hugo Sotil, un jugador excepcional. Marginado inicialmente en Alianza Lima por ser cholo y no negro, sus habilidades lo llevaron hasta el Barcelona, donde fue un ídolo incuestionable. Acumuló muchísimo dinero. Sin embargo, nunca pudo conciliar su éxito en el estadio con el posterior, y definitivo, rechazo de la gran ciudad.

La multitud, además de producirle un miedo intenso, le da al jugador la gran oportunidad de vencer la hostilidad, la discriminación y la vergüenza. Se transforma, por un lapso de noventa minutos, en otro. De peón de hacienda pasa a ser el depósito de esperanza de miles de hinchas. Deja de ser un marginal para convertirse en aquello que la masa acepta y admira. Y si bien este reconocimiento social ocurre solo dentro del terreno de juego, le brinda al futbolista la oportunidad de ensanchar ese espectro y llevarlo al terreno cotidiano. Si el jugador triunfa en la cancha, la admiración trascenderá las barreras de la tribuna para entrar en los espacios públicos de la ciudad. Se comentan los goles y las grandes jugadas: se engrandece al jugador. De alguna forma, los futbolistas provincianos tienen la posibilidad de reivindicar a los de su clase convirtiéndose en objetos de deseo. Según Castro Pérez, en el fútbol «lo inédito es: reivindicaciones políticas en áreas de la vida social ajenas a la política».<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> CASTRO PÉREZ, Raúl. «U-Norte: de la marginalidad a la representación colectiva». En Aldo Panfichi y otros. *Fútbol: identidad, violencia y racionalidad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995, p. 27.

Cuando he caminado junto a Cornelio Heredia, jugador del Alianza Lima de la década de 1950, por las calles de La Victoria, he podido apreciar el respeto y reconocimiento que recibe de su comunidad. En cada cuadra hay alguien que lo saluda: «Buenas, don Cornelio», y Heredia sonrío orgulloso. En su vejez, salir a pasear es una de las cosas que más disfruta.<sup>7</sup> También recuerda que la señora María de Odría le regaló un carro; y añora, con nostalgia, la oportunidad en la que el propio presidente lo mandó a recoger con su chofer. Estos episodios son los únicos que aún describe con gran lucidez. En su caso, hubo un reconocimiento desde las esferas más altas de la sociedad.

Actualmente, Emilio Vargas y Rodolfo Guzmán tienen 75 y 64 años, respectivamente. Ambos se consideran triunfadores. Vargas vive en Pueblo Libre, junto a su segunda esposa y su pequeña hija de 4 años. Sus padres y hermanos también se han trasladado a la ciudad. Aunque recuerda Pisco, su tierra natal, con gran cariño, Lima es su hogar. De vez en cuando Emilio va al estadio victoriano e intenta armar nuevas tácticas para el equipo aliancista. Se siente reconocido y respetado por la gente que lo rodea.

Aunque ninguno de los dos haya llegado a ser una realmente estrella, ambos consideran que el fútbol les permitió realizar sus sueños. Finalmente, tal vez el hecho de ser ídolo no sea tan importante como haber vencido el miedo a la multitud. O, por lo menos, haberlo enfrentado. Cuando Guzmán dejó Alianza Lima, le agradeció a Alfonso Souza Ferreyra por «hacerlo conocido en el Perú y el mundo». Sabemos que esto no es verdad. Sin embargo, él lo percibe así. Al igual que Heredia, hoy en día *Caricho* sale a caminar y recibe el saludo y el reconocimiento de los demás. Tiene un carro en que *taxea* y lleva una vida tranquila en Chíncha, junto a su familia y amigos. Lejos de la multitud, él es feliz.

## BIBLIOGRAFÍA

- CASTRO PÉREZ, Raúl. «U-Norte: de la marginalidad a la representación colectiva». En Aldo Panfichi y otros. *Fútbol: identidad, violencia y racionalidad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995, pp. 27-39.
- CONTRERAS, Carlos y Marcos CUETO. *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000.
- LEIGH RAFFO, Denise. «El universo femenino de Cornelio Heredia». En Luis Millones. *En el corazón del pueblo. Pasión y gloria de Alianza Lima 1901-2001*. Lima: Congreso de la República del Perú, 2002, pp. 85-104.

---

<sup>7</sup> LEIGH RAFFO, Denise. «El universo femenino de Cornelio Heredia». En Luis Millones. *En el corazón del pueblo. Pasión y gloria de Alianza Lima 1901-2001*. Lima: Congreso de la República del Perú, 2002, pp. 85-104.

# El terror como ejercicio del poder

AUGUSTO CASTRO CARPIO  
Pontificia Universidad Católica del Perú

DESEARÍAMOS COMENZAR ESTA REFLEXIÓN sobre el terror como ejercicio del poder con una idea que nos parece básica y central en la comprensión de los presupuestos de todo pensar político; nos referimos a la idea que cada pueblo y cada individuo tienen sobre la vida y la muerte. Pensamos que esta idea, que puede parecernos extraña y ajena a nuestra vida cotidiana, representa uno de los sentidos más profundos y fundamentales de nuestra vida individual, social y colectiva, y puede explicar el papel jugado por el terror en la actividad política.<sup>1</sup>

Si tuviéramos por cierta la afirmación de Thomas Hobbes, que el Estado se funda sobre «el miedo a la muerte», podríamos pensar —siguiendo su razonamiento— que a diferentes maneras de entender la muerte corresponderían diferentes tipos de Estado. Digámoslo de otra manera: si el Estado se debe caracterizar por ser una instancia que protege a sus ciudadanos de los peligros, principalmente de la muerte, y por ende debe garantizar la reproducción satisfactoria de la vida humana, podríamos colegir que pueden existir diferentes sentidos y maneras de entender la protección de la vida humana. Los Estados serían, entonces, diferentes, en razón de sus propias concepciones sobre la vida y la muerte.

## I. EL TERROR Y EL «MIEDO A LA MUERTE»

Podemos observar además cómo lo que llamamos *pueblo* y *cultura* son maneras específicas de enfrentar el tema de la vida y de la muerte. Ser un pueblo equivale a constituir una comunidad de intereses, y decir *interés* supone referirnos al principal de todos: preservar la vida. La comunidad humana o pueblo, su cultura y

---

<sup>1</sup> Algunas de las ideas que presento han sido trabajadas desde la óptica de la construcción del Estado en Asia y fueron publicadas. Véase CASTRO, Augusto. «El miedo a la muerte: una reflexión sobre el Estado en Japón». En *The Proceedings of the Foreign Language Sessions, Graduate School of Arts and Sciences, College of Arts and Sciences*. Vol. 3. Tokio: University of Tokyo, 1998, pp. 1-45.

estructura política, vale decir, el Estado, son, pues, maneras como los hombres enfrentan la vida y la muerte.

Desde los ritos más antiguos, el ser humano le ha rendido culto a la vida y ha mostrado sus miedos más profundos a la muerte. Para aquietar sus miedos sacrificó incluso las vidas de sus hijos, de sus niños, o específicamente de sus niñas, de mujeres y hombres, unas veces de la misma comunidad, otras veces de otras. El sacrificio humano ha expresado la más conmovedora y aterradora experiencia de muchos pueblos antiguos sobre este tema. Experiencia que nos permite comprender a qué niveles de manipulación se puede llegar para afirmar el poder.

Hoy, a tantos siglos de distancia con nuestros antepasados, algunos piensan que solo con la muerte se pueden pagar las culpas y los crímenes, y satisfacer la necesidad de venganza, según unos, o de justicia, según otros. En ello no somos tan nuevos ni tan modernos. Seguimos pensando en —o quizá es mejor decir temiendo a— la muerte, y viéndola como un medio que puede ser manipulado para consolidar, legitimar o conquistar el poder.

Lo que podemos observar es que el miedo se exagera cuando de por medio está la posibilidad de morir. Por eso nos parece que el «miedo a la muerte» es el miedo por excelencia; y a ese miedo exacerbado, espantoso, profundo y terrible a morir abruptamente, le llamamos terror. El terror nos escarapela, nos inmoviliza y nos deprime. Pero lo curioso es que todos nos vamos a morir. ¿Por qué si vamos a morir le tenemos tanto miedo a la muerte y nos aterra hablar y pensar en ello? Debemos responder a este interrogante. No nos aterroriza la muerte en sí, porque no sentimos terror por la muerte de un anciano. Sentimos, más bien, pena. Incluso, si un niño o un joven mueren por enfermedad o accidente, nuestro pesar es mayor porque pensamos que su vida ha sido truncada.

El tema cambia de perspectiva cuando ya no son los otros los que sufren o mueren, sino cuando «yo» me enfrento con «mi propia» muerte. Siempre nos parece que el pensar en la muerte —en «mi» muerte— es sobrecogedor y terrorífico. Pero cuánto más grave es saber que ni siquiera voy a tener el derecho de enfrentar mi propia muerte porque la decisión de cortar mi vida les pertenece a otros. El terror de Estado y el terrorismo toman la decisión sobre las vidas de las personas. En realidad es la decisión arbitraria, dolorosa y abrupta que corta nuestra vida lo que nos sobrecoge y aterroriza.

## **2. EL ESTADO Y EL MIEDO A LA MUERTE. EL TERROR COMO MANIPULACIÓN DEL PODER**

Queremos destacar otra idea vinculada a la construcción o el mantenimiento del poder y del Estado. Como ya dijimos, el Estado es una respuesta que busca nuestra sobrevivencia. Avancemos un poco más allá en esta reflexión.

Si el sentimiento colectivo y comunitario es intenso en un grupo humano y este además privilegia, por diversas razones y fundamentos, al grupo mismo sobre sus integrantes, estaremos ante una sociedad que hará todos los esfuerzos —aun sacrificando los intereses individuales de sus propios miembros— para cubrir las necesidades del conjunto. La ideología del grupo valorará el esfuerzo por la comunidad y la entrega incondicional por la causa colectiva. ¿Cuál es, si no, el sentido en el que se apoyan el valor y el desafío a la vida que muestran los guerreros y soldados? No puede, pues, resultar extraño que, en esta lógica, el Estado haya colocado el deber del individuo al límite de exigirle incluso la vida en función de su deber ciudadano. La historia es pródiga en imágenes sobre el sentido de la vida y de la muerte.

La cultura de la heroicidad está profundamente arraigada desde los albores de la civilización con la vieja tradición griega; los héroes la reflejan y la tragedia —por ejemplo— canta el sacrificio del bueno, del héroe, al enfrentarse con el destino. En el medioevo, la entrega de la vida a causa de la fe convertía al cruzado en casi un mártir. Bernardo de Claraval, en su famosa regla de vida para los templarios, esos hombres mitad monjes y mitad militares, señala el sentido profundo de la muerte y de la vida. Nada raro es escuchar el eco de los monjes templarios en la conquista del Perú cuando, al final de la batalla de Chupas, algún pintoresco personaje, citado por José de la Riva-Agüero en sus *Paisajes peruanos*, nos refiere lo hermoso que era ver cómo la sangre española regaba y fecundaba las tierras peruanas.<sup>2</sup>

Sin embargo, no solo la cultura occidental tiene un culto a la heroicidad y al sacrificio de la vida por «causas nobles». Los caballeros japoneses, los samuráis, también tuvieron la misma consigna. La imagen del samurái fue la flor del cerezo, flor blanquísima que al menor soplo del viento cae, prefigurando con ello el sentido de estar dispuesto a dar la vida por su señor en cualquier instante. Una norma del bushido<sup>3</sup> le recuerda al samurái que solo una cosa debe aprender, una sola: hacer frente impávidamente a la muerte. Un tipo de budismo, el zen, ayudaría al samurái a enfrentarse con la muerte y a no temerle.

El Estado moderno reafirma el papel del antiguo, pero empieza a reconocer el interés individual, como es ya bastante claro en la obra de Maquiavelo o en el tema de la libertad, como inicialmente lo planteara Hobbes. Sin embargo, en muchas oportunidades, los intereses individuales se subordinaron a los intereses genéricos de la defensa del Estado, del derecho o de la justificación de la revolución. Hemos sido testigos, en el Perú, de la guerra y de la manipulación con el

---

<sup>2</sup> RIVA-AGÜERO, José de la. *Paisajes peruanos*. Obras completas de José de la Riva-Agüero. T.º IX. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1969, p. 128.

<sup>3</sup> Me parece conveniente revisar el texto de Inaze Nitobe, *Bushido, The Soul of Japan. An Exposition of Japanese Thought*. 31.ª edición. Boston y Tokio: Tuttle Publishing, 2000.

terror, los miedos y la vida de las personas. La manipulación del miedo aparece como instrumento valioso para hacerse con el poder.

En una entrevista publicada en la revista *Quehacer*, el general Luis Cisneros Vizquerra afirmaba sin ningún tipo de reparo que «[...] si para matar a dos o tres senderistas era necesario matar a ochenta inocentes, no importa». De manera macabra, insistía en que «[...] el campesino solo podía elegir dónde quería morir». <sup>4</sup> Probablemente el general Cisneros pensaba que había que hacer cualquier cosa, incluso sacrificar a inocentes, si todo ello redundaba en beneficio del Estado. Una manera particular de entender el papel del Estado. En esta concepción, el Estado, fin último, garantiza la sobrevivencia y la vida humana.

Pero los senderistas no pensaban de diferente manera. Se trataba de «morir para inventar el gran mito subjetivo» y de estar dispuesto a «cruzar el río de sangre» que la guerra entrañaba. Iniciar la guerra y mantenerla se justificaban desde la perspectiva de una utopía sangrienta y brutal que denominaron la República de Nueva Democracia. Naturalmente que la vieja consigna maoísta, difundida por los senderistas, de «estar dispuesto a estallar en mil pedazos para conquistar el trono» ponía el papel de la muerte y del sacrificio humano como lugar decisivo y central de la acción política.

El terror, como hemos dicho, es la exacerbación del miedo y, por ello, ha cumplido un papel político. Generar, producir, «sembrar» el terror, ha sido un instrumento de la acción política tanto de grupos armados como del Estado mismo. En las escuelas de pensamiento militar se habla de «lucha y guerra psicológica», de utilizar el terror como manera de «ablandar» y golpear estratégicamente al enemigo. Se combate con guerrillas en el campo y a la vez se aterroriza a la población civil. Los actos de sabotaje son, en buena cuenta, acciones de terror. Las «ejecuciones públicas», las «mutilaciones» o los «ajusticiamientos o linchamientos» cumplen la función de castigo que busca espantar y aterrorizar a la población para que cambie de conducta o para que deje de apoyar tal o cual causa. Todo se hace con la más espeluznante racionalidad y frialdad. Los estrategas dirán que así tiene que ser.

El terror no es ajeno a la práctica militar de quien defiende o lucha por ganar un Estado y tampoco es ajeno al que maneja el poder. Lo que nos parece remarcable es el vínculo del «terror» con el poder. Quien tiene el poder —y no solo tiene el poder el que posee la dirección de un gobierno o de un Estado— puede hacer uso «racional» de la violencia y puede «aterrorizar» a la población con ella o provocar que se desate la represión para obtener beneficios políticos, manipulando así los sentimientos y los miedos naturales de las personas. En realidad, el terror no ha estado jamás ausente del manejo del poder.

---

<sup>4</sup> *Quehacer*. «Ayacucho: la espera del gaucho». Entrevista realizada por Raúl González. *Quehacer*, n.º 24, 1983, pp. 46-57. Lima.

### 3. PROFUNDIZAR EN EL SENTIDO DEL ESTADO

Esta discusión nos lleva, sin embargo, a un punto de reflexión final. ¿Cuál es el fin del Estado?, ¿cuál es la finalidad para la cual ha sido establecido? Hemos dado vueltas a la idea del «miedo a la muerte» y a su manipulación como una de las razones de fondo para su construcción. Pensamos que ella podría dar pie a una reflexión más profunda y positiva sobre el sentido del Estado e iluminar la discusión a propósito del Estado peruano. Sobre esto solo hemos pretendido, en las líneas anteriores, dar una mirada general.

No podemos negar que «no tener miedo a la muerte» puede cobrar sentido al valorar el coraje que el soldado necesita para enfrentarse a la guerra. Pero puede tener un sentido más profundo si lo vemos en una perspectiva más amplia. La idea de «no tener miedo a la muerte» puede significar también «saber vivir». Se trata de encarar la vida desde nuestra muerte, desde nuestro acabamiento y finitud. Solo quien conoce el sentido del acabamiento y de la muerte puede saber cómo vivir y por ende «no tiene miedo a la muerte». Como escribiera hace varios años Noé Zevallos, «[...] la vida solo tiene sentido desde la perspectiva de la muerte. Porque vamos a morir debemos justificar nuestra vida». <sup>5</sup> Saber vivir es tener «experiencia» y la experiencia siempre es positiva porque supone una reflexión encarnada en lo vivido. La experiencia puede, no obstante, expresar también el sentido de «madurez» y de «pasar una prueba». En ambos casos se alude a haber vivido.

Vayamos, sin embargo, un poco más allá. Quien ha conocido de cerca la muerte puede reconocer el valor extraordinario de la vida. En esta perspectiva, la «experiencia de la muerte» puede transformarse en la experiencia por excelencia. El que ha pasado esta experiencia puede vivir y sentir cada minuto de la vida como si fuera una eternidad. Por ende, no hay que ir muy lejos para advertir que la idea de «no tener miedo a la muerte» está vinculada estrechamente al reconocimiento más pleno del sentimiento de la vida, lo que se opone radicalmente a un «culto» a la muerte o a un manejo inescrupuloso y malintencionado de la violencia. No tener miedo a la muerte significa el pleno reconocimiento de la vida, a pesar de su límite y precariedad.

En esta orientación, siguiendo a Locke más precisamente que a Hobbes o Maquiavelo, el Estado surge para asegurar y garantizar la vida de los seres humanos. El objeto del Estado no es la guerra sino la paz. La paz es la forma en que puede desarrollarse la vida humana. Decir que el Estado nace del «miedo a la muerte» significa que nace para afirmar el derecho a la vida. El sentido no es el inverso. ¿Qué papel podría jugar el terror en esta perspectiva? Absolutamente ninguno.

---

<sup>5</sup> ZEVALLOS, Noé. «La actitud itinerante». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n.º 6, 1963-1965, p. 90.

Los hombres no quieren perder la vida. Quieren mantenerla, quieren asegurarla. En este sentido, el Estado se transforma en el garante de la vida y del bienestar humanos. El Estado nace para garantizar y sostener la vida y los derechos de las mayorías, de las minorías, de los extraños, de los «menos»; en síntesis, de todos y cada uno. Afirmar «no tener miedo a la muerte» significa, pues, afirmar la existencia de un cuerpo social y estatal que ha logrado revertir las condiciones negativas de la existencia humana y que ha logrado avances en el pleno desarrollo de la vida humana. En pocas palabras, que ha logrado trascender las condiciones adversas de la vida.

Podemos señalar, para concluir, que cualquier Estado del terror o grupo militarista está de por sí en contra de la afirmación de la vida humana. En el caso peruano, el Estado que se ha ido constituyendo desde el siglo pasado ha representado en muchas oportunidades una tergiversación flagrante del legado de libertad, justicia y solidaridad que ha jurado defender. Ese Estado confundió y contrapuso innecesariamente muchas veces las nociones de soberanía nacional a las de libertad y democracia política. Pero, por otro lado, la gran mayoría de opositores al Estado no fue necesariamente superior al manejo y a la manipulación del poder que les confería la popularidad o la fuerza. De lo que se trata hoy es de recoger el legado más profundo de nuestra cultura, que no es otro que el de vivir en plenitud, y por ello se torna crucial la formación del Estado como horizonte ético para esta realización de los individuos.

## BIBLIOGRAFÍA

- CASTRO, Augusto. «El miedo a la muerte: una reflexión sobre el Estado en Japón». En *The Proceedings of the foreign language sessions, Graduate School of Arts and Sciences, College of Arts and Sciences*. Vol. 3. Tokio: University of Tokyo, 1998, pp. 1-45.
- NITOBE, Inazo. *Bushido, The Soul of Japan. An Exposition of Japanese Thought*. 31.<sup>a</sup> edición. Boston y Tokio: Tuttle Publishing, 2000.
- QUEHACER. «Ayacucho: la espera del gaucho». Entrevista realizada por Raúl González. *Quehacer*, n.º 24, 1983, pp. 46-57. Lima.
- RIVA-AGÜERO, José de la. *Paisajes peruanos*. Obras completas de José de la Riva-Agüero. T.º IX. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1969.
- ZEBALLOS, Noé. «La actitud itinerante». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n.º 6, 1963-1965, pp. 90-114.

## Sobre los autores

AUGUSTO CASTRO CARPIO

Filósofo formado en la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde obtuvo la licenciatura y el magíster. Realizó su doctorado en la Universidad de Tokio. Fue profesor del Departamento de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Tokio y de la Universidad de Sofía en el Japón. Es profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde dicta los cursos de Procesos Políticos del Mundo Contemporáneo y Realidad Social Peruana. Entre sus publicaciones se encuentran *Perú, nacionalidades y problema nacional* (1981); *El Perú, un proyecto moderno* (1993); *Un mundo sin certezas y Ética y política en la modernidad* (1997), entre otros trabajos sobre el pensamiento peruano. Ha publicado varios artículos acerca del Japón y de América Latina, y su último libro es *El buen halcón oculta la garra: una reflexión sobre la modernidad del Japón* (2002).

RAMIRO FLORES GUZMÁN

Licenciado en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde es profesor. Ha investigado extensamente la Compañía de Filipinas en el Perú. Entre sus publicaciones se encuentran «El destino manifiesto de un mercader limeño a fines del siglo XVIII: de comerciante a consignatario. La vida y negocios de don Isidro Abarca, conde de San Isidro», en *Los comerciantes limeños a fines del siglo XVIII: capacidad y cohesión de una élite, 1750-1825* (1999); «Iniciativa privada o intervencionismo estatal: el caso de la Real Compañía de Filipinas en el Perú (1785 -1820)», en *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica* (1999); y «El Tribunal del Consulado de Lima frente a la crisis del Estado borbónico y la quiebra del sistema mercantil (1796-1821)», en *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar* (2001).

JEFFREY KLAIBER, S. J.

Doctor en Historia y profesor principal de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Jefe del Departamento de Humanidades de la misma institución entre 1996 y el 2000. Entre sus principales obras se encuentran *Religión y revolución en el Perú* (1977); *La Iglesia en el Perú*

(1988) e *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina* (1998). Ha sido profesor visitante en la Universidad de Georgetown y en la Universidad de Saint Joseph (Filadelfia).

#### BERNARD LAVALLÉ

Profesor de Civilización Hispanoamericana Colonial en la Universidad de La Sorbonne Nouvelle-Paris III. Especialista en la historia social andina entre los siglos XVI y XVIII. Es director del Centre de Recherche sur l'Amérique Espagnole Coloniale (CRAEC). Entre sus obras más importantes se encuentran *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou* (1982); *El mercader y el marqués, las luchas de poder en el Cusco (1700-1730)* (1988); *L'Amérique espagnole de Colomb à Bolívar* (1992); *Las promesas ambiguas, ensayos sobre criollismo colonial en los Andes* (1993); *Quito y la crisis de la alcabala* (1997); *Amor y opresión en los Andes coloniales* (1999) y *Al filo de la navaja, luchas y derivas caquiiles en Latacunga* (2002).

#### DENISE LEIGH RAFFO

Ha concluido sus estudios en la especialidad de Psicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Trabajó con el historiador Luis Millones en una investigación sobre Alianza Lima de 1940 a 1960, que dio lugar a un trabajo de campo en Chincha y a un libro publicado por el Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú titulado *En el corazón del pueblo. Pasión y gloria de Alianza Lima 1901-2001* (2002). En dicha publicación colaboró con el artículo «El universo femenino de Cornelio Heredia».

#### CRISTINA MAZZEO DE VIVÓ

Historiadora formada en la Universidad de Buenos Aires y magíster en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde se desempeña como docente. Ha investigado sobre la élite mercantil limeña durante el siglo XVIII, el Consulado de Comercio de Lima y la guerra de Independencia del Perú. Entre sus publicaciones se encuentran *El comercio libre en el Perú: las estrategias de un comerciante criollo, José Antonio de Lavalle y Cortés 1777-1815* (1994); «Mecanismos de supervivencia en la élite mercantil limeña a fines del siglo XVIII y principios del XIX», en *Beneméritos aristócratas y empresarios* (1999); «Ambigüedad y flexibilidad en la política comercial española a fines del período colonial», en *Sobre el Perú, homenaje a José Agustín de la Puente Candamo* (2002); y *Las vicisitudes de la guerra de la independencia del Perú, 1817-1824* (2003). Coordinó la obra colectiva *Los comerciantes limeños a fines del siglo XVIII: capacidad y cohesión de una élite 1750-1825* (1999).

## ARNALDO MERA ÁVALOS

Bachiller en Historia y en Derecho por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde cursó maestrías en Historia y Derecho Constitucional. Ha investigado sobre las pulperías de Lima en los siglos XVIII y XIX, y tiene trabajos inéditos sobre la materia. Ha publicado «Ecuador y Perú, espacios regionales siglo XIX», en *Espacio, teoría y praxis* (1997); «Pulperas, chinganeras y chicheras en la Lima Republicana (1830-1860)», en *Mujeres y género en la historia del Perú* (1998); y «De Maynas a Loreto: el oriente peruano durante la administración del coronel Alvarado Ortiz (1851-1860)», en *Félix Denegri Luna. Homenaje* (2000). Participó como investigador en el libro *Perú y Ecuador, apuntes para la historia de una frontera*, del historiador Félix Denegri Luna (1996). Es miembro del Instituto Riva-Agüero.

## SCARLETT O'PHELAN GODOY

Doctora en Historia por la Universidad de Londres. Especialista en los movimientos sociales del siglo XVIII, con especial énfasis en la rebelión de Túpac Amaru II de 1780. Ha realizado un posdoctorado en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en España y otro en la Universidad de Colonia (Alemania). Es profesora de la Maestría en Historia de la Escuela de Graduados de la Pontificia Universidad Católica del Perú y ha sido coordinadora la sección de Historia del Instituto Riva-Agüero. Asimismo, es miembro de número de la Academia Nacional de la Historia del Perú. Entre sus numerosas publicaciones destacan *Rebellions and Revolts in Eighteenth century Peru and Upper Peru* (1985), traducido al castellano con el título de *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783* (1988); *La gran rebelión de los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari* (1995) y *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios* (1997). Compiló las obras *El Norte en la historia regional* (1998); *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica* (1999); *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar* (2001) y *Familia y vida cotidiana en América Latina*, ss. XVIII-XX (2003).

## JOSÉ F. RAGAS ROJAS

Profesor del Departamento de Humanidades y licenciado en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde se desempeña como docente en el Centro Preuniversitario y asistente de edición de *Histórica*. Especialista en historia electoral peruana, eligió este tema para su tesis, que obtuvo el premio François Bourricaud a la mejor tesis de ciencias sociales. Ha sido asistente de investigación en diversas universidades: Arturo Prat (Chile), Chicago y Davies (Estados Unidos), Viena (Austria), Québec (Canadá) y Torcuato di Tella (Argentina). Participó como redactor e investigador de la reedición de la *Enciclopedia ilustrada del Perú* de Alberto Tauro del Pino (2001) y en la elaboración del proyecto *El Sistema Nacional de Cultura del Perú* de la Organización de Estados Iberoamericanos (2001).

Colabora regularmente en la *Revista Complutense de Historia de América* (Madrid), así como en el diario *Expreso* de Lima. Obtuvo el segundo premio del Concurso Nacional de Ensayo Jorge Basadre del Instituto Cultural Peruano Norteamericano, con el trabajo «Un artesano de la historia: dos ensayos sobre Jorge Basadre» (2004).

#### CLAUDIA ROSAS LAURO

Historiadora formada en la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde también ha cursado estudios de maestría y se desempeña como catedrática. Especialista en la imagen de la Revolución Francesa en el Perú, tema con el que obtuvo la mención honrosa del Premio María Rostworowski. Cursa el doctorado en el Instituto de Estudios Humanísticos de la Universidad de Florencia, Italia. Entre sus publicaciones destacan «Educando al bello sexo. La mujer en el discurso ilustrado», en *El siglo XVIII en el Perú. La era borbónica* (1999); «La Revolución Francesa y el imaginario nacional en Juan Pablo Vizcardo y Guzmán», en *Juan Pablo Vizcardo y Guzmán: el hombre y su tiempo* (1999); «Loas y diatribas. La Revolución Francesa en la historiografía peruana», en *Félix Denegri Luna. Homenaje* (2000); «El imaginario político regional en los periódicos cuzqueños entre la Independencia y la República», en *La Independencia del Perú De los Borbones a Bolívar* (2001); y «La imagen de los incas en la Ilustración peruana del siglo XVIII», en *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease* (2002).

#### FERNANDO ROSAS MOSCOSO

Doctor en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Realizó estudios de posgrado en Historia Medieval y Moderna en la Universidad de Florencia, Italia. Profesor de la Universidad de Lima, fue director del Departamento de Humanidades, decano de la Facultad de Ciencias Humanas y vicerrector (1989-1994). Profesor visitante en universidades de Estados Unidos y Europa. Se desempeña también en el campo de la gestión cultural y la museología: director del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú (1994-1999) y experto contratado por la Organización de Estados Iberoamericanos para la coordinación del proyecto *El Sistema Nacional de Cultura del Perú*. Entre sus publicaciones están *El hombre y el dominio de los espacios: mecanismos oníricos y temores en la expansión europea* (1988); «Crisis e historia: algunas consideraciones sobre la economía europea occidental en los siglos XIV y XVII» (1997) y «El futuro como objeto de estudio de la Historia» (1996).

#### MIRIAM SALAS OLIVARI

Doctora en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde se desempeña como docente. Especialista en el tema de los obrajes coloniales. Jefa del Archivo General de la Nación del Perú (1988-1989) y miembro fundador de la revista *HISLA*. Entre sus publicaciones destacan *De los obrajes de Canaria*

y *Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuamán, siglo XVI* (1979) y *Estructura colonial del poder español en el Perú. Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes, siglos XVI-XVIII* (1998), que recibió el Premio Silvio Zavala, otorgado por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia (OEA) al mejor libro de historia colonial escrito en 1998. Ha publicado numerosos artículos, entre ellos «Crisis en desfase en el centro-sur-este del virreinato peruano: minería y manufactura textil», «Proceso de una revolución truncada a nivel de la manufactura textil colonial. Siglos XVI al XIX» y «Fuentes y derroteros para el estudio de los obrajes en el Perú colonial».

SUSY M. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ

Licenciada en Educación por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y magíster en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú, con una tesis que versa sobre el terremoto de 1746 premiada por la Dirección Académica de Investigación de dicha universidad. Docente de la misma casa de estudios. Entre sus publicaciones se encuentran «Familia, comercio y poder. Los Tagle y su vinculación con los Torre Velarde», en *Los comerciantes a fines del siglo XVIII. Capacidad y cohesión de una elite* (1999); «Clima, hambre y enfermedad. La guerra independentista en Lima (1817-1826)», en *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar* (2001); y «Apelando a la caridad y a las diversiones. Una aproximación a la reconstrucción de la ciudad de Lima después del terremoto de 1746», en *Familia y vida cotidiana en América Latina, ss. XVIII-XX* (2003).